

تبصرة الأدلة

في أصول الدين

للإمام أبي المعين ميمون النسفي الماتريدي

المتوفى سنة ٥٠٨ هجرية / ١١١٤م

تحقيق وتعليق

الأستاذ الدكتور / محمد الأنور حامد عيسى

أستاذ العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر الشريف

كلية أصول الدين - القاهرة

الطبعة الأولى ٢٠١١م

الجزء الأول

الناشر

المكتبة الأزهرية للتراث — الجزيرة للنشر والتوزيع

٩ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر الشريف - ت: ٢٥١٢٠٨٤٧

كلمة الناشر

يعدُّ هذا الكتاب أصلاً أصيلاً من كتب العقيدة على مذهب الإمام أبى منصور الماتريدى- على ندرة ما أُلِّفَ فى هذا المذهب العقائدى، وهو أحد مذاهب أهل السنة والجماعة المعتمدة والمتفق عليها؛ إذ أن أهل السنة إما أشعريَّة أو ماتريديَّة - وقد ألفه الإمام أبو المعين النسفى (٥٠٨)هـ.

وحقق الكتاب الأستاذ الدكتور/ محمد الأنور حامد عيسى، وتقدم به لنيل الدكتوراه من قسم العقيدة والفلسفة- بكلية أصول الدين بالقاهرة- جامعة الأزهر الشريف، وأجيزت الرسالة، وحصل بها المحقق على درجة الدكتوراه مع مرتبة الشرف من لجنة المناقشة بالكلية، وذلك فى عام (١٩٧٧)م.

وكان المناقشان لها هما:

أ.د/ عوض الله جاد حجازى- رئيس الجامعة.

أ.د/ كمال جعفر- رئيس قسم العقيدة والفلسفة -بكلية دار العلوم- بالقاهرة.

وكان المشرف هو:

أ.د/ محمد شمس الدين إبراهيم- الأستاذ المتفرغ بقسم العقيدة والفلسفة، وعضو مجمع البحوث الإسلامية.

مع تمنياتنا للقارئ الكريم بالاستفادة مما حوى الكتاب من علمٍ غزيرٍ، وبحثٍ عميم، واعتقادٍ صميم، والله الموفق والهادى إلى أقوم سبيل.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وخاتم النبيين سيدنا محمد، وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين، وبعد:

ففي القرنين الثالث والرابع من الهجرة النبوية المشرفة، نشأت مدرستان من مدارس علم الكلام الإسلامي، **الأولى:** في البصرة، وتسمى بالمدرسة الأشعرية نسبة لأبي الحسن الأشعري المتوفى سنة ٣٢٤هـ.

والثانية: في بلاد ما وراء النهر، وتسمى بالمدرسة الماتريدية نسبة لأبي منصور الماتريدي المتوفى سنة ٣٣٣هـ.

والمدرستان تنتميان لمذهب أهل السنة والجماعة، بل هما في أصح الأقوال جناحا مذهب أهل السنة والجماعة.

ولكل مدرسةٍ رجالها الذين كان جُلُّ همهم نشر الإسلام، والدفاع عن العقيدة الإسلامية بالنقل والعقل.

ويعتبر أبو المعين ميمون بن محمد النسفي المتوفى ٥٠٨هـ - ١١١٤م من أهم رجال المدرسة الماتريدية لما يلي:

أ- أنه جعل من همه نصرة مذهب أهل السنة والجماعة ونشره.

ب- عمل جاهدًا على إبطال مذاهب الخصوم بالنقل والعقل.

ج- اعتمد في مناقشاته على اللغة العربية الفصيحة، مع التوسط في العبارة حتى يتمكن القارئ من فهمه.

د- ابتعد كل البعد عن الاشتغال بالجدل العقيم، والأدلة الغامضة المشوِّشة للعقول.

هـ - فعل في المذهب الماتريدي مثل ما فعل الباقلاني والجويني والغزالي والآمدي في المذهب الأشعري.

وبنظرة فاحصة متأنية في تراث من جاء بعد أبي منصور الماتريدي يتأكد ما نقول حيث قام الجميع بتلخيص فكره، وعلى رأسهم الإمام نجم الدين عمر النسفي صاحب **العقائد النسفية**، وعبد الله النسفي في **عقائده**، والصابوني في **البداية**.

أما أبو المعين النسفي فقد شرح وأضاف ونظم وناقش وحلل الأفكار، وتعامل مع الجزئيات والكليات بعقلانية وموضوعية، مع استرشاد واعٍ وأمين بالقرآن الكريم والسنة المطهرة.

وبعمله هذا وضَّح المذهب الماتريدي، مما أدى إلى انتشاره في كثير من بلدان العالم، وبخاصة: تركيا وباكستان وأفغانستان والهند وماليزيا وإندونيسيا وألبانيا ومقدونيا وأوزبكستان وغيرها من جمهوريات الاتحاد السوفيتي السابق.

ولأبي المعين النسفي مؤلفات كثيرة إلا أنه اشتهر بين المترجمين له، والمتعاملين مع علم الكلام الأشعري والماتريدي بصاحب **التبصرة** أو **تبصرة الأدلة**.

وممن ترجم له على سبيل المثال: - **الجواهر المضيئة** للقرشي، **والفوائد البهية** للكنوي. **وتاج التراجم** لابن قطلوبغا. وكتاب **أعلام الأخبار** للكفوي. **وكشف الظنون** لحاجي خليفة، **وهدية العارفين** للبغدادي.. إلخ.

وترجع أهمية هذا المخطوط أو كتاب **تبصرة الأدلة** لأمور كثيرة منها:

أ- أن كتب علم الكلام تشير إلى أهميته كمرجعٍ رئيسٍ من مراجع الماتريدية وعلى سبيل المثال انظر **شرح المقاصد** لسعد الدين التفتازاني **وشرح العقائد النسفية** له أيضا. **والمسايرة** لابن الهمام. **وإشارات المرام** للبياضي، **والمسامرة** لابن أبي شريف، **والروضة البهية** لأبي عذبة، **ونظم الفرائد** لشيخ زاده.. إلخ.

ب- أيضا لا نجد أحدا ممن كتب رسائل ماجستير أو دكتوراه أو قدم بحوثا للترقية تتناول مقارنات بين الأشاعرة والماتريدية إلا وكان المصدر الرئيسي عنده **تبصرة الأدلة**.

ج- يوضح الكتاب بصدق وعمق وموضوعية كل ما يتصل بالمذهب الماتريدي، وأيضا ما يتصل بالمذهب الأشعري، والمذاهب الاعتزالية لكثرة المقارنات الجادة فيه.

د- **تبصرة الأدلة** في علم الكلام أشبه بالموسوعات حيث يشتمل على جُلِّ مسائل علم الكلام مبتدئا بالعلم والمعارف، فقضايا الإلهيات والنبوات والسمعيات، ومنتهيًا بقضايا الإمامة، عارضًا ومناقشًا ومحللاً ومدللاً. ولقد اضطر البحث العميق أبا المعين النسفي إلى إدخال مباحث نحوية وفقهية وأصولية ومنطقية ليدعم بها كلامه.

هـ - مع العمق والاستفاضة في تناول النسفي للمسائل الكلامية في كتابه **التبصرة**، إلا أن القارئ سيلاحظ سهولة الأسلوب في الغالب، ووضوح العرض، وقوة الأدلة، بحيث لا يضطر إلى الوقوف طويلا كما يحدث مثلا في أثناء قراءة **شرح المواقف** للسيد الشريف الجرجاني، **والمقاصد وشرحه** لسعد الدين التفتازاني، وأعتقد أننا في أشد الحاجة لمن يعرفنا كيف ندافع عن عقيدتنا، بعمق وبساطة وأدلة عقلية ونقلية واضحة ومقنعة.

ولأهمية مخطوط **تبصرة الأدلة** في الدراسات العقدية المقارنة وأهمية مؤلفه في جمع وتنظيم وتوضيح الفكر الماتريدي، والدفاع عن مذهب أهل السنة والجماعة، رأينا تحقيق الكتاب، ولتنفيذ هذا قسَّمت عملي في المخطوط إلى قسمين:

الأول: ويشمل الحديث الموجز عن المؤلِّف والمؤلَّف والمنهج.

أما القسم الثاني: فيشمل النص محققًا ومعلقًا عليه.

وقد اعتمدت في التحقيق على النسخ التالية:

نسخة بلدية الإسكندرية، وتقع في حوالي (٢٠٥) ورقة من القطع الكبير، وعدد أسطر كل صفحة (٢٩) سطرًا، وهي أقدم النسخ التي وقعت تحت يدي حيث كتبت سنة (٦٥٩)هـ بخط دقيق جدًّا.

يليها نسخة طلعت وعدد لوحاتها (٢٥٠) لوحة.

فنسخة دار الكتب وتقع في (٥٢٤) لوحة.

ثم نسخة مكتبة الأزهر وتقع في (٣٧٣) لوحة.

ثم نسخة تابعة لكل من دار الكتب والأزهر.

وقد بينت تاريخ كتابة كل نسخة، وذكرت لها رمزًا في التحقيق.

بقي أن أقول: إن الاستفادة القصوى من المخطوطات لا تتم إلا إذا وضع المحقق نصب عينيه أثناء التحقيق – مع الأمانة والنزاهة الكاملة تنفيذ ما يلي:

١- **التحقيق**: ونعنى به بذل كل ما في طاقته من أجل إخراج المخطوط كما أراد له مؤلفه – ويتم هذا بتوثيق نسبة الكتاب لمؤلفه، وتحقيق عنوانه، وجمع نسخه، وتحديد النسخة الأم، والمقابلة الواعية الأمينة بين النسخ، مع تسجيل المقارنات بالهامش، والإشارة إلى ما يراه صحيحًا من هذه المقارنات.

٢- **التخريج**: ونعني به توثيق النصوص المختلفة الموجودة بالمخطوط، والتي ذكرها المؤلف بلفظها، أو بالمعنى، ويكون ذلك بإرجاعها إلى مصادرها الأصلية.

ومن هذه النصوص: الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والأقوال المنقولة عن الغير، والأشعار، والأمثال، والحكم، ونصوص العهدين القديم والجديد.. إلخ.

٣- **التعليق**: ونعني به التعقيب في الهامش على بعض ما جاء بالمخطوط من كلام للمؤلف أو غيره.

ويتناول التعليق أيضًا: تحديد الإحالات، والتعريف بالأعلام، والمذاهب،

والفرق، والمفردات، والمصطلحات الكلامية والفلسفية والعلمية، وتوضيح المبهمات، وربط أجزاء المخطوط بعضها ببعض، وربطها بالمؤلَّفات الأخرى للمؤلف أو غيره، وإضافة أدلة أخرى، مع بيان الرأي في الأفكار المعروضة كلما أمكن.

٤- **الدراسة**: ونعني بها التعريف بكل ما يتصل بالمؤلِّف – بكسر ما قبل الآخر – والمؤلَّف – بفتح ما قبل الآخر – كما نعني بها طرحَ عرضٍ موجزٍ للنص المحقق إن أمكن دون إسهابٍ. وتحليل بعض قضاياه مع المقارنة بالمثيل لها في الزمن السابق واللاحق لمؤلِّف المخطوط لبيان التأثير والتأثر.

والتحليل التفصيلي ضروري إذا كانت صفحات المخطوط قليلة، أما إذا كانت كثيرة فيتعذر الأمر.

والله ولي التوفيق.

أ.د/ محمد الأنور حامد عيسى

القسم الأول

الدراســـة

الفصل الأول

المؤلِّف والمؤلَّف والمَنْهج

كلمات عن النسفى وعن حياته

اتفقت كتب التراجم التي اطلعت عليها على تسميته ميمون بن محمد بن محمد النسفي، وعلى تكنيته بأبي المعين(١).

أما عن مولده: فلم أجد ذكرا له في الكتب التي تعرضت لذلك إلا عند الزركلي، وكحالة، فلقد ذكرا أنه ولد سنة ٤١٨هـ، ولا أدري من أين أتيا بهذا التاريخ، ولقد رجعت إلى الكتب التي رجعا إليها وأكثر فلم أجد شيئا(٢) سوى عبارة

---

(١) لكنهم اختلفوا في أسماء أجداده لهذا فإنى أذكر الخلاف لتستبين الحقيقة أمامنا.
فقد عرفه القرشي في الجواهر المضيئة جـ ٢ ص ١٨٩ بميمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن محمد بن مكحول النسفي بن الفضل المكحولي.
بينما عرفه الكفوي في كتاب أعلام الأخبار لوحة ١٩٦ بأبي المعين ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن أحمد.
فإذا ما حاولنا أن نحرر الخلاف، وجدنا أن أحمد الذي ذكره الكفوي هو شقيق لمعتمد ويكنى بأبي البديع كانت ولادته سنة ٣٣١، ومعتمد هو الجد الثاني لأبى المعين، أما ابن قطلوبغا في تاج التراجم ص٧٨ فيسميه ميمون بن محمد بن محمد بن سعيد، بينما يذكره الزركلى في الأعلام جـ ٨ ص٣٠١ بميمون بن محمد بن محمد بن معبد.
وللحقيقة فإنى لا أدري ـ لتسمية معتمد بسعيد أو معبد ـ سببا إلا أن يكون ابن قطلوبغا والزركلي قد وقعا في تحريف لم يفطنا إليه.
ويؤيد كلامنا هذا، أن محمدا بن مكحول الجد الثالث لأبى المعين له ولدان هما أحمد ومعتمد والأخير هو الجد الثاني لأبى المعين ميمون، كما يذكر ذلك القرشي في الجواهر المضيئة جـ٢ ص١٧٧ والسمعاني في الأنساب الورقة ٥٤١.
ويعترضنا سؤال، وهو: لم الإسهاب في ذكر نسب أبى المعين؟
وللإجابة نقول: إن هدفنا أمران، الأول: أنه أثناء البحث تبين لي أن الجد الثالث لأبى المعين يكنى كذلك بأبي المعين النسفى، فأردت أن لا يلتبس الأمر على أي باحث آخر يتعرض لحياة النسفى.
الأمر الثاني: أن الجد الرابع وهو مكحول بن الفضل النسفى ويكنى بأبي مطيع نسب إليه "اللباب" و"اللؤلؤيات" ـ يقول القرشي عن الأخير ـ إنه مجلد ضخم رأيته وملكته _ وكتاب الشماع في الفقه على مذهب أبى حنيفة، وأردت بذلك أن أبين مدى أصالة الثقافة فى أسرة النسفى وارتباطها بالحنفية. راجع الجواهر المضيئة جـ ٢ ص١٨٠، والفوائد البهية للكنوى ص٢١٦.

(٢) راجع الجواهر المضيئة للقرشي مع الحاشية جـ ٢ ص ٢٦٧ طبعة الهند سنة ١٣٣٢هـ.
وتاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٧٨، الفوائد البهية للكنوي ص ٢١٦ القاهرة سنة ١٣٢٤هـ. وكشف الظنون لحاجي خليفة ص ٢٢٥، ص ٣٣٧، ص ٤٨٤، ص ٥٧٠ استانبول
=

في **تاج التراجم** لابن قطلوبغا مؤداها أنه توفى في الخامس والعشرين من ذي الحجة عام ٥٠٨هـ وله سبعون عاما، فإن صح هذا التاريخ يكون مولده سنة ٤٣٨هـ، وسواء أكان مولده سنة ٤١٨هـ كما يقول الزركلي وكحالة أم سنة ٤٣٨هـ كما هو المأخوذ من حسابات ابن قطلوبغا فإنه قد تبين لي أن إغفال تاريخ الميلاد لمشايخ الأحناف هي عادة اتبعها في الأكثر كل من ترجم لهم، ونستأنس في هذه القضية بفتح الله خليف محقق **كتاب التوحيد** لأبي منصور الماتريدي، **وكتاب البداية من الكفاية في الهداية** للصابوني الحنفي حيث يقول عن الإمام الصابوني ـ وليس يعني هذا أن الإمام الصابوني لم يكن يستحق من عناية المؤرخين أكثر من مجرد ذكر اسمه، وتاريخ وفاته، وأسماء مصنفاته لكنها عادة ألفها مؤرخو الحنفية في التأريخ لمشايخهم ـ ويضرب لذلك مثلا بإمام الماتريدية أبي منصور حيث لم يهتد أحد حتى الآن لتاريخ ميلاده[1].

وأما عن مكان ولادته: فإني لم أعثر على كلمة واحدة تشير إلى ذلك، وإن كان كل الذين ترجموا لحياته نسبوه إلى **نَسَف**، فهل ولد فيها وعاش؟ أم ولد في مكان آخر ثم انتقل إليها، وعاش فيها جل عمره فنسب إليها كما نسب إليها أجداده؟ لم أجد إجابة عن هذا أثناء بحثي، ولكني لا أستبعد أن تكون نسف هي مكان ولادته حيث كان يقيم أجداده الثاني، والثالث، والرابع.

و"**نسف**" التي نسب إليها وعاش فيها بفتح النون والسين ثم فاء: هي مدينة كبيرة كثيرة الأهل بين نهر جيحون وسمرقند، خرج منها جماعة كثيرة من أهل

= سنة ١٩٤١م. وإيضاح المكنون للبغدادي جـ ١ ص ١٥٦، جـ ٢ ص ٥٦٣ ط استانبول سنة ١٩٤٥م. وهدية العارفين للبغدادي جـ ٢ ص ٤٨٧ ط، الأعلام للزركلي جـ ٨ ص ٣٠١ ومعجم المؤلفين لكحالة جـ ١٣ ص ٦٦.

(١) راجع مقدمة فتح الله خليف ص ٨ في تحقيقه لكتاب البداية من الكفاية للصابوني ط دار المعارف سنة ١٩٦٩م ـ القاهرة.

العلم، وهي على مدرج بخاري، وبلخ، وبينها وبين جيحون مفازة لا جبل فيها، ولها نهر واحد يجري في وسط المدينة[١]، وهي من بلاد ما وراء النهر، وهي مجموعة من الأقاليم تشمل: فرغانة، والشاس، وأشروسنة، وكاشفر، وبخارى، وسمرقند، وفي غربيها تقع خراسان، وقد ظلت هذه المنطقة في استقرار وأمن إلى أن ملكها خوارزم شاه في حدود سنة ٦٠٠هـ فخرَّبَها[٢].

ولقد كانت منطقة ما وراء النهر منشأ، ومعاشا صالحا لأهل السنة والجماعة من الماتريدية، فتربتها خصبة، وأهلها طيبون، والظروف السياسية التي كانت تشملها تميل إلى الاستقرار، وحكامها يشجعون العلم، والعلماء، ويقربونهم منهم.

وفي هذا الحقل عاش أبو المعين ميمون النسفي.

والسؤال الآن على من تلقي النسفي العلم؟ وما هي صلته بالأحناف والماتريدية؟

وللإجابة نقول: إن المدرسة التي نما، وترعرع في أحضانها، وتتلمذ فيها كانت أسرته، فأبوه محمد بن محمد بن معتمد يروي عنه النسفي ــ **كتاب العالم والمتعلم** ــ لأبي حنيفة كما يدل النص التالي: قال أبو الحسن على بن خليل الدمشقي: أنبأنا أبو الحسن برهان الدين على بن الحسن البلخي عن أبي المعين ميمون بن محمد النسفي عن أبيه عن عبد الكريم بن موسى البزدوي عن الإمام أبي حنيفة[٣].

ثم جده الثاني هو أبو المعالي معتمد بن محمد يروي عن أبيه، ويأخذ العلم عن أبي سهل الأسفراييني، ويروي عنه ــ **كتاب ــ أخبار مكة** ــ فإذا ما عرفنا أن

---

(١) راجع معجم البلدان لياقوت جـ ٨ ص ٢٨٦ ط السعادة بمصر - أولى سنة ١٩٠٦، وتسمى الآن قرش كانت من أعمال بخاري وهي الآن من ولايات جمهورية أوزبكستان إحدى جمهوريات الاتحاد السوفيتي السابق.

(٢) راجع معجم البلدان لياقوت جـ٧ ص ٢٧٠ ــ ٢٧٣.

(٣) راجع العالم والمتعلم لأبي حنيفة ص.٨ ط الأنوار سنة ١٣٦٨هـ تحقيق الكوثري.

معتمدا هذا قد ولد سنة ٣٥٩هـ ومات سنة نيف وثلاثين وأربعمائة[١]، وأضفنا إلى ذلك أن ولادة أبي المعين ميمون النسفي كانت في هذه الفترة، وأن أسرته يأخذ اللاحق عن السابق؛ خرجنا بنتيجة مؤداها أن أبا المعين تتلمذ على أبيه وعلى جده الثاني، أو كتبه على الأقل، وإذا أضفنا إلى ذلك أيضا أن أبا البديع أحمد بن محمد أخ لمعتمد بن محمد، وعرفنا أنه كان بارعا في الفقه[٢]، وأن جدهما هو مكحول بن الفضل النسفي له **كتاب اللؤلؤيات**، وهذا الكتاب كما يقول عنه القرشي ـ مجلد ضخم رأيته وملكته بحمد الله، وله **كتاب اللباب، وكتاب الشماع** الذي ذكر فيه رأي أبي حنيفة فيمن رفع يديه عند الركوع، وعند رفع الرأس؛ خرجنا بنتيجة مؤداها أن علم أبي المعين ميمون امتداد طبيعي لأسرة عالمة، وأن تلمذته كانت بالدرجة الأولى على كتب أجداده، وما عدا ذلك فلم أعثر في كتب التراجم على ذكر لأساتذة آخرين تتلمذ عليهم.

وهنا نصل إلى النقطة الثانية، وهي الصلة بينه وبين الأحناف، والماتريدية، **ولبيان ذلك أقول:** إن أبا المعالي معتمدًا بن محمد النسفي الجد الثاني لأبي المعين قد روي عن أبيه أبي المعين محمد بن مكحول، الذي روى بدوره عن أبيه مكحول النسفي، والأخير أخذ العلم عن أبي سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن الشيباني عن أبي حنيفة، فإذا وضعنا بمقابلة معتمد بن محمد النسفي الإمام أبا منصور الماتريدي نجد أن الأخير قد أخذ العلم عن أبي نصر أحمد العياضي عن أبي بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني عن أبي سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن عن الإمام أبي حنيفة.

المنبع إذًا كان أبا حنيفة، وعند أبي سليمان الجوزجاني وجد فرعان: **أحدهما**

---

(١) راجع الأنساب للسمعاني مخطوطة بالأزهر رقم ٢٨٥٥ تاريخ ورقة ٥٤١، والجواهر المضيئة للقرشي جـ١ ص ٢٣٩.

(٢) راجع المصدرين السابقين في نفس الموضع.

يأخذ منه معتمد، **والثاني** يأخذ منه الماتريدي، وعرفا في البداية باسم المدرسة الحنفية، فلما ظهر أبو منصور الماتريدي بعلمه الغزير تغلب اسمه على الفرعين، وعرفا معًا باسم **المدرسة الماتريدية**، وكان ذلك مع نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع الهجريين، ولهذا نرى أبا المعين يكتب مؤلفاته: **التبصرة**، **التمهيد**، وغيرها على طريقة الماتريدي كما هو واضح بمقارنتها بكتاب **التوحيد** الماتريدي وغيره من كتب الماتريدية.

تلاميذه:

أما عن تلاميذ النسفي فإن كتب التراجم لا تكشف إلا عن القليل، **فيذكر القرشي:** أن أبا بكر محمد بن أحمد السمرقندي الملقب بعلاء الدين صاحب "**ميزان الأصول في نتائج العقول**" في أصول الفقه قد تفقه على الإمام أبي المعين ميمون النسفي(١)، كما تفقه عليه أحمد بن محمد بن محمد بن الحسين بن مجاهد البزدوي ابن أبي اليسر، عرف بالقاضي الصدر، وهو من أهل بخاري(٢). ومن تلاميذه أبو بكر مسعود بن أحمد الكاشاني، وأحمد بن محمد بن أحمد أبو الفتح الحلمي(٣).

ونأخذ من مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر مع الأحناف الماتريدية أن أحمد بن محمود بن بكر الصابوني صاحب **البداية** في أصول الدين قد تفقه في علم الكلام على كتاب **تبصرة الأدلة** لأبي المعين النسفي(٤)، وممن رووا عن أبي المعين أبو الحسن برهان الدين على بن الحسن البلخي(٥) كذلك أخذ الفقه

---

(١) راجع الجواهر المضيئة للقرشي جـ ٢ ص ٢٤٣.
(٢) المصدر السابق جـ ١ ص ١١٨.
(٣) نفس المصدر.
(٤) راجع مناظرات الفخر الرازي في سياحته إلى سمرقند مخطوطة بدار الكتب رقم ١٣٠ مكتبة تيمور ص ١٨.
(٥) راجع العالم والمتعلم لأبي حنيفة ص ٨.

عن النسفي أبو المظفر بن إسماعيل بن عدي الطالقاني[١].

ولا يعني قلة من ذكرنا أسماءهم سوى شيء واحد وهو أن من ترجموا للماتريدية قصروا في ترجمتهم، فلم يصلنا إلا القليل من المعلومات، وأحسب أن دراسات متأنية هي مهمة أساسية للدارسين في المستقبل تكشف عن الكثير.

وأرى أن من المناسب قبل أن أتعرض لمؤلفاته أن نحاول التعرف على البيئة التي عاش فيها أبو المعين ميمون النسفي.

كلمة موجزة عن البيئة التي عاش فيها النسفي

الناحية السياسية والدينية:

مع بداية القرن الثالث الهجري بدأ الضعف يدب في الدولة العباسية، وقد اشتد باصطناع الخليفة العباسي المعتصم بالله للأتراك سنة ٢١٨هـ يرجو بهم المنعة، لكن هؤلاء بدورهم تحكموا في أمور الخلافة، وهنا بدأ الانفصام عن الخلافة، ونشأت مجموعة من الدويلات الصغيرة كالدولة الحمدانية بالجزيرة، والسامانية فيما وراء النهر، ويهمنا الأخيرة حيث كان جدهم أسد بن سامان من أهل خراسان، فلما تولى المأمون الخلافة قرب بني أسد منه، ورفع قدرهم[٢]، ومع بداية سنة ٢٦١هـ تولى نصر بن أحمد الساماني إمارة ما وراء النهر، فولى أخاه إسماعيل على بخاري، وأبا إسحاق بن السبكتكين على غزنة، وكان نصر هذا دَيِّنًا، عاقلا، شاعرا، وكان أخوه إسماعيل خيرا يحب أهل العلم والدين، ويقربهم إليه[٣]. وبهذه الصفات عاش أغلب حكام بني سامان حتى كانت دولتهم من أحسن الدول سيرة، وسياسة، وعدلا[٤].

---

(١) راجع طبقات الحنفية لابن كمال باشا مخطوط بالأزهر رقم ٣٦٢ تاريخ لوحة ٢٦٣.
(٢) راجع تاريخ دول الإسلام لرزق الله منقريوس ص ٢٨٦ ط الهلال بمصر سنة ١٣٢٥هـ.
(٣) المصدر السابق ص٢٨٧.
(٤) راجع الكامل لابن الأثير جـ ٩ ص ٦٢ ط المطبعة الأزهرية سنة ١٣٠١هـ وتاريخ ابن خلدون جـ ٤ ص ٣٥٨ طبعة بولاق سنة ١٢٨٤هـ.

وفي سنة ٣٨٩هـ انقرضت دولة السامانيين على يد محمود بن سبكتكين، وأيلك الخان التركي، فأما محمود فإنه ملك خراسان، وبقيت بلاد ما وراء النهر بيد عبد الملك الساماني، فلما انهزم من محمود بن سبكتكين قصد بخاري واجتمع فيها مع بعض الأمراء وأعدوا أنفسهم لاسترجاع خراسان إلا أنهم فوجئوا بموت رأس القوة فيهم وهو فائق، فضعفت عزيمتهم، وبلغ خبر وفاته لأيلك الخان، فرأى أن الفرصة سانحة للانقضاض على عبد الملك وجيشه، فسار في جمع من الأتراك إلى بخاري، وأظهر المودة والموالاة لعبد الملك وقومه، فظنوه صادقا، وحينما اجتمعوا انقض عليهم، وألقى بجموعهم في السجن، وعلى رأسهم عبد الملك آخر ملوك الدولة السامانية، ولم يمض وقت كبير حتى مات عبد الملك، وانقضت بذلك الدولة السامانية(١).

ومن هنا يتبين أنه بانقراض الدولة السامانية يكون الأمر قد استتب في خراسان لمحمود بن سبكتكين، وفي بلاد ما وراء النهر لأيلك خان، وكلاهما سني المذهب، واستمر حكم بلاد ما وراء النهر لأيلك خان وأخوته من بعده حتى انتهى سنة ٤٨٢هـ، ببداية الدولة السلجوقية، وسيطرة ملك شاه على بلاد ما وراء النهر(٢).

ونخلص من هذا إلى أن بلاد ما وراء النهر كانت قبل الانفصال تحت سيطرة الدولة العباسية السنية، وبعد الانفصال أصبحت تحت سيطرة الأتراك وهم سنيون أيضا، فإذا ما أجلنا النظر في الأمة الإسلامية وجدنا أن السلطة الثانية، المناوئة للدولة العباسية هي سلطة الفاطميين في مصر والمغرب، وبلاد الشام، وهي سلطة شيعية، ومن هنا كان الصراع، والفتن، وسفك الدماء سمة أساسية من سمات القرن الخامس بين السلطتين: العباسية، والفاطمية.

---

(١) راجع الكامل لابن الأثير جـ ٩/ ٦٢ ط.
وتاريخ ابن خلدون جـ ٤ ص ٣٠٨ ط بولاق سنة ١٢٨٤هـ.
(٢) الكامل لابن الأثير جـ ٨ ص ٣٨، ص ١٤٨.

ومن تلك الصراعات ما يذكره ابن الأثير من حوادث سنة ٤٠٧ فقد قتلت الشيعة في جميع بلاد أفريقية، وانبسطت أيدي العامة فيهم، وأُحْرقوا بالنار، وكان عامل القيروان يغري أهل السنة، ويحرضهم على الفتك بالشيعة[١].

ويذكر ابن كثير أنه في سنة ٤٠٨هـ وقعت فتنة عظيمة بين أهل السنة والروافض، قتل فيها عدد كبير من الفريقين[٢]، وفي سنة ٤٤٣ هـ نصب الروافض أبراجا كتبوا عليها بالذهب: محمدا وعليا خير البشر فمن رضي فقد شكر، ومن أبى فقد كفر، فأنكرت السنة إقران علي مع محمد عليه السلام، ودارت الحرب عاصفة بين الفريقين، وهم الروافض بقبر الإمام أحمد بن حنبل[٣].

وتجددت الحرب فيما بين الفريقين سنة ٤٤٤هـ، سنة ٤٤٥هـ، وكان كل فريق يجتهد في إحراق ما يملكه الآخر، وفي سنة ٤٤٧هـ تجددت الفتنة حتى عجزت السلطة أن تحجز بين الفريقين، وفي نفس السنة قامت فتنة بين الأشاعرة، والحنابلة ببغداد بحيث أصبح من المتعذر أن يشهد الجمعة أو الجماعة أحد من الأشاعرة[٤].

وبالنسبة للمعتزلة وغيرهم من الفرق الأخرى، فقد استتاب الخليفة القادر بالله فقهاء المعتزلة سنة ٤٠٨هـ، وهددهم بالعقوبة، وتلقى محمود بن سبكتكين في خراسان أمر الخليفة فأعمل القتل في المعتزلة، والرافضة، والإسماعيلية، والقرامطة، والجهمية، والمشبهة، وصلبهم، وأمر بلعنهم على المنابر[٥]. وفي خراسان أيضا، وفي سنة ٤٤٣ هـ وسنة ٤٤٧ هـ، وبسبب تعصب عميد الملك الكندري، وكراهيته للشافعية نقل إلى السلطان كلاما ليوشي بالأشاعرة، وأدى هذا إلى اضطهاد أهل السنة في تلك الفترة[٦].

---

(١) الكامل لابن الأثير جـ٩ ص ١٢٢ ـ ١٢٣.
(٢) راجع البداية والنهاية لابن كثير جـ١٢ ص ٦ ط السعادة، أولى سنة ١٩٣٢م.
(٣) المصدر السابق جـ١٢ ص ٦٢ والكامل لابن الأثير جـ ٩ ص ٢٣٩.
(٤) البداية والنهاية لابن كثير جـ ١٢ ص ٦٩ والكامل لابن الأثير جـ ٩ ص ٢٥٦.
(٥) راجع شذرات الذهب لابن العماد جـ ٣ ص١٨٦ ط القاهرة سنة ١٣٥٠هـ.
(٦) راجع البداية والنهاية لابن كثير جـ ١٢ ص٦٤.

وفي عام ٤٤٥هـ قتل طغرليك، وتولى السلطان ألب أرسلان السلطة، واستوزر نظام الملك الذي ظل في الوزارة حتى سنة ٤٨٥هـ، وبه استقرت الأوضاع لأهل السنة، حيث كان سنيا غيورا على الدين، حليما، عادلا، محبا للعلم وأهله(١).

وهنا نسأل: هل حدث في بلاد ما وراء النهر مثل هذه الصراعات؟ وللإجابة نقول: إننا لم نعثر إلا على استقرار سياسي، وديني تعيش فيه هذه المنطقة تحت سلطة الأتراك السنيين من بداية القرن الخامس وحتى بعد نهايته(٢).

وتلك الفترة هي التي ولد فيها النسفي ونشأ حيث علمنا أنه بالتقريب كان مولده في النصف الأول من القرن الخامس (٤١٨هـ أو ٤٣٨هـ)، ولقد كان لهذا الاستقرار أثره الكبير في فكره وكتاباته كسني ماتريدي.

والعبارة التالية من مقدمة كتاب **التمهيد** لأبي المعين النسفي تبين رضاء السلطة على أهل السنة في بلاد ما وراء النهر.. **يقول النسفي:** فقد طلب مني من فاز ارتقاؤه إلى أسنى درجة الإمارة والإيالة. واعتلى على أعلى ذروة السيادة والجلالة لصلابته في الدين والتعصب للمذهب المستقيم.... أن أكتب له عقيدة من سلف من مشايخ أهل السنة والجماعة، وأبين ما كانوا عليه من المذهب في علم التوحيد، فأديته إلى ذلك، ورأيت المعاودة إليه من اللوازم التي لا يجوز الإخلال بها ولا يحل الإعراض عنها(٣)، ويذكر ناسخ المخطوط في الهامش أن الطالب كان سلطان سمرقند أو وزيره.

وأيا كان الطالب فهو دليل على الاستقرار أولا، وعلى تمتع أهل السنة بالرأي الحر ثانيا في هذه الفترة، وكان علي رأسهم إمامنا النسفي، وهنا نأتي إلى بيان الملامح الثقافية للقرن الخامس.

---

(١) راجع المصدر السابق جـ ١٢ ص١٤٠.
(٢) راجع الكامل لابن الأثير جـ ٨ ص٣٨.
(٣) راجع التمهيد للنسفي مخطوطة بدار الكتب ٢٢٩٩١ لوحة ١ توحيد.

الملامح الثقافية لعصر النسفي:

عرفنا أن أبا المعين ميمون النسفي ولد وعاش في القرن الخامس وبداية القرن السادس الهجريين.

وإذا كانت الحياة من الناحيتين السياسية والدينية قد حفلت ببعض الاضطرابات، فعلى خلاف هذا تماما كان الوضع بالنسبة للناحية الثقافية.

فمن المعروف أن حكام الدولة العباسية كان من دأبهم تشجيع العلم والعلماء، ولقد سار على نفس المنوال حكام الدويلات التي انقسمت عن الحكم العباسي بعد ضعفه، بل أَرْبَوا عليهم، حيث آووا العلماء وشجعوهم، ولعلنا نذكر صورا مبسطة يتبين منها الملامح الثقافية لعصر النسفي.

فإذا كانت بدايتنا بالعلوم الكلامية نجد أن القرن الخامس الهجري قد حفل بالكثير من الاتجاهات الكلامية، فهناك الأشاعرة، والمعتزلة، والماتريدية، والخوارج، والشيعة، والجبرية، والقدرية، والكرامية، كل يعمل جاهدا على نصرة ما يعتقده بإقامة الأدلة عليه، وبإبطال رأي خصمه، وأحسب أن الحقيقة لا تظهر جلية إلا من خلال تصارع الآراء، وأحسب أيضا أن بيئة مثل هذه تتصارع فيها الاتجاهات الكلامية تخرج الكثيرين من الأفذاذ، **منهم على سبيل المثال:** القاضي عبد الجبار[١] المتوفى سنة ٤١٥هـ، وكان إمام الاعتزال في زمانه، وقدم للمكتبة الكلامية العديد من المؤلفات منها موسوعته الشهيرة في علم الكلام – **المغني وكتاب شرح الأصول الخمسة**، ومنهم عبد السلام بن يوسف القزويني المتوفى سنة ٤٨٢هـ[٢]، وكان من كبار رجال الاعتزال، أمد تلاميذه بتفسير كبير يقع كما قيل في سبعمائة مجلد. ومنهم أبو إسحاق الأَسفراييني الأشعري المذهب والمتوفى سنة ٤١٨هـ[٣]، وأبو منصور بن أيوب المتوفى سنة ٤٢١هـ[٤].

---

(١) راجع طبقات الشافعية للسبكي جـ٣ ص ٢١٩م الحسينية بمصر – أولى سنة ١٣٢٤هـ.
(٢) راجع المصدر السابق ص ٢٣٠.
(٣) راجع وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ١ ص٦ طبعة القاهرة ١٣١٠هـ.
(٤) راجع تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص ٢٤٩ التوفيق بدمشق ١٣٤٧هـ.

وعبد القاهر بن طاهر البغدادي صاحب **أصول الدين، والفَرْق بين الفِرَق**. والمتوفى سنة ٤٢٩هـ[١]، وأبو بكر البيهقي المتوفى سنة ٤٥٨هـ[٢]، وإمام الحرمين الجويني صاحب **الشامل في أصول الدين، الإرشاد**، والمتوفى سنة ٤٧٨هـ[٣]. ومنهم الحسين بن خضر النسفي المتوفى سنة ٤٢٤هـ[٤]. ومنهم صاحب **العقائد النسفية** عمر نجم الدين النسفي المولود سنة ٤٦١هـ[٥].

ومنهم بل وعلى رأسهم جميعا الشخصية الجامعة في عمق بين علم الكلام والتصوف والفلسفة أبو حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ[٦]. صاحب كتاب **الاقتصاد في الاعتقاد، المنقذ من الضلال، وتهافت الفلاسفة**، وغيرها.

وفي جانب الفلسفة تربعت في هذا العصر شخصية فلسفية **تعرضت لمختلف المسائل**، وحرصت على إمداد العقول بالزاد الفلسفي العميق في **الإشارات والتنبيهات، والنجاة**، وغير ذلك، وهو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا المتوفى سنة ٤٢٨هـ[٧] وعمر الخيام المتوفى سنة ٥١٥هـ[٨]، وقد قدم للمكتبة الفلسفية مختصرا في الطبيعيات، ورسالة في الوجود، وغيرها.

أما في التصوف فخير من برع في هذا العصر هو الإمام أبو القاسم القشيري المتوفى سنة ٤٦٥هـ[٩]. صاحب **الرسالة القشيرية** التي كان من أهم أهداف تأليفها الدفاع عن أهل السنة والجماعة.

---

(١) راجع طبقات الشافعية للسبكي جـ ٣ ص ٢٣٨.
(٢) راجع المصدر السابق ص ٣، ٤.
(٣) راجع طبقات الشافعية جـ ٣ ص٢٤٩.
(٤) الأعلام للزركلي جـ ٢ ص ٢٥٥ الطبعة الثانية.
(٥) المصدر السابق جـ ٥ ص ٢٢٢.
(٦) شذرات الذهب لابن العماد جـ ٤ ص١٠.
(٧) تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي ص ٥٢ وطبقات الحنفية لابن كمال باشا لوحة رقم ٢٥٩.
(٨) الأعلام للزركلي جـ ٥ ص ١٩٤.
(٩) شذرات الذهب لابن العماد جـ ٣ ص ٣١٩.

وممن عاش في هذا العصر أيضا أبو علي الحسن بن علي الدقاق، وأبو عبد الرحمن السلمي، وأبو العباس القصار.

ولا شك أن نظرة متأنية في فكر من تعرضنا لذكر أسمائهم تعطينا دلالة واضحة على أن القرن الخامس الهجري كان حافلا بالعمق الكلامي، والفلسفي والتصوفي، فإذا أضفنا إلى ذلك عقلية ناضجة، متطلعة دائما، محبة للعلم نهمة في البحث عنه، وهي عقلية أبي المعين ميمون النسفي خرجنا بنتيجة مؤداها أن تعمق النسفي في مؤلفاته وخاصة "**تبصرة الأدلة**" لم ينشأ من فراغ، وإنما نشأ من تصارع فكره مع أفكار من عاصرهم، ومن سبقوه، ويتضح هذا جليا في "**تبصرة الأدلة**" حيث يعرض بأمانة كل آراء المخالفين ويشرحها ثم يرد على ما يوجه إليها من اعتراضات، ثم يأتي عليها كدأبه مبينا أدلته في إظهار الحق، معتمدا على العقل، ومستهديا أولا وأخرا بالنقل من القرآن والسنة.

مؤلفات أبي المعين والمصادر التي تحدثت عنها ومكان وجودها:

١ - **تبصرة الأدلة** - وسنتحدث عنها بالتفصيل فيما بعد.

٢ - **التمهيد لقواعد التوحيد** - وقد ذكر في **التبصرة والجواهر المضيئة** وكتاب **أعلام الأخبار**، **والفوائد البهية**، **وكشف الظنون**، **وهدية العارفين**، **والإعلام ومعجم المؤلفين**، والفهارس العامة للمكتبات.

وتوجد له نسختان بمعهد المخطوطات رقم ٧٤، ٧٥، وهما مصورتان عن استانبول، وثلاث نسخ بدار الكتب رقم ٢٢٩٩١، ٤١، ١٧٢ علم كلام، كما توجد أربع نسخ باستانبول الأولى رقم ١٨٦٦/ ١ أحمد الثالث، والثانية رقم ٢٦٨ جامعة استانبول، والثالثة ٧٢٢ الحميدية، والرابعة ١٢٢١ عاطف أفندي.

٣ - **بحر الكلام** ـ وقد ذكر في **كشف الظنون**، **وهدية العارفين**، **والأعلام ومعجم المؤلفين**، وتوجد له ثلاث نسخ بالأزهر الأولى مخطوطة

رقم ١٣٤٢ ــ أتراك والنسختان الباقيتان **طبعت الأولى** بتاريخ ١٣٢٩ بمصر، والثانية بتاريخ ١٣٤٠ بمصر كذلك يوجد بحر الكلام بمكتبات استانبول تحت رقم ١٩٨٢ ولي الدين ونسخة ثانية رقم ١٩٨٣، ونسخة ثالثة رقم ٥٨٤ سليم أغا توحيد[١].

٤ – تَصَيُّد القواعد في علم العقائد ــ وقد ذكر في **تبصرة الأدلة** ــ وتوجد نسختان له: الأولى رقم ٢٦٨ بجامعة استانبول، والثانية ميكروفيلم رقم ٦٩ بمعهد المخطوطات التابع لجامعة الدول العربية.

٥ – **مناهج الأئمة في الفروع** ــ وقد ذكر في كتاب **أعلام الأخبار، والفوائد البهية، وإيضاح المكنون، وهدية العارفين، والأعلام، ومعجم المؤلفين**، ويوجد تحت اسم مناهج الاقتداء بالأئمة المهتدين باستانبول مكتبة لا له لي رقم ١١٤٧ توحيد.

٦ – **الإفساد لخدع أهل الإلحاد**، وقد ذكر في تبصرة الأدلة، ولم نهتد إليه.

٧ – **إيضاح الحجة في كون العقل حجة**، وقد ذكر في **تبصرة الأدلة، وإيضاح المكنون، وهدية العارفين** ــ ولم نهتد إلى مكان وجوده.

٨ – **شرح الجامع الكبير** ــ وقد ذكر في كتاب **أعلام الأخبار، والفوائد البهية وكشف الظنون، وهدية العارفين، والأعلام، ومعجم المؤلفين**، ولم نهتد إلى مكان وجوده[٢].

---

(١) ويوجد لبحر الكلام للنسفي شرح باسم غاية المرام في شرح بحر الكلام لنور الدين المقدسي الحنفي، وهو مخطوط بالأزهر رقم ٣٢٦ توحيد.

(٢) هذا وقد نسب الزركلي في كتابه الأعلام لأبي المعين النسفي كتاب العالم والمتعلم، والحقيقة أن الكتاب ليس لأبي المعين وإنما هو لأبي حنيفة ودور أبي المعين فيه هو مجرد الرواية. وكذلك نسب إليه البياضي في إشارات المرام والزركلي في الأعلام كتابا باسم العمدة في أصول الدين وقد وجدت الكتاب لعبد الله النسفي المتوفى سنة ٧٢٠هـ وليس لأبي

التحقق من نسبة التبصرة إلى أبي المعين:

بدايةً يكون السؤال الذي يطرح هل حقيقةً خلَّف أبو المعين ميمون النسفي مؤلفا باسم **تبصرة الأدلة أو التبصرة**؟

وللإجابة أخذنا جادين ننقب فيما وقع تحت أيدينا من مؤلفات النسفي، وغيره، وفي كتب التراجم، وفهارس المكتبات، وقد توصلنا بالاستقراء إلى ما يلي: —

أولا: تعود النسفي في بعض مسائله أن يحيل إلى كتاب أو أكثر من كتبه ولهذا وجدناه يُحِسُّ بالإيجاز في كتابه **التمهيد**، فيقول في أكثر من موضوع: إن هذه المسألة فيها كلام كثير ودلائل جمة ذكرت بعضها في كتاب **تبصرة الأدلة**[1].

لكن التداعي يواجهنا بسؤال وهو: ما المخرج؟ ألا يحتمل أن يكون هناك ناحل ناجح هو الذي قال ذلك فأوقعنا في الخطأ.

ولكي نجيب ليس أمامنا إلا استقراء المباحث الكلامية التي ذكرت في كلا الكتابين، ولقد قمت بذلك فاتضح لي أن روح ـ النسفي وراء كل مبحث بل كل جملة في كلا الكتابين، ووجدت أن كتاب.. **التمهيد** ما هو إلا تلخيص لبعض مباحث **التبصرة** قام به النسفي استجابة لمطلب كما يقول ـ فقد طلب مني من أزمع ارتقائه إلى أسنى درجة الإمارة، والسياسة أن أكتب له عقيدة من سلف من مشائخ أهل السنة والجماعة وأبين ما كانوا عليه من المذاهب في علم التوحيد... فرأيت الأصوب في

=

المعين النسفي والكتاب تحت رقم ٧١١ عقائد تيمور ورقم ٣٧٨٣٠ ب عقائد بدار الكتب وهو مخطوط صغير يبدو من مواضيعه أنه تلخيص لتبصرة الأدلة. وقد روي أبو المعين النسفي عن أبي حنيفة رضي الله عنهما بالإضافة إلى كتاب العالم والمتعلم، كتاب الفقه الأبسط ورسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي عالم البصرة. وقد قام مشكورا الشيخ محمد زاهد الكوثري بتحقيق الثلاثة، وقامت مطبعة الأنوار بالقاهرة بطبعهم سنة ١٣٦٨هـ.

(١) راجع التمهيد للنسفي مخطوط رقم ٢٢٩٩١ علم كلام بدار الكتب لوحة ١٣ و، ١٥ ظ، ١٦ ظ، ٣٢ ظ، ٣٣و، ظ.

التدبير، والأوجب في الرأي أن أذكر في كل مسألة ما يحتاج إلى ذكره[١].

ثانيا: ورد ذكر كتاب تبصرة الأدلة صراحة في كل الكتب التي عرفت بالنسفي حتى إن بعضها كان يعرفه بصاحب **تبصرة الأدلة أو التبصرة** كما يتضح ذلك من عرض موجز لبعض هذه الكتب.

فقد **ذكره القرشي المتوفى** سنة ٧٧٥هـ في **الجواهر المضيئة** بالإمام الزاهد مصنف التمهيد وتبصرة الأدلة، وفي نفس المرجع يعرفه بصاحب **التبصرة**، ويعلق الشارح محمد شريف الدين الحنفي بالهامش قائلا: ــ

تبصرة الأدلة: هو مجلد ضخم للشيخ الإمام أبي المعين... جاء كتابا مفيدا إلى الغاية، ومن نظر فيه علم أن **متن العقائد** لعمر النسفي كالفهرس لهذا الكتاب[٢].

أما ابن قطلوبغا المتوفى سنة ٨٧٩هـ فذكره ــ بأبي المعين صاحب **التبصرة**[٣].

ويذكره محمود بن سليمان الكفوي المتوفى سنة ٩٩٠هـ بــ ــ صاحب **تبصرة الأدلة**[٤] ــ ويقول حاجي خليفة المتوفى سنة ١٠٦٧هـ ــ إن **تبصرة الأدلة** في الكلام مجلد ضخم للشيخ الإمام أبي المعين... أوله أحمد الله على مننه... جمع فيه ما جل من الدلائل في المسائل الاعتقادية، وبين ما كان عليه مشايخ أهل السنة وأبطل مذاهب خصومهم فجاء كتابا مفيدا إلى الغاية، ومن نظر فيه علم أن **متن العقائد** لعمر النسفي كالفهرس لهذا الكتاب[٥].

---

(١) راجع التمهيد للنسفي لوحة ١.

(٢) الجواهر المضيئة للقرشي جـ ٢ ص ١٨٩، ص ٢٦٧.

(٣) تاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٧٨.

(٤) راجع كتاب أعلام الأخبار للكفوي لوحة ١٩٥، ١٩٦.

(٥) كشف الظنون ص ٣٣٧ ويلاحظ أن العبارة الأخيرة نقلها حاجي خليفة من شرح الجواهر المضيئة وهي للشارح محمد شريف الدين الحنفي كما ذكرنا سابقا.

ويعرفه اللكنوي المتوفى سنة ١٣٠٤هـ بـ صاحب كتاب **تبصرة الأدلة وتمهيد قواعد التوحيد**(١).

أما البغدادي صاحب **هدية العارفين** المتوفى سنة ١٣٣٩هـ فيذكر أن - من تصانيف النسفي **تبصرة الأدلة** في علم الكلام مجلد كبير(٢).

ويقول الزركلي وكحالة: إن من تصانيف النسفي **تبصرة الأدلة**(٣).

فإذا ما أضفنا إلى ذلك الإحالات التي يقوم بها كمال بن الهمام في **المسايرة**، والبياضي في **إشارات المرام**، وشيخ زاده في **نظم الفرائد** إلى كتاب تبصرة الأدلة خرجنا بنتيجة تؤكد لنا أن أبا المعين النسفي صنف **تبصرة الأدلة**، وهو الذي سماه بهذا الاسم، وأنه من أوثق الكتب المنسوبة إليه.

فإذا حاولنا أن نشك في كل المصادر التي ترجمت لأبي المعين النسفي على أساس أن كل مصدر يأخذ عن سابقه، وجدنا أمامنا دعامة قوية توصلنا لليقين، وتؤكد لنا أن الأحناف كانوا أوفياء في توصيل كتاب **التبصرة** أو **تبصرة الأدلة** إلينا، **وهذه الدعامة** اتصال سند الرواية بأبي المعين، فقد وجدنا كتاب **التبصرة** مُصَدَّرًا في المخطوطة "**ط**"، والمخطوطة "**ز**" بأسماء الرواة ابتداء من ابن الهمام وانتهاء بأبي المعين، وللتأكد قمنا بالتعرف عليهم ونعرض لذلك باختصار.

يطالعنا أول السند ابن الهمام، وهو محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد كمال الدين، الشهير بابن الهمام السكندري(٤) المتوفى سنة ٨٦١هـ، وهو عالم جليل وإمام في البحث من مؤلفاته **التحرير في الأصول**، وكتاب **المسايرة في علم الكلام**، وقد

---

(١) الفوائد البهية للكنوي ص ٢١٦.
(٢) هدية العارفين جـ ٢ ص ٤٨٧.
(٣) الأعلام جـ ٨ ص ٣٠١، ومعجم المؤلفين لكحالة جـ ١٣ ص ٦٦.
(٤) راجع الفوائد البهية للكنوي ص ١٨٠.

تفقه على سراج الدين المعروف بقارئ **الهداية**.

وسراج الدين هذا هو الثاني في سند الرواة، وهو عمر بن علي بن فارس الكناني[١]، فقيه حنفي من أهل الحسينية بالقاهرة انتهت إليه رياسة الأحناف في زمنه، وقد تلقى العلم على علاء الدين السيرافي، وقرأ عليه **الهداية**.

وعلاء الدين السيرافي[٢] هو الثالث في السند توفى سنة ٧٩٠هـ، وأخذ العلم عن جلال الدين الكرلاني.

الرابع من رواة **تبصرة الأدلة**، وهو السيد جلال الدين بن شمس الدين الخوارزمي الكرلاني[٣] شارح **الهداية** عالم فاضل، أخذ العلم عن عبد العزيز البخاري.

والأخير هو الخامس في سند الرواة.

وهو علاء الدين عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري[٤]، وهو إمام في الفقه، والأصول وله كشف البزدوي، **وشرح أصول الفقه**، وشرح على الهداية، أخذ العلم عن عمه محمد المرغيناني، وحافظ الدين الكبير.

وحافظ الدين الكبير هو السادس في السند، وهو محمد بن محمد بن نصر[٥] الإمام حافظ الدين توفى سنة ٦٩٣هـ، وقد كان إماما زاهدا متقيا جامعا لأنواع العلوم، تفقه على شمس الأئمة محمد بن عبد الستار الكردي[٦]، وهو السابع في السند متصلا من رواة التبصرة، وقد نعت بشمس الدين. يقول صاحب **الجواهر المضيئة**: إنه أستاذ الأئمة على الإطلاق رحل إلى ما وراء النهر، وتفقه بسمرقند

---

(١) الأعلام للزركلي جـ ٥ ص٢١٩.
(٢) الفوائد البهية للكنوي ص ١٤٤.
(٣) المصدر السابق ص ٥٨.
(٤) الجواهر المضيئة للقرشي جـ ١ ص ٣١٧.
(٥) الجواهر المضيئة جـ ٢ ص ١٢١.
(٦) الجواهر المضيئة جـ ٣ ص ٨٢.

على شيخ الإسلام المرغيناني صاحب **الهداية** وبرع في معرفة المذهب، وإحياء علم الأصول، والفقه توفى سنة ٦٤٢هـ.

والمرغيناني هو الثامن في السند متصلا من رواة **التبصرة**، واسمه برهان الدين أبو الحسن على بي أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني[١]، كان إماما فقيها جامعا للعلوم، من تصانيفه **المنتقى، ونشر المذهب، والهداية**. وتفقه على مشاهير الأئمة مثل نجم الدين عمر النسفي، وضياء الدين محمد بن الحسين. والأخير هو التاسع في السند.

واسمه ضياء الدين محمد بن الحسين بن ناصر اليرسوخي[٢]، وقد تفقه على علاء الدين السمرقندي.

وعلاء الدين السمرقندي هو تلميذ أبي المعين النسفي، وهو أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي[٣]. تفقه على الإمام أبي المعين النسفي بل هو أوثق تلاميذ أبي المعين، ومن مؤلفاته **ميزان الأصول في نتائج العقول**.

وأحسب أن اتصال سند الرواة بدءًا بعلاء الدين السمرقندي، وانتهاءً بكمال الدين بن الهمام يؤكد لنا أن التبصرة كتاب وثيق الصلة بمؤلفه أبي المعين.

مكانة التبصرة بين كتب النسفي:

إذا ما حاولنا بعد ذلك أن نبين ترتيب **التبصرة** بين مؤلفات النسفي الأخرى. وجدنا أنفسنا أمام ثلاثة كتب يفردها النسفي بمسائل محددة ويحيل إليها في كتاب **التبصرة** وهي: كتاب **الإفساد لخدع أهل الإلحاد**، وكتاب **تصيد القواعد في علم الكلام**، وكتاب **إيضاح المحجة**، ويعني هذا أن الكتب المذكورة صنفت قبل التبصرة[٤].

---

(١) الفوائد البهية ص ١٤١.
(٢) الجواهر المضيئة جـ ٢ ص٥١.
(٣) المصدر السابق جـ ٢ ص ٢٤٣.
(٤) يقول أبو المعين في التبصرة ص ٨٨٥: وقد بينا بطلان القول بعصمة الإمام في كتابنا المصنف في الرد على الباطنية المترجم كتاب الإفساد لخدع أهل الإلحاد.

أما **التمهيد، وبحر الكلام** فيبدو للمتأمل فيهما أنهما مختصران لبعض المسائل التي تحدث عنها النسفي في موسوعته "**التبصرة**"، ومن المرجح أنهما كتبا بعد التبصرة، لإفهام الناس عقيدة أهل السنة والجماعة باختصار، ومما يؤكد ذلك أن النسفي في **التمهيد** كثيرا ما كان يحيل إلى **التبصرة** كما أشرنا قبل ذلك(١).

وكذا في **بحر الكلام**، ويظهر للمتأمل فيه أنه مختصر لبعض مسائل **التبصرة**(٢).

أما باقي الكتب المنسوبة إلى أبي المعين التي سبق الإشارة إليها فهي في الفروع، ولسنا في حاجة إلى وضعها في ترتيب خاص بالنسبة **للتبصرة**.

ونخلص من هذا أن تبصرة الأدلة من أوثق الكتب التي كتبها أبو المعين النسفي، وأشملها للمباحث الكلامية وأضخمها حجما.

أما باقي كتبه فهي تلخيصات لبعض ما تناوله كتاب **التبصرة**.

تبصرة الأدلة(٣)

تسميته وقيمته

معلوم أن مؤلف أي كتاب في أيِ علم من العلوم لكي يكون صادقا مع نفسه ومع من يكتب لهم، عليه أن يتخير لمؤلَّفه الاسم الذي يطابق المسمى.

وبهذا المفهوم: كان النسفي صادقا مع نفسه، ومع من كتب لهم حينما سمى كتابه ــ **تبصرة الأدلة** ــ فالكتاب موسوعة كلامية ضخمة لا تمثل فكر الماتريدية فحسب، بل تقدم بأمانة وصدق الكثير من فكر وأدلة كل الذين شغلوا أنفسهم بالدفاع

---

(١) راجع التمهيد للنسفي اللوحات ١٣و، ١٥ ظ، ١٦ ظ، ٣٢ ظ، ٣٣ ظ ــ مخطوط رقم ٢٢٩٩١ علم كلام بدار الكتب.

(٢) بحر الكلام للنسفى ص ١٥ ــ ١٦ ــ ٢٨ ــ ٢٩ ــ ٤٠ ــ ٦١ ــ ٦٣ طبعة القاهرة سنة ١٣٢٩هـ.

(٣) في القاموس ــ بصر بمعنى علم، والتبصر بمعنى التأمل والتعرف، والتبصير والتبصرة بمعنى التعريف والإيضاح، والأدلة جمع دليل، والدليل هو الهادي والمرشد والكاشف.
راجع: لسان العرب ومختار الصحاح والمصباح المنير.

عن العقيدة أو تحدثوا فيها إيجابا أو سلبا مثل: الأشاعرة، والمعتزلة، والكلابية، والجهمية، والقدرية، والخوارج، والشيعة، واليهود، والنصارى.

والنسفي حينما يقدم أدلة من يسميهم خصوما لا يحاول أبدا أن يبتر الدليل بل يلَزم نفسه في كثير من الأحايين بعرض دليل خصمه كما هو موجود في كتبهم ملتزما الحرفية أحيانا في النقل، والمعنى أحيانا أخرى. ليس هذا فحسب بل يشرح الدليل بفكر ولسان خصمه كما فعل معاصره الغزالي فتحسبه معتزليا في عرض أقوال المعتزلة، أشعريا كذلك مع الأشاعرة، خارجيا كذلك مع الخوارج، ويبحث ويوضح كل الاعتراضات التي يمكن أن توجه لأدلتهم، ويرد عليها بلسانهم، فإذا ما حسبته قد أسلم القياد لهم، انبري ليقدم صورة نيرة ومشرقة للفكر الإسلامي، هادما أدلة خصمه بالعقل والنقل، مستخدما جل مناهج المشتغلين بعلم الكلام، مبينا أدلته، شارحا لها، ومظهرا لكل الاعتراضات والنقوض التي توجه إليها ثم رادا بالعقل والنقل على أي اعتراض.

النسفي إذًا يقدم الأدلة التي ترشد وتكشف، ترشد إلى الحقيقة، وتكشف عن جوانب الوهاء في أدلة الخصوم، وهو في هذا الجانب لا ينطلق من فراغ، وإنما ينطلق من علم شامل وكامل بما يقوله خصمه، معتمدا على عقيدة راسخة، وخلفية ثقافية متينة.

ولعل هذا ما عناه النسفي بتسميته لكتابه ــ **تبصرة الأدلة** ــ فهو عن تأمل وروية وعلم، يختبر الأدلة ليكشف عن الحقيقة، ويهدي إلى الصواب، وليوضح ما يرتكز عليه أهل السنة والجماعة، وخاصة الماتريدية التي ينتسب إليها.

تبصرة الأدلة

أولا: بعض المصادر التي تحدثت عنه:

١ - **الجوهر المضيئة** للقرشي ــ **الفوائد البهية** للكنوي ــ **تاج التراجم** لابن قطلوبغا ــ **كتائب أعلام الأخيار** للكفوي ــ **كشف الظنون** لحاجي خليفة ــ **هدية العارفين** للبغدادي ــ **المسايرة** لابن الهمام ــ **إشارات المرام** للبياضي ــ

نظم **الفرائد** لشيخ زاده ــ **الكفاية من البداية في الهداية** للصابوني ــ **التمهيد** لأبي المعين النسفي ــ **الأعلام** للزركلي ــ **معجم المؤلفين** لكحالة ــ **العقائد النسفية** لعمر نجم الدين النسفي ــ **شرح المقاصد** لسعد الدين التفتازاني.

٢ – فهارس مكتبة البلدية بالإسكندرية ــ فهارس معهد المخطوطات التابع لجامعة الدول العربية ــ فهارس دار الكتب المصرية ــ مكتبة طلعت الملحقة بدار الكتب ــ فهارس المكتبة الأزهرية ــ فهارس استانبول.

ثانيا: مكان وجود نسخ تبصرة الأدلة، وتاريخ كل منها ورقمها:

١- مكتبة نور عثمانية باستانبول تحت رقم ٢٠٩٧ علم كلام.

٢- المكتبة العمومية باستانبول تحت رقم ٣٠٦٣ علم كلام.

وهذان المخطوطان حاولت بالطرق الرسمية، والاتصالات الشخصية تصويرهما أو معرفة تاريخ كتابة أي منهما فلم أتمكن.

٣- مكتبة بلدية الإسكندرية تحت رقم ٧٧٩ بـــ وتاريخ نسخها سنة ٦٥٩هـ توحيد.

٤- معهد المخطوطات تحت رقم ٥٧ علم كلام ميكروفيلم لنسخة البلدية، وقد قمت بقراءة نسخة البلدية ومقارنتها بالميكروفيلم المأخوذ لها، وبعد التأكد من مطابقتهما طلبت تصويرها وقام المعهد بتصويرها لي.

٥- مكتبة طلعت تحت رقم ٥٦٤ علم الكلام وتاريخ نسخها سنة ١١١٩هـ.

٦- مكتبة دار الكتب تحت رقم ٤٢ علم الكلام وهي مجهولة التاريخ.

٧- المكتبة الأزهرية تحت رقم ٣٠١ توحيد وتاريخ نسخها سنة ١١٢٩هـ.

٨- مكتبة دار الكتب نسخة ثانية تحت رقم ١٠م توحيد وتاريخ نسخها سنة ١١٣٦هـ.

٩- المكتبة الأزهرية نسخة ثانية تحت رقم ٤٢٠٨ توحيد وتاريخ نسخها سنة ١٣٦٧هـ.

ثالثا: وصف لمخطوطات التبصرة:

لما كانت المخطوطة الموجودة ببلدية الإسكندرية والتي قام المعهد بتصويرها لي هي أقدم المخطوطات التي وقعت تحت يدي تاريخيا، وأصحها، فقد اعتبرتها أصلا ورمزت لها بالحرف "ب"، يليها في الترتيب التاريخي والصحة نسخة طلعت وقد رمزت لها بالحرف "ط"، فنسخة دار الكتب المجهول تاريخ نسخها، والتي هي قريبة الشبه بالأصل وقد رمزت لها بالحرف "د"، فنسخة الأزهر الأولى، وقد رمزت لها بالحرف "ز".

أما النسختان ١٠م بدار الكتب، ٤٢٠٨ بالمكتبة الأزهرية فقد كان رجوعي إليهما للتأكد والاستيضاح، ولهذا فقد اعتبرتهما نسختين ثانويتين، وقد دفعني لذلك حداثة نسخهما أولا، وثانيا الشبه القوي بين النسخة ط ــ و ١٠م، ومن ناحية أخرى فقد نص ناسخ النسخة الثانية، بالأزهر على نقلها من النسخة ٣٠١ بالأزهر، وعلى هذا فإن النسخ التي اعتمدت عليها اعتمادا كاملا هي ب، ط، د، ز.

لما كان الأصل "ب" عبارة عن مجموعة من اللوحات بدأت بكلام النسفي مباشرة ولم يوضع بها فهارس وكذلك كانت نهايتها. بينما زودت النسختان ط، ز بفهارس من وضع الناسخين، فقد اعتبرت الفهارس خارجة عن المخطوط وابتدأت في الرمز بمثل ما ابتدأ النسفي في النسخة الأصلية، كما هو مبين في التحقيق.

١- المخطوط "ب" تحت رقم ٧٧٩ ب ميكروفيلم رقم ٥٧ علم كلام ورقم التصوير ف ٢٥٥ من ١٤٧ وقد تم نسخها في بخاري في يوم السبت التاسع من شهر ذي الحجة سنة ٦٥٩هـ وناسخها هو محمد بن الحسن بن الحسين، والمخطوطة من القطع الكبير، وتقع في ٢٠٥ لوحة وعدد كراساتها ٢١ كراسة، كل كراسة، تقع في ١٠ لوحات ماعدا الأخيرة فهي ٥ لوحات فقط وقياس اللوحة ١٩× ٣٠سم وعدد أسطر كل قسم من اللوحة ٢٩ سطرا، وتتراوح كلمات السطر

الواحد بين ٢٠، ٢٢ كلمة، وقد كتبت بخط دقيق جدا، يدفع قارئه إلى المعاناة الشديدة، وكثيرا ما كان الناسخ يتغاضى عن وضع النقط، أو يكتفي بنقطة واحدة لتدل على الباء أو الياء أو النون أو التاء أو الثاء، وكذا الفاء أو القاف على سبيل المثال ــ ثم نعول بكن وجود النكوبن ــ "لعل" ببطلانها نعول باطل، أقاويل، تائث، لسفيد، الحامعوب، السح ــ كذا كان يسهل الهمزات دائما فيكتب مثلا ــ أسولة بدلا من أسئلة ــ وأشيا بدلا من أشياء، وكان يقوم باختصار بعض الكلمات مثل ــــ م أي ممنوع، ح أي حينئذ، رح أي رحمة الله، وممت أي ممتنع، الظ أي الظاهرة، لا يخ أي لا يخلوه وغير ذلك.

وقد كان يسهو أثناء النقل فيضع ما نسيه في الهامش مذيلة بكلمة "صح". وبالنسخة رطوبة في بعض اللوحات أثرت لدرجة طمس الكثير من الكلمات، وقد أثبتها بمعرفة السياق، وبقية النسخ الأخرى، أما بالنسبة للسقط فهو قليل، وقد أشرت إليه في موضعه واضعا الساقط في مكانه بين قوسين ومشيرا إليه بالهامش.

هذا وأثناء المقارنة وجدت اضطرابا في ترتيب أقسام بعض اللوحات فمثلا اللوحات ٧٠، ٧١، ٧٢ بعد أن ينتهي من وجه اللوحة ٧٠ ينتقل إلى ظهر ٧١، وقد استمر الاضطراب في ترتيب وجهي كل لوحة من اللوحات الثلاث، وكذا انتقل من وجه اللوحة ٧٧ إلى ظهر اللوحة ١٠٦، ومن وجه اللوحة ٨٤ إلى ظهر اللوحة ٨٥ وبعد أن انتهى من وجه ٨٥ عاد إلى ظهر ٨٤، وبعد أن انتهى من وجه اللوحة ٩٦ عاد إلى ظهر اللوحة ٧٧، وبعد أن انتهى من وجه اللوحات ١٠٦ عاد إلى ظهر ٩٦.

وقد تبين لي بمقارنة النسخ الأخرى، وبمعونة السياق أن هذا الاضطراب يرجع إلى التصوير وأن الأصل ببلدية الإسكندرية خال من هذه الاضطرابات وقد أبلغت المسئولين بالمعهد بذلك، وقمت أنا بترتيب اللوحات في المصوَّر الذي تحت يدي، وقد أشرت إلى ذلك في موضعه من التحقيق.

هذا وقد ختمت المخطوطة بهذه العبارة ــ يتملكه العبد الفقير إلى الله أبو بكر أغا وتم الفراغ من تسويد هذه النسخة المباركة المأمونة، المقبولة في يوم السبت التاسع من شهر ذي الحجة ساعة انفجار الصبح سنة تسع وخمسين وستمائة في بلدة بخاري.... على يدي العبد الضعيف... محمد بن الحسن بن الحسين غفر الله له ولوالديه.

٢- مخطوطة "طلعت" والتي رمزت لها بالحرف "ط" تحت رقم ٥٦٤ علم الكلام وقد انتهى من نسخها في يوم الأحد من شهر جمادى الآخرة سنة ألف ومائة وتسع عشرة بخط أحمد بن حسن الدهشاوي، وسماع لمحمد بن محمد بن السابق الحنفي، وقد كتبت بقلم معتاد، وتبلغ لوحاتها ٢٥٠ لوحة ومسطرتها ٢٣ سطرا، في حجم كبير، وبأولها فهرس يشمل اللوحة ١، ووجه اللوحة ٢، وقد اعتبرت بدايتها ظهرا اللوحة ٢، وأولها مُحلًّى بمداد من الذهب وباقيها مجدول بالمداد الأحمر، وبها بعض تعليقات في الهامش، وقد اشتركت مع المخطوطة "ز" في كثير من السقط كما هو مبين في التحقيق، وكذا اشتركت معها في وضع الفهارس وفي ذكر سند الرواة عن النسفي.

٣- مخطوطة دار الكتب رقم ٤٢ وقد رمزت لها بالحرف "د" وهي قريبة الشبه بالنسخة "ب" فليس بها فهارس، ويقل فيها السقط ويزداد فيها الإعجام، وتسهيل الهمزات، لكنها ليست منقولة عن "ب" للاعتبارات الآتية:

ه-ما سقط في "ب" لم تشترك معه "د" إلا في القليل وما سها عنه الناسخ في "ب" وذكره في الهامش أحيانا كثيرة يسقط من "د" نهائيا.

والمخطوطة "د" تقع في ٥٢٤ لوحة من القطع المتوسط، وكل قسم من اللوحة يضم ١٩ سطرا بخط واضح جميل، والمخطوطة مجلدة بجلد أفرنكي، مذهب في وسطه، وفي نهايتها وردت هذه العبارة ــ بلغت مقابلته على يد فقير ربه إبراهيم أفندي الحنفي الأزهري عفي عنه ــ، ولقد حاولت التعرف على إبراهيم الحنفي

المذكور لمعرفة تاريخ نسخها فلم أصل إلى شيء، ولهذا فقد اعتبرت هذه النسخة مجهولة التاريخ.

٤- مخطوطة المكتبة الأزهرية ورمزت لها بالحرف "ز"، وتوجد تحت رقم ٣٠١ خاص توحيد، وتقع في ٣٨٣ لوحة، ومقسمة إلى تسع وثلاثين كراسة، كل كراسة بها عشر ورقات إلا الأخيرة فهي ثلاث ورقات فقط، ويشتمل كل قسم في اللوحة على خمسة وعشرين سطرا، والمخطوطة من القطع الكبير، وقد كتبت بخط مقروء إلا أن ناسخها كثيرا ما كان يسهو ولهذا كثر فيها السقط ومقاسها ١٥× ٢١سم وقد اشتركت " ط "، "ز" في سقط بلغ أكثر من لوحة بدأ باللوحة ٦٤ ظهر "ط" بمقابلة اللوحة ٩٥ ظهر "ز" وبدأ في كليهما عند كلمة محددة وانتهى أيضا مما يشير إلى أن النسخة "ز" نقلت عن النسخة "**ط**" أو نقلتا عن نسخة لم تقع تحت يدي.

وقد زودت "ز" بفهرس لمسائل الكتاب بلغ سبع لوحات، وقد كتبت في أول كل كراسة العبارة التالية ــ وقف على طلبة العلم بالأزهر بخزانة الدمنهوري ــ بخط رديء إلا أنه مقروء، وقد وافق الفراغ من كتابة النسخة شهر شوال سنة ألف ومائة وتسع وعشرين هجرية.

٥- المخطوطة رقم ١٠م بدار الكتب، وعدد لوحاتها ٣٨٧ لوحة من الحجم الكبير، وفي ظهر اللوحة واحد فهرس، أما وجهها فقد كتب فيه ما يلي: "كتاب **تبصرة الأدلة** لسيف الحق أبي المعين النسفي في أصول الدين على طريقة الإمام علم الهدى أبي منصور الماتريدي، ويلي ذلك دعاء ثم سند الرواة عن أبي المعين، وبلغ عدد أسطر كل قسم من اللوحات ٢٣ سطرا، وقد وافق الفراغ من كتابتها في اليوم التاسع عشر من رجب سنة ألف ومائة وست وثلاثين هجرية، وناسخها عبد الفتاح جاد المولى أبو الفتح الدلجي.

٦- نسخة الأزهر الثانية تحت رقم ٤٢٠٨ توحيد، وتقع في مجلدين يبلغ عدد لوحات المجلد الأول ٤٠١ لوحة، والمجلد الثاني ٣٤٢ لوحة وهي حديثة جدا حيث كتبها محمد قناوي الموظف السابق بمكتبة الأزهر سنة ١٣٦٧هـ، وهي منقولة عن نسخة الأزهر الأولى، وزاد الناسخ في السقط، وقد بلغ عدد أسطر كل قسم من اللوحات ٢١ سطر وهي مقاس ٢٦سم.

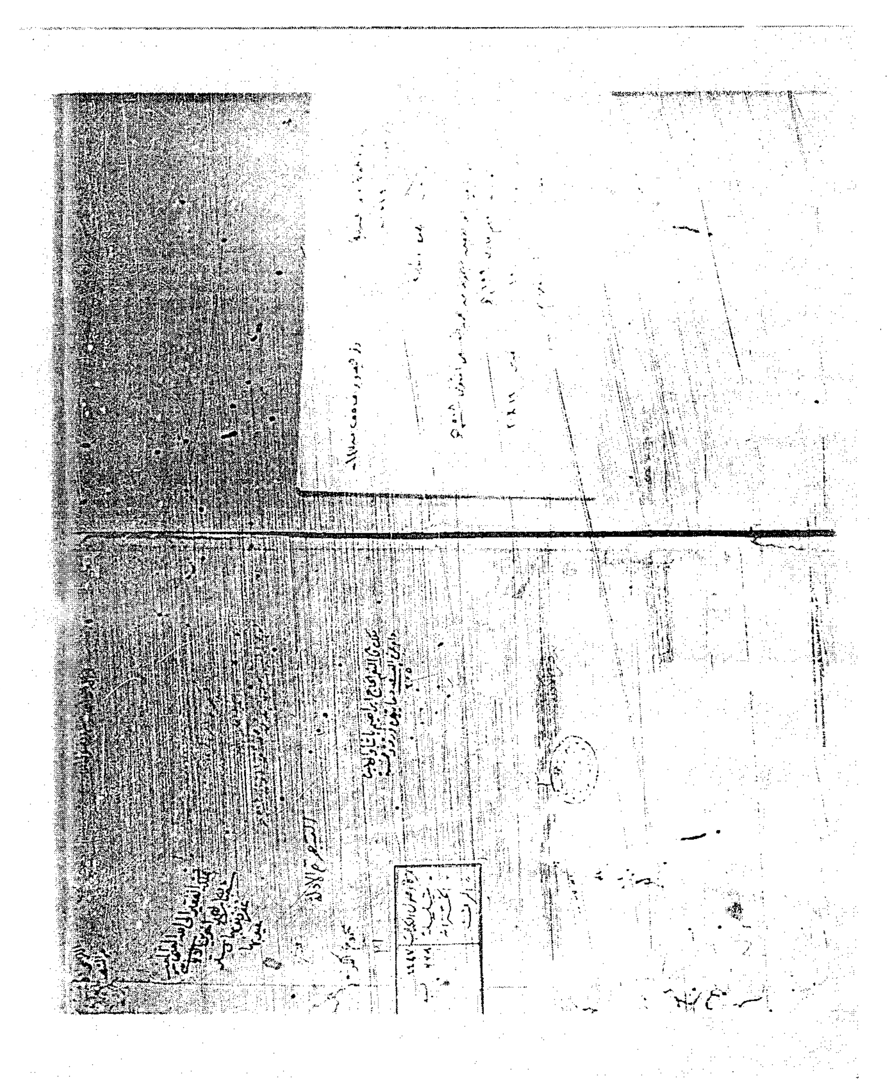
وقد اعتبرت النسختين الأخيرتين ثانويتين، لما أشرت إليه قبل ذلك، وكان الاعتماد الكامل على النسخ "**ب**"، "**ط**"، "**د**"، "**ز**".

صور لمخطوطات كتاب "التبصرة"

وهي سبع صور للمخطوط رقم(٥٧)- توحيد

(٤) صور من الأول، و(٣) صور من آخر المخطوط





الصورة الأولى

الصورة الثانية

بسم الله الرحمن الرحيم

الصورة الثالثة

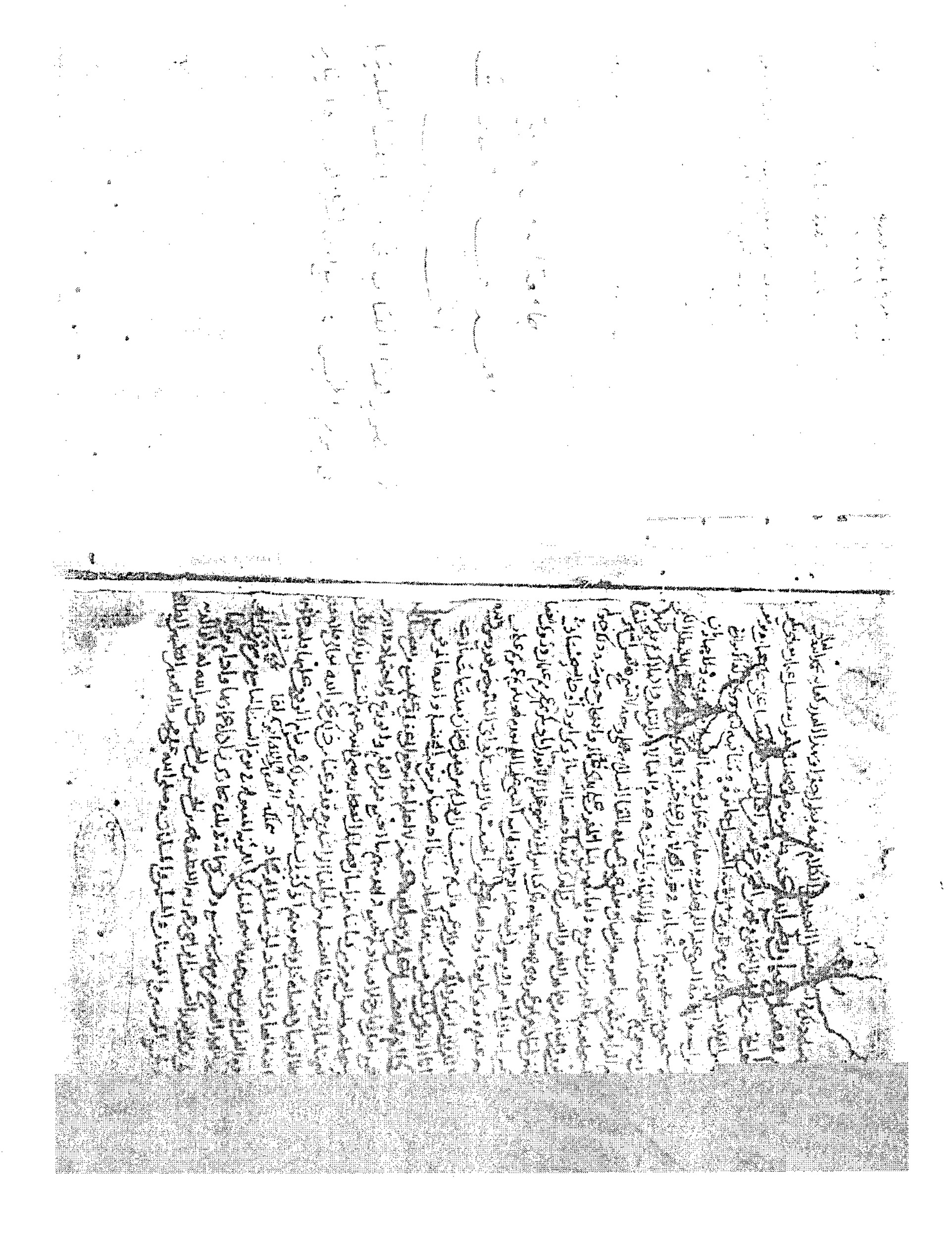


الصورة الرابعة

الصورة الخامسة



الصورة السادسة



الصورة السابعة

منهجي في تحقيق " تبصرة الأدلة"

أولا: لما كانت النسخ التي عثرت عليها لكتاب **تبصرة الأدلة** هي ست نسخ كما أشرت إلى ذلك فقد قمت بترتيبها تاريخيا حسب ما هو مثبت في كل نسخة، وقد تبين لي أن النسخة رقم ١٠ بدار الكتب، والنسخة الثانية بمكتبة الأزهر نسختان كتبتا حديثا ولهذا كان رجوعي إليهما قليلا. أما النسخ الأربعة فترتيبها كالآتي:

١- نسخة بلدية الإسكندرية وقد رمزت لها بالحرف "ب" وقمت بتصويرها باعتبار أنها الأقدم واعتبرتها أصلا.

٢- نسخة "طلعت" وقد رمزت لها بالحرف "ط".

٣- نسخة "دار الكتب" وقد رمزت لها بالحرف "د".

٤- نسخة "الأزهر" وقد رمزت لها بالحرف "ز".

وقد تبين لي أن النسخة "د" قريبة جدا من النسخة "ب"، وكذا النسخة "ز" قريبة جدا من النسخة "ط" وقد أشرت إلى ذلك في التحقيق.

ونظرا لأن النسخة الأصلية "ب" مجموعة من اللوحات فقد جعلت القسم الأول من اللوحة وجها ورمزت له بالحرف ـــ و ـــ.

وجعلت القسم الثاني من اللوحة ظهرا ورمزت له بالحرف ـــ ظ ـــ وكذلك اعتبرت كل ورقة في النسخ الأخرى لوحة مستقلة تتكون من وجه ورمزت له بالحرف ـــ و ـــ وظهر ورمزت له بالحرف ـــ ظ ـــ.

ثانيا: التزمت في الكتابة بقواعد الإملاء المعاصرة، وترتب على هذا وضع النقط التي يغلب تركها في كل النسخ التي اعتمدت عليها، وكذا الهمزات.

ثالثا: التزمت بوضع علامات الترقيم، وتقسيم النص قدر الطاقة إلى فقرات حتى تتيسر قراءته.

رابعا: قمت بوضع عناوين لكثير من فقرات النص حتى يتيسر للقارئ متابعة المؤلف في عرضه لرأيه وآراء الآخرين وقمت بوضعها بين معكوفين دون أي إشارة لكثرتها، أما ما وضعته من عناوين في الأصل فقد حصرتها بين قوسين مشيرا إلى ذلك.

خامسا: قمت بتصحيح الأخطاء الإملائية، والنحوية التي وردت بالنص ولم أشر إلى ذلك إلا في القليل، وكذلك تنظيم الكلمات في أبيات الشعر التي كان بقاؤها على حالها يؤدي إلى الإخلال بالمعنى والوزن.

سادسا: كثيرا ما كان الأصل يضع عبارات بالهامش هي من وضع المؤلف إلا أن الناسخ غفل عنها أثناء النقل، وكنت أتأكد من ذلك بالرجوع إلى النسخ الأخرى فكنت أضمها في مكانها من صلب النص مشيرا إلى ذلك بالهامش، كذلك كنت أضع الجمل أو الكلمات التي تسقط من أي نسخة بين قوسين كبيرين مشيرا إليها بالهامش، وكذا الزيادات التي ترد في بعض النسخ أقوم برفعها مشيرا إلى ذلك.

سابعا: وضعت الآيات القرآنية، بين قوسين منجمين، والأحاديث النبوية بين قوسين مزدوجين، وقمت بتحديد مكان كل آية ذاكرا اسم السورة ورقمها في المصحف ورقم الآية أما بالنسبة للأحاديث النبوية والقدسية فقد قمت بتخريجها معتمدا على الكتب الصحيحة في الحديث مثل: البخاري ومسلم والترمذي وابن ماجة والنسائي وأبي داوود ومسند الإمام أحمد، وأثبت النص بلفظه إذا وجدت النسفي يرويه بالمعنى، وذكرته بالهامش إذا تغيرت صورة المتن مع تغير السند.

ثامنا: وردت عبارات مثل: قال الإمام أبو المعين أو قال الإمام الأجل أبو المعين أو قال أبو المعين النسفي – رحمه الله – في النسخ كلها، وهي من وضع الرواة عن أبي المعين، وقد قمت برفعها إلى الهامش مشيرا إلى ذلك في موضعه ليستقيم السياق.

تاسعا: لم أتدخل في النص إلا بالقدر الذي يضعه في موضعه الصحيح، ولهذا حرصت كل الحرص أن لا أترك أي خطأ في النص القرآني أو الحديث

الشريف أو الشعر أو السياق العام للنص، وأن لا أسجل إلا الصحيح مشيرا إلى الخطأ بالهوامش.

عاشرا: قمت بالمقارنة الدقيقة والمتأنية بين كلام النسفي في **تبصرة الأدلة**، وبين مؤلفاته الأخرى التي وقعت تحت يدي، وكذا مؤلفات أبي حنيفة الكلامية، مثل: **العالم والمتعلم، والفقه الأبسط، والفقه الأكبر**، ورسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتى، وبعض مؤلفات أبي منصور الماتريدي مثل كتاب **التوحيد**، وتأويلات أهل السنة. وكان الهدف من ذلك الوقوف الأمين على صحة النص.

حادي عشر: حاولت قدر الإمكان بما تيسر أمامي من مراجع أن أبين اسم الشاعر المتروك.

ثاني عشر: عرفت بالأعلام والفرق الكلامية والمذاهب الفلسفية والتي وجدت بكثرة في **التبصرة** ـ فيما عدا النادر منها والتي لم أهتد إليها ـ ولقد اتبعت في ذلك الرجوع إلى أقدم المصادر الأصلية، ثم الذي يأتي بعدها وهكذا، وعلى سبيل المثال بالنسبة للأعلام فقد كنت أحدد الاسم والكنية واللقب والتاريخ الموثوق فيه ميلادا أو وفاة، وأشهر أقوال العلم ثم بعض كتبه إن وجدت. وبالنسبة للفرق فقد حاولت التعريف بها نشأة ونموا وأشهر آراء كل فرقة أو مذهب، كذلك قمت بشرح ما غمض من الألفاظ أو المصطلحات.

ثالث عشر: حددت قدر الاستطاعة من يعنيهم النسفي ببعضهم أو البعض أو أحدهم وغير ذلك ذاكرًا المرجع الذي ذكر منه التحديد، كذلك حددت الأماكن التي يحيل إليها النسفي وخاصة في داخل **التبصرة**.

رابع عشر: استوثقت من الآراء التي يناقشها النسفي لغيره من أشاعرة أو معتزلة أو غيرهما، وحددت ذلك من مصادر أصلية إذا استدعى الأمر ذلك.

خامس عشر: في الموضوع الواحد كنت أشير في بعض النقاط إلى أوجه

التباين محيلا إلى بعض الكتب، وفي نهاية كل موضوع أحيل القارئ إلى كتب كلامية تتحدث في نفس الموضوع ذاكرا بداية الصفحات ونهايتها ليقف بنفسه على أمانة النسفي وعمق فكره.

سادس عشر: قمت بتقسيم النص إلى أبواب، والأبواب إلى فصول، وألحقت بذلك عناوين لكثير من الفقرات، وقد ألحقت بالنص في نهايته فهرسا مفصلا.

منهج النسفي في كتابه "تبصرة الأدلة"

لما كان هدف النسفي من تأليف كتابه **تبصرة الأدلة** هو بيان الحق الذي يتمثل في آراء أهل السنة والجماعة، وإبطال مذاهب الخصوم، فقد حدد منهجه فيما يلي:

١- تحديد مجال المناقشة.

٢- بيان آراء أهل السنة والجماعة وخاصة الماتريدية التي ينتمي إليها.

٣- بيان آراء الخصوم، ومناقشتها.

٤- ذكر أدلة أهل السنة والجماعة العقلية والنقلية.

٥- الإعراض عن الاشتغال بالأدلة الدقيقة.

٦- التوسط في العبارة بين الإطناب والإشارة.

ولنا كلمة في هذا المنهج:

أولا: أن النسفي يعتبر الماتريدية هم أهل السنة والجماعة فقط، وهذا خروج عن الحقيقة ثم هو لكي يبطل مذاهب الخصوم، كان يسهب لدرجة كبيرة فيعرض رأي خصمه ثم يشرحه بمفهوم الخصم، ويقيم الأدلة التي تدعم هذا الرأي، ويبين ما يمكن أن يوجه إلى كل دليل من أدلة الخصوم من اعتراضات، وما يعتريه من شبه، ويرد عليها بلسان الخصم، فإذا ما حسبته قد ركن إلى أدلة الخصوم، انبري مناقشا كل الأدلة، موجها سهام العقل إليها، مستخدما في الغالب السبر والتقسيم، مبينا ما

اعتمدوا عليه من وهن أوقعهم في ضلال، وهو حينما يناقش خصما لا يعتمد على الآراء الكلية فحسب، فالمعتزلة مثلا لهم آراؤهم التي تجمعهم كمعتزلة ثم لهم أفرادهم **كالجبائي، والقاضي عبد الجبار، والخياط، والكعبي** وغيرهم، فهو يناقش الكليات، فإذا ما أبطلها انبرى لرأي كل واحد منهم يذكره، وفي كثير من الأحيان يعرض رأي الخصم بلفظه وأحيانا أخرى بمعناه، وهو ينص على ذلك، وهذه أمانة علمية يتمتع بها شيخنا، وبعد أن يفعل بالرأي ما قلنا سابقا يبطله مثبتا الحق المتمثل في مذاهب أهل السنة والجماعة.

ثانياً: لم يكن النسفي ملتزما بقوله الذي شرطه على نفسه من الإعراض عن الاشتغال بالأدلة الدقيقة، ويتبين ذلك لقارئ **التبصرة** حيث نراه يجري وراء كل كلمة أو دليل يقول به الخصم ليفنده، ويبطله معتمدا على العقل أولا وملتزما بالنص من القرآن والسنة ثانيا، وعلى تمكنه في اللغة العربية وعلم أصول الفقه ثالثا[١].

ثالثا: أنه في تواضع العلماء يقول: إنه ليس من أهل الصناعة، ولا أدري من يكون من أهل الصناعة إذا لم يكن هو من أهلها؟! فحقيقة نحن أمام موسوعة كلامية تعرض لجل مسائل علم الكلام، وتتعرض لكل آراء الخصوم بالشرح والتفنيد، ويدير فيها النسفي الحوار بنفس الطرق التي أدار بها عمالقة علم الكلام مثل: **الأشعري، والباقلاني، والجويني، والغزالي، والماتريدي.** واضعا نصب عينيه النص من القرآن الكريم، والسنة المطهرة، فهو أبدا لا يخضع النص للعقل، كما يفعل المعتزلة، وإنما يوجه الكلام أولا بالعقل الذي يرتكن إليه الخصم، ويجعله أساسا في مناقشاته، وكلما وضح مسألة ذكر النص الذي يقول بذلك دون مواربة أو تأويل، فإذا ما لاح له نص ظاهره يصطدم بالعقل. اتخذ أحد أمرين إما:

الإيمان المطلق بالنص، وتفويض ما يراد به إلى الله سبحانه وتعالى كما فعل السلف.

---

(١) راجع مبحثي كلام الله والأسماء والأحكام.

أو تأويل النص بما يتمشى مع النصوص الأخرى ويكملها، محافظا بذلك على شمولية القرآن الكريم، والحديث الشريف.

رابعا: لا يأخذ النسفي بقياس الغائب على الشاهد، إلا إذا وجدت علة مشتركة تلازمهما في جميع الأحوال، دون أن تنفك عن أي منهما(١).

خامسا: في **التبصرة** أعمل النسفي عقله في إقامة الأدلة، والرد على الشبه، والاعتراضات، وكان هذا دأبه. يصدر العقل ليمهد للأخذ بالنص القرآني أو الحديث الشريف، فيما عدا مبحث الرؤية، فقد صدر النقل قائلا ــ إنه كان من الأجدي الاستدلال بالعقل ــ كما هو منهجه ــ ثم يتأيد ذلك بالنقل ــ إلا أنه قدم الأدلة السمعية لما فيها من ثبوت الرؤية وجوازها جميعا.

ولقد كان النسفي مقنعا في أدلته العقلية، وفي استشهاده بالقرآن والسنة حتى ليحس القارئ المنصف بأن لا حديث بعد ذلك في أي مبحث يناقشه، ليس هذا فحسب بل تجده أحيانا يدعم كلامه بمتابعة النحويين في آرائهم اللغوية، كذلك فإنه يستشهد بآراء الأصوليين، وعلى مستوى **التبصرة** كلها فإنه يجعل الشعر الجاهلي والإسلامي مصدرا أساسيا من مصادر أخذ اللغة(٢).

سادسا: إذا كان منهج أي باحث لابد أن يشتمل على عناصر ثلاثة رئيسية وهي:

أ- **وحدة الهدف.**

ب- **وحدة الموضوع.**

ج- **وحدة الأسلوب.**

فإني أرى أن النسفي التزم التزاما كاملا بهذه العناصر الثلاثة، فبالنسبة لوحدة الهدف كان واضحا من بداية كلامه حيث حدد هدف كتابه **تبصرة الأدلة** في بيان

---

(١) راجع على سبيل المثال مبحثي الرؤية وكلام الله.
(٢) راجع على سبيل المثال مباحث الصفات والعام والخاص والرؤية.

وجه الحق، ونصرة آراء أهل السنة والجماعة بالعقل والنقل، وقد اقتضاه هذا أن يجول ويصول في مناقشة المخالفين واستقصاء كل جوانب الموضوع والرد على الخصوم، وإثبات وتوضيح آراء أهل السنة والجماعة، وذلك واضح في كل مسائل الكتاب، وبالنسبة لوحدة الموضوع فقد التزم أيضا تتبع كل ما يتصل بموضوع كلامه في موضوعية كاملة ــ ولو أنه كان يقسو أحيانا على المعتزلة باتهامهم بالكفر ــ حتى إنه بدأ كلامه بالحديث عن العلم وما يتعلق به مبينا طرق المعرفة والأسباب التي تجعل العقل يخطئ، من ذلك مثلا قصور العقل عن بلوغ درجة النظر الصحيح وقصوره في مراعاة شروط الفكر، وعدم الفهم الصحيح للاستقراء، ويبين أن هدف أي مناظرة يكون إثبات رأي، ونفي آخر. وهذا بدوره ينبني على أساس مشترك بين المتناظرين. وإذا كان قد تطرق إلى بعض المسائل الأصولية أو النحوية أو غيرها؛ فإنما كان ذلك للوصول إلى حقيقة المسألة التي يتكلم فيها أو يعرض لآراء خصمه، وبالنسبة لوحدة الأسلوب فلقد كانت الأفكار تعيش في ذهنه واضحة وهذا جعل أسلوبه طَيِّعًا سهلا، وجاءت ألفاظه معبرة عن معناها.

وكان يطنب في بعض المسائل لاقتضاء المقام ذلك، ويوجز في بعضها لوضوح ما يعنيه كما أنه لم يستخدم.. السجع إلا في القليل.

هذا وقد التزم النسفي بطريقة الأقدمين في عنونتهم لمباحث كتبهم الكلامية حيث كانوا يكتبون الكلام في كذا. ففعل مثلهم[1]، ويتميز منهج النسفي بالابتعاد كثيرا عن التركيبات المنطقية التي لا تفيد إلا المتخصصين وتبتعد بالقارئ عن بلوغ المرام؛ لذا جاء كتابه متمشيا ــ في الغالب ــ مع فكرنا المعاصر.

---

(١) راجع العناوين الرئيسية للتبصرة.

الفصل الثاني

كتاب التبصرة ـ عرض موجز

بدأ أبو المعين النسفي كتابه بأن حمد الله سبحانه وتعالى، وصلى على نبيه وأصحابه، ثم بين السبب الذي دعاه لكتابه **التبصرة**، ثم ذكر منهجه باختصار وحدده في النقاط التالية:

أ- **نصرة مذاهب أهل السنة والجماعة.**

ب- **إبطال مذاهب الخصوم.**

ج- **الإعراض عن الاشتغال بالأدلة الدقيقة.**

د- **التوسط في العبارة حتى يتمكن الجميع في فهمه.**

وقد ناقشت هذا المنهج فيما سبق. وبعد ذلك يبدأ في الحديث عن العلم، فيحدد معنى العلم، مناقشا بإطناب شديد أقوال المعتزلة، من ذلك مثلا قول الكعبي بأن العلم "اعتقاد الشيء على ما هو به"، ونفس التعريف لأبي هاشم بإضافة ـ مع سكون النفس إليه ـ ويبطل هذه التعريفات ثم يذكر تعريفات الأشاعرة وقد اختار منها قول الأشعري "أن العلم هو الوصف الذي من قام به كان عالما"، وقال في هذا التعريف: "إنه شامل يطرد وينعكس" إلا أن **صاحب المواقف** يقول في ص ١٠: "إنه تعريف يؤدي إلى الدور" ثم يعرض أبو المعين تعريفا لأبي منصور الماتريدي بأن العلم "صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به" ومعنى هذا التعريف كما يقول زين الدين قاسم في حاشيته على **المسايرة** ص ١١" أي صفة ينكشف بها ما يذكر، ويلتفت إليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة". والنسفي يختار هذا التعريف للماتريدي، ويقول بتعريف يتفق مع الأشعري، وهو: "أن العلم ما يوجب كون من قام به كان عالما، أو هو الوصف الذي من قام به كان عالما".

والعلم الذي يقصده هو علم المخلوقين خواصهم لا عوامهم، لأنهم هم المتفرغون للتأمل والبحث.

ثم يتحدث عن إثبات الحقائق والعلوم، فيقول: أجمع العقلاء على ثبوت العلم والحقائق للأشياء إلا أن هناك فرقة تقول: لا حقيقة لشيء، ولا علم بشيء، وإنما هي ظنون وحسبانات، ويرى أن هؤلاء لا مجال لمناظرتهم، لأن أساس المناظرة تكون لإثبات رأي، ونفي آخر، وتنبني على أساس مشترك بين المتناظرين، وله رأي وجيه في علاج مثل هؤلاء، وهو إنزال العقاب الشديد بهم فإذا ما ضجروا قيل لهم: لا حقيقة لشيء وإنما هي حسبانات وظنون ويستمر العقاب حتى يرجعوا عن عنادهم، كذلك فإنهم عندما ينكرون الحقائق يقرون أنهم لا يعلمون صحة مذهبهم ومن أقر ببطلان مذهبه، فقد كفى خصمه مؤنة مجادلته، كذلك فإن حرصهم على المنافع، وابتعادهم عن المضار يؤكد أنهم يعلمون حقائق الأشياء، وإلا لما عاشوا. ويقول: إن ما استدلوا به من أن الحواس خادعة دليل على بطلان أقوالهم، لأنهم اشتغلوا بالحواس في بيان الإبطال.

وهناك طائفة **اللاأدرية**، ومناقشة هؤلاء تكون بطرح هذا السؤال: هل تدرون أنكم لا تدرون؟ فإن قالوا: نعم. أقروا بإبطال مذهبهم وإن قالوا: لا. استمر الكلام معهم عن نفي الدراية، وفي النهاية يعاملون بنفس ما عومل به الفريق الأول.

ثم هناك طائفة ثالثة: تقول: إن حقائق الأشياء تابعة لاعتقادات المعتقدين. والرد على هؤلاء بأن نقول عكسهم، فإن وافقونا أقروا بإبطال مذهبهم، وإن خالفونا، فقد أقروا أن المعتقد ليس بتابع للاعتقاد ويعاملون بنفس الطريقة، فإذا تألموا يقال لهم: اعتقدوا بأن ما يفعل بكم خير، وهذا الفرقة المنكرة للحقائق والمعلوم هي فرقة السوفسطائية.

والنسفي في حديثه عنهم يذكر شبههم، وأساس المناظرة السليمة والأسباب التي تجعل الحواس تخطئ.

أسباب المعرفة:

ويبني النسفي منهجه في المعرفة على أساس موضوعي، بعيدا عن الاستيطان أو الذاتية، ولهذا فإنه يرفض التصوف، ويبين أن المعارف تنتقل للإنسان من طرق ثلاثة: وهي:

أ- **الحواس السليمة.**

ب- **الخبر الصادق، المنقول بالتواتر، أو خبر الرسول المؤيد بالمعجزة.**

ج- **العقل.**

ويقرر النسفي أن السوفسطائية تنكرها كلها، بينما ينكر السمنية، والبراهمة كون الخبر من أسباب المعارف، وتنكر السمنية كذلك كون العقل من أسباب المعارف، وقد رد على كل المنكرين.

فبالنسبة لمنكري الحس ـ فقد سبق الحديث عنهم.

وبالنسبة لمنكري الخبر فإنه يبين أن الخبر الصادق هو المنقول بالتواتـــر، أو خبر الرسول المؤيد بالمعجزة، أما ما عدا ذلك فيدخل فيه كلام المنكرين، وأما منكرو العقل، فقد ذكر شبههم، ورد عليها بإطناب شديد، وبضرب الأمثلة، وقد بين أن العقل يخطئ لأسباب منها قصوره عن بلوغ درجة النظر الصحيح، وتقصيره في مراعاة شروط الفكر، وهو هنا يقسم العلم الحادث إلى ضروري واكتسابي.

درجات المعرفة:

ويحصر النسفي درجات المعرفة في درجتين:

أ- **المعرفة الضرورية**، وهي يقينية.

ب- **المعرفة الاستدلالية**، وتنتهي إلى اليقين إذا روعيت كل الشروط، وانتقل فيها من الجزئي إلى الكلي بطريقة سليمة.

الإلهام والتقليد وما يقع في القلب:

ورأي النسفي فيها:

أولا: يرفض النسفي ما يقع في القلب، ويقول: إن هذا يؤدي إلى كثرة الأديان.

ثانيا: من يقول بأن الإلهام سبب من أسباب معرفة الأديان قول مرفوض؛ لأنه يؤدي إلى ما أدى إليه سابقه.

ثالثا: يرفض جعل التقليد سببا من أسباب معرفة الأديان، إلا لو أثبت المقلد صحة رأيه بالبرهان، وهنا لا يكون تقليدا، وإنما يكون استدلالا.

رأي النسفي في إيمان المقلد وإيمان من عاين العذاب بعد الموت:

يتحدث عن الإيمان فيقول بما قال به أبو حنيفة: "إن الإيمان هو التصديق، والإقرار شرط لإجراء الأحكام الدنيوية، والمقلد مؤمن لحصول الإيمان منه بركنه، وحقيقته، ولأن إيمانه كان تقربا إلى الله، وطلبا لمرضاته لا لدفع عذاب متوجه إليه، ولم يكن مضطرا، إلا أنه يجعله عاصيا بترك النظر، والاستدلال، وهذا القول محكي عن أبي حنيفة، والثوري، ومالك، والأوزاعي، والشافعي، وابن حنبل، وعبد الله بن سعيد القطان، والمحاسبي.

ويذكر في أثناء الكلام رأي أبي الحسن الأشعري حيث يقول البغدادي: إنه وإن لم يكن مؤمنا على الإطلاق، إلا أنه ليس بكافر، ويقول النسفي: إن الأشعري وقع في مناقضة، لأنه أخرج المقلد من الإيمان ولم يدخله في الكفر، وعلى هذا فإن الأشعري يثبت المنزلة بين المنزلتين مثل المعتزلة، وأعتقد أن رأي النسفي والأشعري في إيمان المقلد قريبان. ثم يذكر النسفي أقوال المعتزلة، ويبين أن أبا هاشم حكم بكفر المقلد، وأن غالبية المعتزلة جعلوه في منزلة بين المنزلتين، لأنه ارتكب كبيرة بتركه الاستدلال وعن إيمان من عاين العذاب في الآخرة فإنه يرى أن إيمانه غير نافع، لأن روحه خرجت من يده ولأنه آمن لمعاينة العذاب.

الكلام في حدوث العالم:

لمعرفة حدوث العالم، يتحدث النسفي مجيبا عن ما هو العالم؟، وما أقسامه؟ وما ماهية كل قسم؟

ثم يعرفنا معنى الحدوث، ومعنى القدم.

فيبين أن العالم عند المتكلمين هو ما سوى الله تعالى، وقد سمي بذلك لكونه

علما على ثبوت صانع له حي. وينقسم العالم إلى أجسام، وجواهر، وأعراض.

إلا أن الشيخ أبا منصور يرى أن الأقسام: أعراض، وأعيان؛ لأن الأجسام داخله في الجواهر.

ويبين النسفي أن العرض ما يستحيل قيامه بنفسه. أما الأعيان فتقوم بنفسها. ويناقش في هذا الأشعري، وبعض المتكلمين، والمعتزلة، ليرجح كلامه.

ثم يبين أن الأعيان تنقسم إلى غير مركب وهو الجوهر الفرد. وإلى مركب وهو الجسم، ويحدد معنى كل من الجوهر، والجسم، ويناقش تعريفات المتكلمين ليبطلها، وهو في مناقشته يقول برأي الماتريدي ــ إن الله سبحانه وتعالى لا يطلق عليه لفظ الجسم لما أن الجسم اسم لذي الجهات، وذي النهايات، وذي الأبعاد. وهو بذلك يرد على هشام بن الحكم الذي يقول: ــ لا موجود إلا وهو جسم، والله موجود إذًا هو جسم ــ وعلى الكرامية الذين يقولون: ــ إن الله تعالى جسم لأنه قائم بالذات ــ وينتقل بعد ذلك إلى الحديث عن العرض، فيقدم تعريفه في اللغة، وعند المتكلمين عارضا تعريفات كثيرة، ويذكر أن أبا الحسن الأشعري قال ــ إنه ما يعترض على غيره ويبطل من غير بطلان محله ــ ويقول النسفي: إنه حد صحيح، إلا أن الأشعري ناقض أصله حيث جعله مركبا من وصفين. ويرد على من يقول: ــ إن العرض هو ما لا يستغني في وجوده عن محل ــ قائلا: ــ إن هذا لا يستقيم إلا إذا أريد بالوجود الحدوث، أما مطلق الوجود فهو منتقض بصفات الله تعالى، فلا يستقيم القول السابق إلا على أصول المعتزلة ــ.

وبعد هذا ينتقل إلى مناقشة الفلاسفة، والنظام في قولهم ــ بالجزء الذي يتجزأ إلى ما لا نهاية ــ، ويبطل مزاعمهم بطريقة موضوعية.

ويعرض كلام الضرارية، والنجارية ــ أن الأجسام أعراض مجتمعة إلا أنه لا ينتهي إلى رأي بل يقول: ــ إن أبا منصور مال إلى هذا وإن لم يعتقده مذهبا.

ثم بعد هذا ينتقل إلى إثبات الأعراض مناقشا المنكرين، وعلى رأسهم الأصم ويكثر في رده، ويقول في النهاية: ــ إن جحد الأعراض من قبيل جحد الضروريات ــ ثم يقول: ــ لا يوجد للعالم قسم إلا وهو داخل تحت ما ذكر وهذا يعني حدوث الأعراض والأعيان.

ويبدأ في بيان حد القديم فيقول: هو ما لا أول لوجوده، ويقرر أنه تعريف الأشعري، ويعرف المحدث بأنه ما لوجوده ابتداء.

ثم يقسم الناس بعد ذلك إلى أقسام ثلاثة:

أ- **أهل الحق** ويقولون: إن العالم بجواهره وأعراضه حديث الطينة، والصنعة.

ب- **لم يزلية** ويقولون: بقدم الطينة والصنعة وهو لم يزل.

ج- وقسم أخير يقول: العالم قديم الطينة حديث الصنعة، ومنهم بعض الفلاسفة وأصحاب الهيولى.

ويعرض بإسهاب لرأي من يقول بقدم العالم مادة، وصنعة، ولرأي من يقول: إن العالم مصنوع إلا أنه قديم بقدم صانعه لأن صانعه علة صنعه، والمعلول لا يفارق العلة، ولا يتأخر عنها.

وبعد ذلك يعرض رأي من يقول: إن العالم حادث إلا أنه من أصل قديم له مثل الهيولى أو الاسطقسات أو الطبائع أو غير ذلك.

ثم بعد ذلك يقول: إن هناك فروعا كثيرة لا داعي لذكرها، لأنه كان شرط على نفسه الإيجاز.

ويناقش بعد ذلك قضية حدوث العالم بجميع أجزائه، لينتهي إلى إثبات الحدوث، ويبطل مذاهب من قالوا بالقدم من خلال مناقشة طويلة. وهو كأي متكلم يتحدث عن حدوث الأعراض، ويناقش المخالفين ليبطل مزاعمهم، وينتهي إلى إثبات حدوث الأعراض.

وينتقل بعد ذلك للحديث عن الجواهر، وينتهي إلى أن الجواهر لا تخلو عن الأعراض والأعراض حادثة. إذًا كل ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث، الجواهر إذًا حادثة أو الأعيان بتعبيره.

وإذا كان العالم يتكون من الأعراض، والأعيان، وقد ثبت حدوثهما فالعالم إذًا حادث، ويدخل في مناقشة طويلة مع المخالفين مثل الدهرية، وأصحاب الطبائع، والمعتزلة إلا أني أحس فيه قسوة حينما يردد أن المعتزلة مخانيث الدهرية، ويدفعني إلى ذلك أن المعتزلة قدموا للفكر الإسلامي الكثير، ولقد كان هدفهم أولا وأخيرا الدفاع عن الإسلام.

الكلام في إثبات أن العالم له محدث:

يحكي الشهرستاني في **نهاية الإقدام** ص ١٢٤ مسلك أهل السنة والجماعة كما هو مذكور في النص التالي: ــ سلك المتكلمون طريقين في إثبات الصانع الأول الاستدلال بالحوادث على محدث صانع، وسلك الأوائل طريقا آخر، وهو الاستدلال بإمكان الممكنات على مرجِّح لأحد طرفي الإمكان ــ.

فإذا أضفنا إلى الطريقتين ما قال به الأشعري وهو دليل الاختراع خرجنا بثلاث طرق من طرق أهل السنة والجماعة، يندرج تحتها النسفي حيث يقول: إنه قد ثبت حدوث كل العالم، وما ثبت حدوثه يكون جائز الوجود، لأنه لو كان واجب الوجود لكان يستحيل العدم، وكان قديما لكنه قد ثبت حدوثه وما ثبت حدوثه يكون جائزة الوجود، وجائز العدم، وما اتصف بهاتين الحالتين لا يختص بأحديهما إلا بتخصيص مخصص، ويضرب لذلك أمثلة من واقع الحياة ويبين استحالة أن يحدث العالم نفسه بنفسه، أو يحدث نفسه في حالة العدم، ويضرب مثلا من واقع الحياة بكمال الإنسان. وسيطرته على الكون، ومع ذلك فهو عاجز عن تغيير صفة له ذميمة.

ويقول: إن الأعيان في العالم تتكون من طبائع متنافرة، لو تركت وشأنها

لتنافرت إذ الاجتماع ليس من قبل ذواتها، وإنما من قبل قادر لا يغالب عزيز لا يمانع. وهو في حديثه يبطل قول ثمامة، والعلاف، وبشر بن المعتمر، وابن الراوندي، والكرامية.

ويخلص إلى أن وراء الكون إلها أبدعه من العدم، وهو هنا لا يختلف مع الأشاعرة في شيء.

الكلام في وحدانية الصانع:

يتحدث النسفي مثبتا أن صانع العالم لابد أن يكون واحدا؛ لأن القول بغير ذلك يؤدي إلى الوقوع في المحال، ويدخل في مناقشة طويلة مع المعتزلة، ونراه يتهم أبا هاشم الجبائي بالإلحاد، لأن الأخير قال بأن وحدانية الصانع لا تعرف بالعقل وإنما بالسمع.

يقول أبو المعين: ولعل مراد هذا الملحد إبطال الوحدانية، وإفساد القول بالرسالة، وهذا منه قمة القسوة على أبي هاشم، ولعل ما يخفف وقع هذا الكلام علينا أننا رأينا المعتزلة وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار يشنون نفس الحملة ويتهمون الأشاعرة والماتريدية بأنهم المجبرة والقدرية.

وبعد مناقشته للمعتزلة يبدأ في حديث عن المجوس فيعرفنا بهم، وبنشأة فكرة الإثنينية عندهم، ثم يورد شبههم، ويرد عليها، مبينا أن للشرور في العالم فوائد، وهذا يبطل قول المجوس بوجود يزدان إله الخير، وأهرمن إله الشر.

ثم يعرفنا بالثنوية، وأقسامهم المانوية، والديصانية، والمرقيونية، ويناقش فكرهم ليبطله، ويطيل في المناقشة ومع الإطالة يقول: إن هذا الكلام تبرع منه إذ لا حاجة بنا إلى شيء من هذا، لأنه لو كان هناك صانعان لوجد التمانع، والتمانع يدل على حدوثهما، أو حدوث العاجز منهما، لأنه لو حصل ما يريدانه في الشيء لاجتمع النقيضان وهذا محال. إذا الصانع واحد وهو الله.

قِدَمُ الباري عز وجل:

يتحدث عن قدم الباري عز وجل فيقول: إننا أثبتنا أن العالم حادث وأثبتنا وجود الصانع، وبثبوت هذين الأمرين ينتج قدم الصانع؛ لأنه إذا لم يكن قديما لافتقر إلى محدث، والآخر إلى آخر إلى ما لا نهاية، وما لا نهاية له لا يُتصوَّر.

الباري ليس بعرض:

بين النسفي أن العرض ما يستحيل بقاؤه إذاً الباري لا يكون عرضا، لأنه باقٍ بلا نهاية، كما أن العرض لا يقوم بذاته، والباري يقوم بذاته، ولا يقوم به غيره.

الباري ليس بجوهر:

يدخل النسفي في مناقشة طويلة، ليثبت أن الجوهر متحيز، قابل للأعراض، حادث، وهذا كله يستحيل على الباري الذي هو أصل لجميع العالم، ويناقش النصارى، مثبتا تناقضهم في قولهم بالأقانيم الثلاثة الأب، والابن، والروح القدس.

ويبطل قول المجسمة في جسمية الباري، لأن الجسم كما بين هو المؤتلف أو ما له الأبعاد الثلاثة، والمؤتلف والمكون من الأبعاد الثلاثة يكون متحيزا، وكل متحيز حادث، وقد ثبت أن الله قديم، فلا يكون جسما، ويحدد النسفي من يقول بذلك وهم: اليهود، وهشام بن الحكم، وهشام بن سالم الجواليقي، وداوود الجواربي، ومقاتل بن سليمان.

ويقرر أنهم يخالفون أهل السنة والجماعة لفظا ومعنى.

أما الكرامية فيبين مخالفتهم في الاسم فقط إذ أنهم يقولون بالجسمية، لكنهم لا يعنون التبعض، والتحزؤ، بل يعنون بالجسم القائم بالذات.

ويناقش الفريقين مناقشة تدحض آراءهم، وتثبت أن الباري ليس بجسم، أما عن الآيات المتشابهة فيقول: إن أحمد بن حنبل، ومالك، وغيرهما يقولون: نؤمن

بها، ولا نقول كيف وكيف حتى قال مالك: الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول، والسؤال عنه بدعة، وهؤلاء لم يشتغلوا بالتأويل.

وهناك قسم ثانٍ صرف هذه الآيات إلى الوجوه التي لا تتناقض مع دلائل التوحيد.

ثم ينتقل بعد ذلك إلى بيان استحالة وصف الله تعالى بالصورة واللون والطعم والرائحة؛ وذلك لأن ما يوصف بالصورة هو المتركب، وقد ثبت أن الله منزه عن ذلك، فيثبت استحالة وصفه بالصورة، وبثبوت استحالة وصفه بالصورة ينتفي عنه الطعم، واللون، واليبوسة وغير ذلك؛ لأنها كلها تدل على الحدوث.

الكلام في إبطال التشبيه:

ثبت أنه تعالى ليس بعرض، ولا جوهر، ولا جسم، وما كان كذلك لا يشبه غيره من المخلوقات، الله إذاً لا مثل له، ولا شبيه فإنه ليس بجوهر ليشاكله جوهر فيكون مثلا له من هذه الجهة، وليس بذي كمية ليساويه غيره بقدر فيكون مثلا له، ولا بذي كيفية ليشابهه ذو كيفية في كيفيته، وإضافته تعالى إضافة تخليق؛ إذ هو الخالق لجميع المخلوقات.

ومن هذا الكلام ينطلق النسفي ليبطل قول جهم بن صفوان، مثبتا أن الله تعالى يقال له شيء، لأنه إذا كان لا شيء كان مساويا للعدم.

وإذا ثبت أنه لا مماثلة بين الله، وبين المخلوقين ثبت أنه لا مماثلة بين علم الله، وبين علم المخلوقين، لأن علم المخلوقين، إما كسبي وإما ضروري، وعلم الله لا يوصف بالاكتساب أو الضرورة، بل هو علم لا يفنى، كذلك فإن علم المخلوقين حادث وعلم الله قديم.

الله سبحانه وتعالى ليس في مكان:

وإذا ثبت أن صانع العالم غير شبيه بشيء في العالم، وليس بعرض، ولا جوهر ثبت أنه قديم، ومن ثبت قدمه ثَمَّ ثبت حدوث ما عداه من الزمان والمكان إذا ثبت ذلك

كان سبحانه غير متمكن في مكان، ولا في حيز، ولا في جهة، خلافا لغلاة الروافض، واليهود والكرامية، وجميع المجسمة الذين يقولون: إنه سبحانه يشغل المكان.

والمعتزلة يقولون: إنه في كل مكان، ويفسرون ذلك بأنه عالم بها، مدبر لها، وليس بذاته في شيء من الأمكنة.، وبمثل قولهم قال النجارية.

ويذكر النسفي أن مثبتي كونه تعالى في مكان، يحتجون بالنصوص مثل قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] ويدخل في مناقشة طويلة ليؤكد لهم جهلهم بمفهوم القرآن، ويرد شبههم العقلية، وهو يقرر أن الله تعالى نفي عن نفسه المثلية بآية محكمة وهي قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشورى: ١١] وراد المحكم يكون كافرا.

أما في كلامه مع المعتزلة فيقول: إن خلافنا معهم خلاف لفظي، إلا أن عبارتهم يوهم ظاهرها الكفر، ويقول لهم: أي ضرورة دعتكم إلى قولكم، ولم يرد به نص لا في كتاب ولا في سنة، والواجب علينا عند انعدام النص صيانة هذا المعنى؟.

ويبدأ بعد ذلك في الرد على قولهم في الآيات المتشابهة مثل ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] ومثل ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا ۝٢٢﴾ [الفجر: ٢٢] إلى آخره، فيطيل في الرد، ليثبت أن أي كلمة لها معنيان، معنى يستحيل على الباري ومعنى لا يستحيل، والمطلوب منا أن نأخذ المعنى الثاني. أي أنه يقول بالتأويل، أو الإيمان بظاهر التنزيل مع صيانة العقيدة عما يوهم الحدوث، وتفويض الأمر في المراد إلى الله عزوجل.

الكلام في صفات الله:

يتحدث النسفي في إثبات صفات الله، فينظر في الوجود، فيرى أن كل من حوله، وما حوله يشير إلى وجود صانع مدبر، متصف بكل صفات الكمال، لأنه إذا

لم يتصف بها، لاتصف بضدها، وضدها نقائص، والناقص لا يوجد الكامل. ويقول: إن المحدثات توجب اتصاف محدثها بالقدرة، والعلم إذ لا فعل يأتي بدون القدرة، ولا إحكام يكون بدون ـ العلم، وكما لا يتصور وجود شيء بدون القدرة، والعلم، لا يتصور وجوده إلا من حي بل إن الحياة شرط في ثبوت العلم والقدرة. إذ الموت والجمادية مضادان للعلم والقدرة.

وبهذا الكلام يكون الرد على أبي الحسين الصالحي. والكرامية اللذين يقولان: إن الحياة ليست بشرط في ثبوت العلم. ويذكر رأي جهم ـ أن الله لم يكن في الأزل عالما، حتى خلق لنفسه علما، وكذا رأي الزرارية الذي يشبه رأي جهم، ويناقش آراءهما ليبطلها، ويثبت أزلية علم الله، وقدرته، وحياته. أما عن علمه بما وراء ذاته في الأزل فيقول: إنه كان عالما بذاته تعالى، وصفاته، ومما وراء ذلك، وجوَّز دخول المعدوم تحت علم الله.

وقال هشام بن الحكم وهشام بن عمرو: لم يكن الله عالما بما وراء ذاته لأن تعلق العلم بالمعدوم محال. ويرد النسفي على هذه الآراء بإبطالها قائلا: من لم يجوز العلم بالمعدوم جعل وجود الأفعال المحكمة لا عن علم لفاعلها بها، وهو محال. ويسأل قائلا: هل أخبر الله عما يكون في المستقبل؟ فإن قالوا: لا. كفروا لإنكارهم نصوص القرآن. وإن قالوا: نعم. سئلوا هل أخبر وهو عالم أم وهو غير عالم؟ فإن قالوا بالثانية لا يعرف صحة خبره، وبالتالي يؤدي هذا إلى إنكار ما ورد في القرآن. وإن قالوا بالأولى، قيل لهم: أكان ما أخبر عنه موجودا أم كان معدوما؟ فإن قالوا: موجودا، فقد ادعوا وجود البعث بعد الموت مباشرة وهذه سفسطة. وإن قالوا: كان معدوما، أبطلوا مذهبهم، واعترفوا بكون المعدوم معلوما.

وبعد إقامة الدلالة العقلية يفند كلام الخصوم، ويبين أن فهمهم للقرآن قاصر.

ويتحدث النسفي بعد ذلك عن الصفات هل هي عين الذات أو غير الذات؟

ويجيب أنها لا عين الذات، ولا غير الذات، ويأتي بشبه المعتزلة.، ويعرضها بأمانته المنهجية، من ذلك: أن الصفة إذا لم تكن عين الذات كانت غير الذات لا محالة، والقول بالأشياء المتغايرة في الأزل ينافي التوحيد، وأنها لو كانت ثابتة لكانت أزلية، ولو كانت أزلية كانت قديمة، والقول بهذا يؤدي إلى القول بآلهة كثيرة، ومن ذلك أيضا ــ أن الصفات لو ثبتت لكانت باقية ضرورة، ولا وجه إلى القول ببقاء كل صفة ببقاء يقوم بها، لاستحالة قيام الصفة بالصفة.

والنسفي يفند هذه الآراء بالعقل والسمع، وهو في رده يستعرض شبهًا كثيرة ظهرت لأبي على الجبائي، وللعلاف، ولأبي هاشم، وللكعبي، ويقول: نقول للمعتزلة. إنكم بين أمور ثلاثة: إما أن تسووا بين الشاهد والغائب في كل ذلك، وتقولوا: إن قدرة الصانع ثابتة بدلالة المفعول، وعلمه ثابت بدلالة أحكام المفعول، وفي هذا ترك مذهبكم، وإما أن تفرقوا بين الشاهد والغائب في كل ذلك فتقولوا: إن المفعول وإن دل على علمه ففي الغائب لا يدل على شيء. وهذا قمة الإنكار لوجود الصانع، وإما أن تسووا بين الشاهد والغائب في حق دلالته على القدرة والعلم، وتقولوا وإن كان ذلك دليلا عليهما في الشاهد فليس بدليل عليهما في الغائب. فتتناقضوا.

وفي رده عليهم يقول كعادته ــ التي أحسب أنه لم يلتزم بها منهجيا حينما اشترط على نفسه الإيجاز ــ: لا حاجة بنا إلى الاشتغال بتحديد الغيرين، لأن الخصوم هم الذين يريدون نفي الصفات، بعلة أنها لو كانت ثابتة لكانت أغيارا للذات وإثبات غير الله تعالى في الأزل محال، ويقول: إنه لن يشتغل بمنع ذلك إلا على طريقة التبرع، فيحدد الغيرين أنهما الموجودان اللذان يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر، وأن شيئا مما ذكره الخصوم لا يصلح أن يكون حدا، لأنهما كانا غيرين، لأنهما عرضان، لثبوت المغايرة بين الباري، وبين العالم، ولا لأنهما جسمان، لثبوت التغاير بين الأعراض والأجسام، وبين الأجسام والأجسام، وما كانا غيرين، لقيام مغايرة بينهما، لجريان التغاير بين الأعراض، وإن كان يستحيل قيام

المعنى بها، ولأن المغايرة لو كانت معنى لكانت هي أيضا غير الأجسام وما وراءها من أعراض فتقوم بها مغايرة أخرى ثم كذلك إلى ما لا نهاية، وكل هذه الأقسام ممتنعة، كما ذكر النسفي قبل ذلك.

وبعد حديث طويل يثبت فيه الصفات، ويرد على منكريها، يقول: إن أبا منصور الماتريدي قال ـــ: إن الله تعالى عالم بذاته، حي بذاته، قادر بذاته، ـــ ولا يريد بهذا الكلام نفي الصفات كالمعتزلة لأنه أثبتها، ودفع شبه الخصوم عنها، وإنما أراد بذلك دفع وهم المغايرة.

والكلام في الصفات بين المعتزلة الذين نفوها اعتقادا منهم أنهم بذلك ينزهون الله تعالى، وبين الأشاعرة الذين أثبتوها إلا أنهم يقسمونها إلى صفات ذات، وصفات فعل، ويقولون بقدمها، ويقولون بحدوثها، وبين الماتريدية والطحاوية الذين يثبتونها كلها قديمة لله تعالى أطال فيه النسفي، ولم يلتزم بما ألزم به نفسه من تبسيط وإيجاز.

وخلاصة الكلام في الصفات عنده أن الصفات ليست غير الله، وليست ذات الله، وليست بعض الله، بل كل صفة لا هي هو، ولا غيره، لأن الغيرين موجودان يتصور وجود أحدهما مع انعدام الآخر، وذلك ممتنع في ذات الله تعالى وصفاته إذ ذاته وصفاته أزليتان، والعدم على الأزلى محال فلا مغايرة إذاً.

الكلام في نفي الحدوث عن كلام الله تعالى:

يقول أهل الحق: إن كلام الله عز وجل صفة له أزلية قائمة بذاته، ليست من جنس الحروف والأصوات، منافية للآفة، والله تعالى متكلم بها. وهذه العبارات دالة عليه، على معنى أنها عبارات عن كلام الله.

والاختلاف يكون في العبارات المؤدية لا في كلام الله الذي هو صفة نفسية له، وذلك مثل تسمية الله تعالى في لغات مختلفة بأسامي مختلفة إلا أن ذاته واحد. ويقول جمهور المعتزلة: إن كلام الله تعالى عرض، محدث في محل، وكلامه من

جنس الحروف والأصوات، ويزعم الجبائي أن كلامه تعالى عبارة عن حروف مؤلفة بأصوات مقطعة على وجه مخصوص.

ويعرض النسفي لتعريف أبي هاشم، ويفرق بينه، وبين تعريف أبيه، ثم يعرض كلام جعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر، ويلخصه في أنهما يقولان بأن كلام الله خلقه الله في اللوح المحفوظ، ولا يجوز أن ينقل عنه، وما يقرأ ويحفظ فهو حكاية القرآن. وهذا القول نفسه هو قول الكعبي ومن تابعه من معتزلة بغداد أما النظّار فيقول: إن القرآن جسم، وعلى هذا فإن الله عندهم جميعاً متكلم أي خالق للكلام، ويخرج النسفي من جملة هؤلاء من لا يمكنهم القول بأن الله متكلم مثل أبي بكر الأصم، ومعمر السلمي، وثمامة بن الأشرس، ويقول: إنه بناء على كلامهم لا يكون الله آمراً ولا ناهيا، ولا يكون القرآن كلامه، وفي هذا رد للشرائع، وتكذيب للرسول.

ثم يناقش آراء المعتزلة مبينا شبههم النقلية والعقلية، وعلى سبيل المثال لشبههم النقلية قوله تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ [الزخرف: ٣]، والجعل والتخليق واحد، وقوله تعالى: ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾ [الأنبياء: ٢] والمحدث مخلوق.

أما عن شبههم العقلية فمنها قياس الغائب على الشاهد بأن في الشاهد الكلام يكون من جنس الحروف والأصوات فمن أثبت غير ذلك في الغائب يخرج عن قضية العقول. وبعد أن يعرض كل الشبه، يرد عليها ليدحضها.

وفي رده يتعلق بما تعلق به الأشعري من قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾ ﴾ [النحل: ٤٠] فقد أخبر سبحانه وتعالى أنه يحدث المحدثات بخطاب كن، ولو كان هذا الخطاب محدثا لأحدثه بخطاب آخر إلى ما لا يتناهى، وتعلق وجود العالم بما لا يتناهى من الخطاب مما يدخل وجوده في حيز الممتنعات، وعلى هذا يثبت أن قوله تعالى كن ليس محدثا.

ثم يقول: ومن الأدلة المعقولة على قدم كلام الله تعالى أنه لو كان مخلوقا،

حادثا لكان الأمر لا يخلو إما أن يكون حادثا في ذات الله تعالى، وإما أن يكون حادثا في محل آخر سوى ذاته تعالى، وإما أن يكون حادثا لا في محل، ولا تصور لقسم رابع، وهذه الأقسام كلها ممتنعة، ويدلل على امتناع كل قسم منها.

وبعد ذلك يقول: إما أن يقال إن كلام الله تعالى قائم بذاته، وهو متكلم آمرٌ ناهٍ، وإما أن ينكر أن يكون لله تعالى كلام وأمر ونهي، وبذلك تبطل فرضية العبادات، لانعدام أمره ونهيه.

ويقول: إنه تعالى لو لم يكن في الأزل متكلما لكان موصوفا بضد من أضداد الكلام كالسكوت، واتصافه تعالى بذلك محال لأنه نقص، والنقص من أَمارات الحدوث.

وهو في النهاية يختار تعريفا للكلام قال به ابن الراوندي، وأبو عيسى الوراق، وأبو الحسن الأشعري، والماتريدي، وهو أن الكلام هو المعنى القائم بذات المتكلم الذي يديره المتكلم في نفسه، ويعبر عنه بهذه الألفاظ المتركبة من الحروف.

ويدلل على صحة هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿ يُخْفُونَ فِيٓ أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَ ﴾ [آل عمران: ١٥٤] يعني من الكلام. ويقول الأخطل:

إن الكلام لفي القوائد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وهذا يبطل مقدمة المعتزلة التي تقول: إن الكلام في الشاهد يكون من جنس الحروف والأصوات.

وعلى هذا فإن كلام الله تعالى صفة قائمة بذاته، ليست من جنس الحروف، والأصوات، وهي صفة واحدة وهي أمر بما أمر به، ونهي عما نهى عنه، وهي صفة أزلية. ثم هذه العبارات العبرية أو السريانية عبارات عنه، وهو يتأدى بها، وهذه العبارات حروف وأصوات وهي محدثة، مخلوقة في محلها، وهي دلالات على الكلام الذي هو صفة أزلية لله تعالى.

وجعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر والكعبي من المعتزلة يقولون بقولنا: إن كلام الله في اللوح المحفوظ والمنزل عبارات دالة عليه، غير أنهم يقولون: إن هذه العبارات مؤدية ما في اللوح المحفوظ، وهنا الخلاف بيننا وبينهم حيث نقول: هي مؤدية ما قام بالذات من الصفة.

وبعد أن ينتهي من رده على شبههم العقلية، يبدأ في الرد على ما تعلقوا به من النقل، ويقول بعد ذلك: إن المعتزلة يتكلمون في المسألة في غير محل الخلاف، فنحن نقول: إن القرآن صفة قائمة بذات الباري غير مخلوق، أما الحروف والألفاظ فهي مخلوقة، وكلامهم على الحنابلة الذين يقولون: إن كلام الله هو الحروف المؤلفة والأصوات، وأنه حال في الألسنة، والمصاحف، ومع هذا فإنه غير مخلوق.

ويعرض لكلام من يقول: إن القرآن كلام الله، ولا يزيد أهو مخلوق أو غير مخلوق؟ ويبطله. إلا أن أمانة النسفي العلمية تجعله يقول: إن علي كل واحد ألا يجيب عن أحد يسأل في كلام موجه من جهتين إلا بعد التأمل، والتفحص فيما يقوله، فإذا كان يري بكلامه إرادة الصفة القائمة بالذات فلا ضرر، أما إذا أراد العبارات فهنا يكون الحديث.

ويسأل النسفي هل يجوز القول بأن العبارات حكاية عن كلام الله؟

ويجيب بأن الأوائل من أصحابه قالوا بجواز ذلك، محتجين بأن لفظة الحكاية مثل لفظة العبارة، أما الأشعري، والقلانسي فلا يجوزان ذلك، وينضم إليهما المتأخرون من الماتريدية.

الكلام في صفة التكوين:

يبدأ النسفي في حديث طويل عن التكوين، وهل التكوين بمعنى المكون؟ وهل هو أزلي غير محدث؟ وهل يقتضي قدم التكوين قدم المكونات؟

يعرفنا أولا: أن التكوين، والتخليق، والخلق والإيجاد، والإحداث، والاختراع أسماء مترادفة، يراد بها كلها إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، ثم يبين أنه قال بالتكوين اقتداء باختيار سلفه.

وثانيا: يقول: إن المعتزلة، والنجارية يمنعون قيام أي صفة بذات القديم، فهم لا يقولون بالتكوين، ويقول عامتهم مثل قول القلانسي والكلابية، والأشاعرة: إن التكوين ليس بمعنى غير المكون، بل هو عين المكون.

أما أبو الهذيل العلاف، وبشر بن المعتمر، ومعمر، وابن الراوندي، والكرامية فيقولون: إن التكوين معنى وراء المكون، غير أنهم يقولون هو غير المكون ويقول بشر، وابن الراوندي: إن التكوين حدث لا في محل.

ثم يعرض كلام أهل الحق فيقول: إن التكوين صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى كصفة العلم، والقدرة، والسمع، فعلى هذا يكون التكوين أزليا، والمكون حادثا كالقدرة أزلية، والمقدور حادثا، وكذا بقية الصفات.

ويسأل: هل كان الله في الأزل خالقا، رازقا؟

ويجيب بأن القائلين بحدوث التكوين يقولون: لم يكن في الأزل خالقا حتى حدث المخلوق.، وأما أبو الهزيل فقد قال: إنه كان خالقا بمعنى أنه سيخلق، والكرامية: يقولون: كان في الأزل خالقا بالخالقية، ويفسرون الخالقية بالقدرة على التخليق.

أما الماتريدية فإنهم يقولون: هو كان خالقا لقيام صفة الخلق وهي التكوين بذاته في الأزل كما كان عالما، قادرا إلخ.

ويعرض بعد ذلك لمن يقول بصفات الذات وصفات الفعل، وأن ـــ صفات الذات أزلية، وصفات الفعل محدثة، ويبين الحد الفاصل بين صفات الذات، وصفات الفعل من وجهة نظرهم. فيقول: إن المعتزلة قالت: الفرق أن ما يثبت لله، ولا يجوز

نفيه عنه فهو من صفات الذات كالعلم، والقدرة مثلا، أما الخلق والرزق مثلا فهما من صفات الفعل، يقال: يخلق لفلان، ولا يخلق لفلان، ويرزق فلانا، ولا يرزق فلانا فيجوز النفي في الثانية فهي صفة فعل.

أما متكلمو أهل الحديث فقد قالوا في الفرق: وما يلزم بنفيه نقص فهو من صفات الذات مثل الحياة والقدرة، وما لا يلزم بنفيه نقص فهو من صفات الفعل كالإحياء والإماتة، والتسكين والتحريك.

وبعد ذلك يبين أن كلام الفريقين لا يلزمه، لأنه يقول مثل بقية الماتريدية بقدم الصفات كلها، والذي يلزمه بيان إقامة الأدلة على أن التكوين صفة ثابتة له في الأزل، وأنها معنى وراء المكون.

ثم يعرض تشنيعات الخصوم وشبههم ويلخصها في أمرين:

الأول: القول بالتكوين لم يقل به أحد سوى رجل بمرو يسمى الزابر شائي نشأ بحد الأربعمائة من الهجرة.

ويكذب النسفي هذا القول قائلا: إن أبا حنيفة وأبا يوسف. ومحمد بن الحسن والطحاوي قالوا بالتكوين. فقد قال أبو حنيفة في **الفقه الأكبر** مع شرحه لعلي القاري ص ٢١، ٢٢ "وخالقا بتخليقه، والتخليق صفة له في الأزل، وفاعلا بفعله، والفعل صفة له في الأزل" وقال بذلك الطحاوي أيضا في **عقيدته السلفية** مع شرحها ص ٦٧، ٦٨: وله معنى الربوبية ولا مربوب، ومعنى الخالق، ولا مخلوق، ويعني بالخالق المخرج للشيء من العدم إلى الوجود، ويقول: "وكما أنه محيي الموتى بعدما أحيا استحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم".

أما الأمر الثاني: فيقولون: لو كان التكوين ثابتا في الأزل، وكان الله مكونا، خالقا للعالم لكان المكون موجودا، مخلوقا في الأزل، لما أن وجود الضرب ولا مضروب باطل، ويبدأ النسفي في مناقشتهم، ليبطل كلامهم بالعقل والنقل.

فيقول: إن حديثنا معهم يتناول **مواضع أربعة. أولا:** مع المعتزلة في جواز وجود صفة أزلية بذات الباري - وقد انتهى من ذلك في مبحث الصفات[٧١]

وثانيا: بيان أن التكوين غير المكون، **وثالثا:** بيان أن التكوين أزلي.

ورابعا: بيان أن القول بقدم التكوين لا يؤدي إلى القول بقدم المكونات.

ويعرض في كل أمر لشبههم النقلية، والعقلية بأمانته العلمية، إلا أني أحسه يسهب أكثر مما ينبغي، حتى أكاد أحس أنني انتقلت إلى دراسة نحوية مع النحويين وهم يتحدثون في الفعل والفاعل والمفعول به والمفعول معه والمفعول لأجله، وغير ذلك لا مع النسفي المتكلم[٧٢].

ثم يبرهن على ثبوت التكوين في الأزل بأن العالم محدث، ويثبت أن الله تعالى هو الذي أحدثه من العدم، وإحداثه يكون بصفة الإحداث، وهي التكوين، لأنه يستحيل أن يحدث العالم نفسه بنفسه، **كما يستحيل** أن يكون إيجاده بجزء منه، كما هو مبين في كتب علم الكلام، وخاصة المواقف.

أما عن رده على القول: بأن التكوين هو عين المكون فيقول: إن هذا الكلام باطل، لأنه يؤدي إلى القول بأن الضرب عين المضروب، والكسر عين المكسور، والأكل عين المأكول مع أن الضرب فعل والمضروب مفعول. وكذلك لو كان التكوين هو المكون، والمكون قد حصل بالتكوين، فيكون حصول المكون بنفسه لا بالله، وهذا يؤدي أن تكون الأشياء خالقة لنفسها، ويبطل وجود الصانع، ويكون كل شيء خلق ومخلوق في وقت واحد، والقول بهذا واضح التناقض.

وكذلك لو كان التكوين هو المكون، فلا حاجة إلى الله تعالى، ولا تمييز بينه، وبين غيره إلا بالقدم.

---

(٧١) راجع التبصرة.
(٧٢) راجع التبصرة.

والقول بأن حصول العالم بقدرة الله لا يغني عن التكوين، لأن القدرة لا توجب حصول المقدور بالفعل[٧٣]، بخلاف التكوين فإنه يوجب حدوث المكونات في الواقع بالفعل.

ويبطل كلام الأشاعرة لأنهم يقولون في الاستدلال على قدم كلام الله بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: ٤٠] واستشهادهم بهذه الآية هو عين ما يقول به النسفي من قدم صفة التكوين، فلو كان التكوين عين المكون، لوقعوا في مناقضة واضحة، وذلك لأن حصول الشيء لو حصل بتكوين هو نفسه كان حصوله بنفسه لا بغيره، وما لا يحتاج في حصوله إلى غيره يكون قديما، فيكون الشيء على كلامهم قديما، وهذا بدوره يؤدي إلى قدم كل العالم وهو محال.

والتكوين بعد هذا إما أن يكون أزليا، وإما أن يكون حادثا، فلو كان حادثا للزم إحداث آخر، والآخر بآخر إلى ما لا يتناهي، وهو محال، لأن حصول العالم متعلق بحصوله، وما علق حصوله بما يستحيل ثبوته لا يتصور وجوده لكن العالم موجود بالفعل، فكان القول بحدوث التكوين باطل.

ولأنه لو كان حادثا فلا يخلو الأمر إما أن يحدث لا في محل وهو باطل لاستحالة قيام العَرَض بنفسه، وأما أن يحدث في محل سوى ذات الله فيكون المحل هو الخالق لا الله وهو باطل، وإما أن يحدث في ذات الله، وهذا يقتضي قيام الحوادث به وهو باطل لأنه يؤدي إلى حدوث ذات الباري وهو كفر، وعلى هذا فإن التكوين أزلي قائم بذاته تعالى، ولا يوجب قدمه قدم المكونات، وذلك لأن ما تعلق تكونه بالتكوين يكون حادثا لا محالة إذ المحدث يعلق حدوثه بغيره فأما القديم فهو مستغنٍ عن ذلك، ولأننا نقول كما يقول الأشاعرة بأن الله عالم، وأن الله قادر ولم

---

(٧٣) لأنها عند الماتريدية ليست صفة تأثير وإنما هي صفة يصح لمن اتصف بها الإيجاد والإعدام، أما الإيجاد والإعدام الفعلي فيرجع إلى صفة التأثير التي هي التكوين.

يقتض هذا أن يكون المعلوم والمقدور قديمين فكذا التكوين والمكون لا يقتضي الأول قدم الثاني.

الإرادة صفة أزلية لله تعالى:

يعرف النسفي الإرادة بأنها مشتقة في اللغة من الرود، ومن معاني الرود الطلب، والميل. **أما حدها فهي:** معنى ينافر الكراهية والاضطرار، ويوجب خروج المفعولات على وجه دون وجه، وعلى هذا فالإرادة والمشيئة ينبئان عن معنى واحد عند المتكلمين إلا الكرامية الذين قالوا: إن الإرادة غير المشيئة، فالمشيئة أزلية والإرادة حادثة في ذات الله تعالى، وله إرادات كثيرة على عدد المرادات.

ويسأل هل يوصف الله تعالى بالإرادة؟

ويجيب: إن جمهور الأمة وصفوه تعالى بالإرادة على الحقيقة خلافا للنظام، والبغداديين من المعتزلة كالكعبي، والخياط الذين قالوا: الله تعالى يوصف بها على المجاز.

ويبين النسفي معنى ما يقوله هؤلاء المعتزلة.

ثم يقيم دليل أهل السنة على اتصاف الله تعالى بالإرادة وهو: وقوع مفعولاته المتجانسة على أوصاف مخصوصة يجوز وقوعها على غيرها، ويعلم أن هذا لم يكن من ذواتها وهو يدل على إرادة الفاعل، ولأنه لو لم يكن مريدا لكان مضطرا، والمضطر عاجز.

ويناقش المعتزلة في قولهم: إن الإرادة بالنسبة إلى الله هو فعل الله، وبالنسبة لفعل الغير هي أمر الله، ويبطل هذا الكلام.

وكذلك يبين فساد رأي من يقول: إن الإرادة هي الشهوة.

ويسأل النسفي: هل الله تعالى مريد بإرادة أم بغير إرادة؟

ويجيب: بأن من قال بالإرادة قال: إنه مريد بها. أما الحسين النجار فقد قال: إنه

مريد بذاته، معتمدا في كلامه على المعتزلة النافين للصفات، ولا شك في فساد قوله.

ويسأل: هل إرادته تعالى قائمة بذاته أم لا بذاته؟

أهل الحق يقولون: إنه تعالى مريد بإرادة قائمة بذاته. أما العلاف والجبائيان فقالوا: إن الله تعالى مريد بإرادة حادثة لا في محل.

ويناقشهم النسفي مبينا: استحالة قيام العرض بنفسه.

ثم يسأل: هل إرادته تعالى أزلية أم حادثة؟

ويجيب: بأن أهل الحق قالوا: إنه مريد بإرادة أزلية قائمة به.

أما الكرامية فيقولون: إنه في الأزل مريد بمريديَّة، ويقصدون بذلك قدرته على الإرادة، وأنه تعالى قد أحدث العالم بإرادة حادثة.

ويناقشهم مبينا استحالة قيام الحادث بذاته تعالى وهنا يقسو عليهم فيتهمهم بالإلحاد.

وبعد هذا يذكر النسفي أن الله تعالى مريد بإرادة واحدة كل المرادات خلافا للكرامية القائلين إن لكل مراد إرادة تحققت في ذاته.

الكلام في أن صانع العالم حكيم:

يبين النسفي معنى الحكمة والحكيم في اللغة فيقول: الحكمة العلم، والحكيم العالم، وقيل: الحكيم هو المحكم للشيء، وقيل: الحكيم هو الذي يمنع نفسه عن هواها إلخ.

والحكمة: معرفة الأشياء بحقائقها، ووضعها مواضعها.

أما علي رأي المتكلمين فإن الحكمة في الفعل وقوعه على قصد فاعله، والسفه وقوعه على خلاف قصد فاعله، وينسب هذا القول للأشعري.

أما المعتزلة فيقولون: الحكمة كل فعل فيه نفع إما للفاعل أو لغير الفاعل.

أما رأيه فيقول: إن الحكمة كل ما له عاقبة حميدة، والسفه ما خلا عن العاقبة الحميدة.

ويحيل الحديث في هذا الموضوع، إلى مسألة التعديل، والتجوير وإلى كتاب[٧٤] له قال إنه يكتبه في هذا الموضوع وقد بحثت عن هذا الكتاب فلم أهتد إليه، والله تعالى موصوف بالحكمة في الأزل خلافا للأشعري الذي يقول: إن أريد بها العلم فهو كذلك، وإن أريد بها الفعل فلا.

وبعد هذا يلخص كل ما مر من أول الكتاب إلى باب الرؤية في كلمات وجيزة.

الكلام في جواز رؤية الله تعالى في العقل ووجوبها بالسمع:

يتحدث النسفي في هذه المسألة على خلاف منهجه الذي سار عليه في كتاب **التبصرة** حيث يقدم الأدلة النقلية على الأدلة العقلية.

ويسأل في البداية: هل يرى الله تعالى؟

ويجيب بأن أهل الحق: جوزوا ذلك ويراه المؤمنون في الآخرة، بعد دخولهم الجنة، خلافا للمعتزلة والنجارية، والزيدية القائلين بعدم جواز ذلك، لأنهم يحسبون أن ذلك يؤدي إلى ما يستحيل على الله تعالى.

ويذكر أدلة الخصوم ومنها: قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ [الأنعام: ١٠٣] فقد تمدح سبحانه بنفي الإدراك لذاته، وإثبات عكس ذلك يؤدي إلى النقص.

ومن أدلتهم العقلية التي ذكرها: أن للرؤية في الشاهد علة وشروطا، ولا

---

(٧٤) راجع التبصرة.

يتحقق ذلك في الغائب إلا بوجود العلة والشروط، وعليه فإن ما يرى هو الألوان، والأكوان، والأجسام، وتوفر الرائي والمرئي في حيزين، وعلى هذا فإن الله لا يرى كله ولا بعضه، لأنه ليس بمتناه ولا متبعض، ولا متجزئ.

ويعرض النسفي بأمانته العلمية كل شبه الخصوم، وأدلتهم على هذه الشبه، ثم يبدأ في مناقشة كلامهم بالتفصيل.

ويقيم الأدلة على جواز رؤية الله من القرآن والسنة المطهرة. من ذلك قول موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] ففي الآية اعتقاد موسى برؤية الله لأن الجهل منتفٍ عن الرسول وإخبار الله إياه أنه لن يراه، ولم يخبر الله سبحانه أن رؤيته مستحيلة مع أن الحاجة للبيان واضحة، فدل على جواز رؤيته تعالى، كذلك فإن الله تعالى علق الرؤية على أمر جائز وهو استقرار الجبل، وتعليق الفعل على ما هو جائز الوجود يدل على جوازه، وكذلك فإنه تعالى ما أيأس موسى، ولا عاتبه حينما سأله رؤيته، وهذا يدل على جواز الرؤية، ولو كان الأمر مستحيلا أو جهلا من موسى عليه السلام، لكان العتاب، وكذلك قوله تعالى:﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ﴾ [الأعراف: ١٤٣] والتجلي هو الظهور، ويفسره النسفي نقلا عن ابن فورك عن أبي الحسن الأشعري: أن الله تعالى أعطى الجبل روحا وقدرة على الرؤية فرأى الله.

ويذكر خلال ذلك تفسيرات المعتزلة الآية ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] من ذلك قولهم: إن موسى عليه السلام لم يطلب الرؤية، وإنما طلب آية يستدل بها على الله ويفسد النسفي هذا الكلام بأكثر من دليل.

ومن ذلك: أن موسى لم يطلب الرؤية لنفسه، وإنما طلبها قومه، لأنهم يطلبونها فأراد بالطلب أن يبين الله لهم استحالتها.

ويبطل النسفي هذا الكلام.

ومن كلام النسفي أيضا على جواز رؤيته تعالى قوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣ ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، ويعرض النسفي الكلام حول هذه الآية بالتفصيل، مستشهدا بكلام النحويين والشعراء، مثبتا أن المراد بها النظر لا الانتظار.

وأيضا من الأدلة قوله تعالى: ﴿ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ﴾ [يونس: ٢٦] وقد روى في خبرٍ أن الزيادة هي النظر إلى الله تعالى، ويدعم كلامه بأن واحدا وعشرين من الصحابة الأجلاء رووا حديث الرؤية عن رسول الله ويذكرهم بأسمائهم، وقد بحثت عنهم جميعا فوجدت أنهم ثقات كما هو مبين في التحقيق.

وبعد ذلك يستدل على جواز الرؤية بالعقل فيقول: كان من الأجدى الاستدلال بالعقل أولا ثم تأييد ذلك بالنقل ـ كما هو منهجه ـ إلا أنه قدم الأدلة السمعية لما فيها من ثبوت الرؤية وجوازها جميعا.

ومن أدلته العقلية على جواز الرؤية: أن الخصوم أثبتوا أن العلة المطلقة للرؤية هي الجسمية، فما كان بجسم كان مرئيا، والله ليس بجسم فلا يكون مرئيا، أما عند النسفي فإن أصحابه قالوا بأن العلة المطلقة للرؤية هي كونه قائما بالذات، فما كان قائما بالذات تجوز رؤيته، وما ليس كذلك يستحيل رؤيته، والله تعالى قائم بالذات فكان جائز الرؤية. ويشرح هذا الكلام مناقشا المعتزلة في كلامهم.

ثم بعد ذلك يقول: نسأل المعتزلة لم قلتم: إن تعلق الرؤية بهذه الأجناس تعلق الأحكام بالعلل، دون كون هذه الأجناس من أوصاف الوجود؟ ويطالبون بالدليل فما أجابوا به يهدم عليهم قولهم.

ثم يقول: وينبغي أن لا ندعي أن العلة المطلقة للرؤية هي القيام بالذات أيضا، وما ذكره الماتريدي وأصحابه كان على طريقة المسامحة والمساهلة، ولا نشتغل بادعاء شيء علة، فإنهم هم المدعون أن العلة المطلقة للرؤية ما زعموا. فلا معنى للاشتغال بمعارضة العلة بالعلة قبل العجز عن منع دليل الخصوم وهدمه.

وبعد كلام طويل مع الجبائي. والنظام وغيرهما من المعتزلة يقول: لابد من سير الأوصاف ليتبين لنا العلة المجوزة للرؤية من الأوصاف الاتفاقية المقترنة بها، والمسماة عند المتكلمين بأوصاف الوجود، ثم تُعدَّى الرؤية بتلك العلة من الشاهد إلى الغائب إذ التعدية من الشاهد إلى الغائب تكون بأوصاف العلة دون أوصاف الوجود.

ثم يقول: لا يخلو المرئي في الشاهد من أن يكون مرئيا لكونه جسما، أو لكونه عرضا، أو لكونه لونا، أو لكونه متلونا، أو لكونه قائما بالذات، أو لكونه كونا، أو لكونه متكونا، أو لكونه معلوما، أو لكونه مذكرا، أو لكونه محدثا، أو لكونه موصوفا، أو لكونه باقيا، أو لكونه موجودا. ويناقش كل الوجوه ليدفعها كلها ماعدا الوجود، والله تعالى موجود، فكان جائز الرؤية.

وبعد ذلك يقول: إن لهم شبها أخرى ويذكر بعضها منها: أنه إذا كان الباري مرئيا لجاز أن يشار إليه. ويجيب: بأن الأشعرية يجوزون الإشارة إلى الله تعالى لا إلى جهة، ونحن نجوز الرؤية لا في جهة، وجواز الإشارة إلى شيء في الشاهد لا لجواز رؤيته بل لكونه متحيزا، فالرؤية من أوصاف الوجود لا من أوصاف التحيز.

ويقول في آية: ﴿ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ ﴾ [الأنعام: ١٠٣] إن الأشعرية يقولون: إن النفي ينصب على الأبصار لا على المبصرين، ويبطل هذا الكلام، ثم يقول: المنفي هنا هو الإدراك بمعنى الإحاطة والشمول، والرؤية غير منتفية، مؤكدا كلامه بما قاله الماتريدي: إن الإدراك هو الوقوف على أطراف الشيء، وحدوده، ونهاياته كالإحاطة فكان الإدراك في الرؤية نازلا منزلة الإحاطة من العلم، ثم بنفي الإحاطة لا ينتفي العلم، فكان العلم هو تبين المعلوم على ما هو به، والإحاطة هي الوقوف على حدود المعلوم ونهاياته، فكان العلم بالله ثابتا والحاطة منتفية.

وأثناء الحديث يعرض لشبه أخرى، ويناقشها ويخلص إلى أن الله تعالى لا يرى في الدنيا **لأمرين: الأول**: أن الله خلق في أبصارنا ضد رؤيته، وهذا لا يستحيل

عليه، لأن الله تعالى ليس بذي جنس حتى يقال لما رأينا جنسه لم يجز انعدام رؤيته.

والثاني: أن رؤيته لم تكن معتادة لنا في الدنيا فلا يقال لا تنعدم، لأن ذلك يؤدي إلى قلب المادة، ويقول: إن هذا ما قال به أكثر أصحابه، وقال به الماتريدي.

ثم يعرض رأي القلانسي الذي يقول: إن الله تعالى لا يرى في الدنيا لضعف في أبصارنا، ويرتضي النسفي هذا الرأي، إلا أنه يدخل في مناقشة معه بسبب قوله: إن ارتفاع الرؤية بخلق ضدها في البصر حال قوة البصر، ممتنع، لأن ـــ منع ذي الطبع في فعله مع بقاء طبعه محال عند القلانسي. أما عند النسفي فإنه يجوز منع ذي الطبع عن طبعه بخلق ضد طبعه وذلك كانعدام الرؤية بخلق ضدها في البصر حال قوة البصر.

ويبين النسفي: أن الله سبحانه وتعالى يرانا بلا مسافة بيننا وبينه، ولا اتصال شعاع خلافا لما يقوله البغداديون من المعتزلة: أن الله لا يرى ولا يرى.

وبالنسبة لرؤية صفاته يقول: إنه لم يُرْوَ نص سمعي برؤيتها، أما بالنسبة لجواز رؤيتها فإن القائلين بجواز تعلق الرؤية بالقائم بالذات، واستحالتها في غير ذلك لا يجوزون رؤية الصفات، والقائلون بجواز تعلق الرؤية بكل موجود ـــ ومنهم النسفي ـــ فالصفات جائزة الرؤية.

ثم يلخص أساس الاختلاف في المسألة في العبارات التالية: "والحاصل أنا لما رأينا الرؤية متعلقة بتلك الأجناس، ولا وصف يجمعها يمكن تعليقها به إلا الوجود علقناها به، لوجود دليل تعلقها به تعلق الأحكام بالعلل، وعديناها إلى الغائب بتعدي الوجود، ودلتنا رؤيته تعالى إيانا على أن ما اقترن بالرؤية في الشاهد من المباينة والمقابلة، واتصال الشعاع وغير ذلك أوصاف وجود وليست بالقرائن اللازمة لها، لتحققها بدونها، فاتبعنا هذه الدلائل، وإن لم يقع في أوهامنا رؤية إلا بهذه القرائن، لما أن المعول على الدليل دون الوهم.

وخصومنا أعرضوا عن العلة المطلقة الرؤية، وتمسكوا بما وجدوا من القرائن الاتفاقية، وتمسكوا بالوهم، ورفضوا الدلائل العقلية، وفتحوا على المعطلة أوسع باب لنفي الصانع، وذلك لأنهم لم ينقادوا للدلائل العقلية".

الكلام في إثبات النبوة والرسالة:

هل من الحكمة إرسال الرسل؟ وهل الإرسال جائز؟

قال أهل الحق: إن إرسال الرسل حكمة وصواب، وهو جائز، وقد أرسل الله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين، وأيدهم بالحجج.

وقالت طوائف من الخُلَعَاء ومنهم المتصوفة في رأي النسفي بامتناعه إذ فيه أمر ونهي وهو سفه، إذ لا نفع للآمر والناهي، وهنا يهاجم النسفي المتصوفة بقوله: وعند اكتشاف القناع عن مكنون ضمائر كثير من المستترين بالتصوف، وارتفاع الخفاء عن مستور سرائرهم، ويعلم أنه من هذه الفرقة.

ومن الذين يقولون بامتناع إرسال الرسل البراهمة، حيث يؤكدون أن العقل يعرف المحاسن فيعملها، ويعرف المساوئ فلا يعملها فالتكليف يكون بالعقل ولا حاجة إلى الرسل لأنهم إن جاءوا موافقين للعقل فبالعقل عنهم غنية، وإن جاءوا مخالفين له كان إرسالهم عبثا لأن العقل حجة الله، وحججه تعالى لا تتناقض.

ومنهم أيضا الطبيعيون حيث يقولون: إن المتنبي يعارض النبي إذا كان الأمر على مقتضى الواقع، أما إذا خرج عن مقتضى الواقع ففيه تغيير طبائع الأشياء، وطبائع الأشياء لا تتغير. وقال بعضهم: بأن قلب الطبائع في مقدور الله، إلا أنه أيضا في مقدور السحرة ولا يمكن التمييز بين الأمرين.

ومن المنكرين من يقول: بأن ما يقال إنه معجزة لم يعرض على كل البشر، ولو عرض لوجد المعارض، وبذلك لا رسول.

ويذكر النسفي حل شبه الخصوم، ثم يبدأ في إقامة الدلالة على صحة الرسالة فيعرفنا أولا **بأنها**: سفارة العبد بين الله تعالى، وبين ذوي الألباب، ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح دارهم.

ويبين ثانيا: أنها ممكنة، فإن ورود التكليف بالإيجاب، والحظر ممن له الملك ليس مما تأباه العقول، والمالك يتصرف في ملكه أين شاء، ومتى شاء، وكيف شاء، وبأي وجه يريد سواء بإعطاء العقل قدرة معرفة كل شيء، أو بإرسال الرسل.

وبعد أن يقيم الأدلة على أن الرسالة ممكنة يناقش شبه الخصوم، ليثبت أن إرسال الرسل ليس بمستحيل في نفسه، ولا سفه في ذاته، وهو في حيز الممكنات.

ثم هل الرسالة من قبل الممكنات في العقل أم هي من جملة الواجبات؟

يقول النسفي: إن متكلمي أهل الحديث سوى القلانسي قالوا: إنها من جملة الممكنات.

ويذهب القائلون بأن العقل آلة معرفة الحسن والقبح ووجوب شكر النعم إلى القول بوجوبها، لأنها من مقتضيات حكمة الحكيم وهو الله، ويستحيل أن لا يوجد ما كان وجوده من مقتضيات حكمته، لما أن انعدامه يدخل في باب السفه. ويستطرد النسفي في إقامة الأدلة رادا كل كلام الخصوم، مثبتا أن العقل مهما بلغ فإنه لا يستطيع الاستقلال بمعرفة كل شيء، وذلك لأنه يلحقه الضعف، وإذا كان الناس ينقسمون إلى ثلاثة أقسام.

موصوفون بالذكاء متفرغون للبحث، وآخرون موصوفون بالذكاء إلا أن جل همهم ما فيه مصلحة الدنيا، وآخرون موصوفون ببلادة الأفهام.

فإن القسم الأول من الندرة، والقسمين الآخرين هم أكثر الناس، ولا يستطيعون معرفة أمور دنياهم، ودينهم إلا بالرسل، وهكذا يستمر النسفي في حديث

شامل لكل الاتجاهات، ويشمل كذلك إثبات أن الصنف الأول في حاجة كبيرة إلى إرسال الرسل، لأنهم لا يستطيعون معرفة حقائق كل شيء.

وينتهي النسفي إلى القول بإمكان استدراك الحسن والقبح بالعقل خلافا لقول المعتزلة الذين يقولون بوجوب إرسال الرسل لأنه الأصلح للعباد، ويجب على الله فعل الأصلح.

أما النسفي يقول: لا يجب على الله شيء لأنه الخالق المتفضل.

ثم بعد ذلك يتعرض للحديث عن المعجزة، فيبين لنا مآخذها، وحدها، وأقسامها، ووجه كيفية دلالتها على صدق الآتي بها.

أما مآخذها فهو العجز، **وحدها عند المتكلمين:** أنها ظهور أمر خلاف العادة في دار التكليف لإظهار صدق مدعي النبوة مع نكول وعجز الغير عن معارضته بمثله.

وتنقسم إلى قسمين: الأول: فعل غير معتاد، **والثاني:** تعجيز عن الفعل المعتاد. أما وجه دلالتها على صدق الآتي بها: فهو أنه تعالى يصدقه بما يقدره على فعله، مخالفا للمادة.

وبعد ذلك يتحدث النسفي عن بعض معجزات الرسل، وأن الله أيدهم بها، وشاهدها من عاشوا في زمانهم، ولم يستطيعوا الإتيان بمثلها، أو ـ معارضتها بأي وجه من الوجوه، ونقلت الأخبار بالتواتر الذي يوجب العلم الضروري.

وبعد أن ينتهي من رد شبه الخصوم يتحدث عن رسالة سيدنا محمد ﷺ، ويسأل هل كانت بعثة ممتنعة الوجود، مستحيلة الثبوت؟

وهل كان الزمن في غنية عنه؟

والإجابة واضحة، أن قبله عليه السلام كان الكثير من الأنبياء والرسل فالرسالة ليست ممتنعة، وإن الحاجة كانت ماسة إليه، وكان أولى بذوي العقول

الاستجابة الفورية لقوله تعالى: ﴿ قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ ﴾ [الأحقاف: ٩] ولقوله تعالى: ﴿ وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴿٢٤﴾ ﴾ [فاطر: ٢٤].

ولقد كان مجيء الرسول عقيب تمني القوم ذلك، بعد أن اشتد بهم الظلام، واستشرى الظلم يقول تعالى: ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ ﴾ [فاطر: ٤٢]، ثم يبين النسفي أن أي دعوى يلزمها أمور أربعة، وقد توفرت في رسالة سيدنا محمد عليه السلام.

أولها ــ كون الدعوى في حيز الإمكان. **وثانيها** ــ إتيان المدعي ببينة مطابقة للدعوى. **وثالثها** ــ أن تكون دواعي الجرح منتفية عن بينته. **ورابعها** ــ سلامة الدعوى والبينة عن مناقض يرد عليهما، أو على أحدهما.

ثم بعد أن يتحدث عن الأمور الأربعة السابقة بالتفصيل يقول: "لا شك أن من ساوى غيره في الدليل، والعلة ساواه في المدلول والمعلول، وموسى وعيسى عليهما السلام ثبتت رسالتهما لوجود المعجزات الناقضات للمادة، فكذا سيدنا محمد عليه السلام.

وبعد ذلك يذكر أن الآيات الدالة على نبوة سيدنا محمد حسية، وعقلية، ويفسر الحسية بأنها ما يظهرها الله تعالى للأعين من العجائب الخارقة للمادة، ــ **ويقسمها إلى ثلاثة أقسام:** أ – **خارج ذاته.** ب– **في ذاته.** جـ – **في أخلاقه**، ويضرب أمثلة لكل قسم، وبعد أن ينتهي من ذكر المعجزات الحسية، يتحدث عن المعجزات العقلية فيقسمها إلى أقسام منها ما هو راجع إلى حاله، وما هو راجع إلى نسبه، ومنها ما هو راجع إلى دعواته، ومنها ما هو راجع إلى إخباره، ومنها معجزات ظهرت بعد زمانه، ومنها ما هو راجع إلى مكانه، ومنها ما هو راجع إلى زمانه، ومنها ما هو راجع إلى كتابه الذي أتى به من عند الله، ومنها ما هو راجع إلى شريعته.

ويتكلم في هذه المعجزات كلها بالتفصيل المقنع، من ذلك مثلا أنه كان مستجاب الدعوة، ويحكي النسفي بعض أدعية الرسول يذكر منها ما نقل بالتواتر،

فقد قال عليه السلام في حق مضر: "**اللهم أشدد وطأتك على مضر، واجعل عليهم سنين كسني يوسف**" فأمسك الله عنهم القطر حتى جف النبات وهلكت المواشي، ولم ينكشف عنهم الجدب إلا بدعائه عليه السلام لهم، ومن ذلك أيضا دعاؤه على كسرى لما مزق كتابه فقال عليه السلام "**اللهم مزق ملكه كل ممزق**" وقال: "**أما إنكم ستمتلكون أرضه**"، فمزق الله ملكه وملكه المسلمون.

وبالرجوع إلى كتب السنة الصحيحة تبين لي صحة هذه الأحاديث سندا ومتنا كما هو مبين في التحقيق.

ويورد النسفي بعض البشارات الواردة بنبوته عليه السلام في التوراة، والزبور والإنجيل.

ويورد كذلك معرفته بالأخبار الماضية. وهو أمي لا يعرف القراءة ولا الكتابة، ومعرفته بما سيقع في المستقبل، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ (٤٥)﴾ [القمر: ٤٥] وكان نزولها قبل بدء الحرب في بدر، وقد تحقق ذلك، وانتصر المسلمون وولي الكافرون في غزوة بدر مع قلة عدد المسلمين وعنادهم. وكقوله تعالى ﴿الم (١) غُلِبَتِ الرُّومُ (٢) فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ (٣)﴾ [الروم، ١: ٣] وقد كان كما أخبر عليه السلام. وكقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾[القصص:٨٥] أي ـ سيرجعك إلى مكة وقد رجع إليها عزيزا منتصرا، وكذلك في نصوص الأحاديث الشريفة، ومنها مثلا قوله عليه السلام: "**زويت لي الأرض فرأيت مشارقها، ومغاربها، وسيبلغ ملك أمتي ما زوي لي منها**"، وكان الأمر كما أخبر وفتوحات الصديق، وعمر، وعثمان، وعلي، وما تم في عهد الدولة الأموية يؤكد ذلك.

ومن ذلك أيضا أنه عليه السلام نعى النجاشي وأخبر أصحابه بموته، وبعد ذلك جاءت الأخبار بموته، ومن ذلك قوله لعمار بن ياسر: "**تقتلك الفئة الباغية**"

فقتل في صفين، ومنها تحديده الخلافة بعده بقوله: "**الخلافة بعدي ثلاثون سنة**"، فكان كما أخبر عليه السلام، وقد رجعت إلى كتب السنة الصحيحة وتأكدت من صحة هذه الأحاديث سندا ومتناً كما هو مبين في التحقيق.

ويذكر النسفي بعض ما ظهر من معجزاته بعد وفاته ﷺ ومنها على سبيل المثال إخراج شهداء بدر وطابا بعد خمسين سنة. والنسفي كغيره من المتكلمين يعتبر كل كرامة ظهرت لولي فهي معجزة للنبي عليه السلام.

ويتحدث النسفي عن مكانة المكان الذي بعث منه عليه السلام، ويذكر أشياء كثيرة منها قصة أصحاب الفيل التي ورد ذكرها في القرآن، وتكلم عنها شعراء الجاهلية، ولم يستطع التاريخ إنكارها، ولقد كانت إرهاصا لمقدم محمد ﷺ من هذه البلدة الطيبة.

ويتحدث عن الظروف التي بعث فيها الرسول عليه السلام، وتتلخص في ظلم وظلام ينتشر في جميع العالم، وخاصة بلاد العرب، والفرس، والهند، والترك حتى إن من كان منهم على دين كاليهود حرفوا الكلم عن مواضعه، وكذبوا المسيح، وكالنصارى الذين اختلفوا في ديانتهم، وقالوا بالصاحبة والولد، وقالوا بألوهية عيسى.

إذا كانت كل الأوضاع تشير إلى ضرورة تُصَحِّح لاتجاه الحياة نحو نفسها، ونحو الله. فكان ﷺ، هو الأمل، وهو البسمة، وهو السكينة، وهو الأمان، والرحمة، وهو السعادة الدنيوية والأخروية للجميع.

ويتحدث بعد ذلك عن الإعجاز القرآني، وكونه كتابا باقيا للأبد، فيه صلاح الدنيا والدين، ويرجع إعجازه لأمور منها.

١ - نظمه العجيب، فقد باين المنثور، والمنظور، والرجز، والخطبة، والرسالة، وهو بنظمه يتحدى جميع البشر أن يأتوا بمثله، أو بعشر سور من مثله، أو بسورة من مثله، وما زال يتحدى، ولا أحد يستطيع أي شيء، وفي هذا يتحدث

عن طبيعة العرب وكيف أن طبيعتهم تمنعهم من إخفاء ما يعرفون، فهم لو قدروا على معارضة القرآن لعارضوه.

أما ما يقوله أبو عيسى الوراق: أنهم كانوا مشتغلين بحربهم، فهو كلام صدر عن الجهل ببدء الدعوة، وكيف انتشرت، وخاصة الفترة التي قضاها الرسول بمكة فلم يكن بها حروب، تحول بينهم وبين معارضته إذا كان في إمكانهم.

ويعرض لما يقوله النظام من أن القرآن ليس بمعجز النظم، لأن أفراد الآيات ليست بمعجزة، وما يصدق على الفرد يصدق على الكل وأن إعجاز القرآن راجع إلى الصرفة، لأنه كان في إمكان القوم المعارضة إلا أن الله صرفهم عن ذلك، وهذا خرق للعادة.

ويرد النسفي على النظام، موجها كلامه إليه بأن كل لفظة في شعر امرئ القيس في متناولك، ومع ذلك ائت بقصيدة مثل قفا نبك أو غيرها بل ائت بقصيدة من مثل قصائد من عاصرك، ولعل عجزه يؤكد بطلان كلامه عن القرآن.

ويناقشه في الصرفة قائلا أفعل ذلك باختيار من العبد أم لا باختياره؟ فإن قال باختيار من العبد فهذا منه إثبات التصرف لله تعالى في أفعال العباد الاختيارية وهو محال عنده، وإن قال لا باختيار العبد فقد أثبت الجبر وهو لا يقول به.

ويقال له أيضا: إذا صح كلامك لم لا يصرف همة الكافر عن الكفر حتى لا يقع فيه لما أنه أصلح له، لأنكم تقولون بوجوب الأصلح، ويستمر مع النظام بين السبر والتقسيم حتى يبطل كلامه بالصرفة.

وكذلك يبطل قول من يقول: إنهم عارضوه إلا أن المعارضة اندرست لكثرة اتباع الرسول.

٢ - ومن جوه الإعجاز القرآني: ما فيه من الإخبار عن الأمم الماضية، وما يكون في المستقبل، وما أودع فيه من أصول الأحكام التي تقع إلى قيام الساعة، وهذا يدل دلالة واضحة على أنه من عند علام الغيوب.

٣ - **ومن دلائل الإعجاز أيضا:** ما تضمنه القرآن من إشارات تدل على حدوث العالم، وبيان استحالة القول بإلهية من تعتريه الحوادث، وتتعاقب الأضداد عليه ودلالات ثبوت الصانع، ومحاجة اليهود، والنصارى، والمشركين، وبطلان القول بالطبائع من نحو قوله تعالى: ﴿ وَفِي ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ ﴾ [الرعد: ٤] ودلالة إثبات البعث، وهو من الأمور الغيبية.

وبعد ذلك يتكلم عما هو راجع إلى شريعة الإسلام فيقول: إن مدار أمور الدين والملة في جميع الأديان يكون متعلقا بالاعتقادات، والعبادات، والمعاملات، والمزاجر، والآداب الحسنة، والشيم الحميدة، وقد أتى محمد بكل هذه الأمور بما تتعجب منه العقول الصحيحة، وتقدره أجل التقدير.

ويتحدث بالتفصيل عن كل أمر من الأمور السابقة، وبعد ذلك يقول بالحرف: ـ "وبالوقوف على ما تقدم عرف أنه عليه السلام كان صادقا فيما ادعاه من رسالة ربه معرفة لا يشوبها شك، ويعتبر الموانع عن الإزعان لدعوته عليه السلام ترجع دائما إلى أمور منها: أ ـ العصبية الجنسية. ب ـ الأنفة المانعة من اتباع الغير. جـ ـ العادة والإلف والهوى. د ـ الكسل عن لوازم التكليف.

وبعد ذلك يتحدث عن خواص النبوة ويجملها في قسمين **الأول:** لتمهيد أمرها وتوطيد أساسها. **والثاني** ـ لتربية قواها.

ويقسم الأول إلى **قسمين. أحدهما** ـ الاختيار الجنسي، ويتوفر فيه الشرف. **والثاني** ـ توفر القوى الفاضلة فيه، وإبعاد العلل عنه، فلقد كان ﷺ كامل العقل، والخلق، والخلقة.

أما القسم الثاني فيقسمه إلى **قسمين: الأول** ـ اتصال مواد الوحي به، ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ﴿٣﴾ ﴾ [الضحى: ٣] **والثاني** ـ تنبيه عن مواقع الزلل مثل قوله تعالى: ﴿ عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ ﴾ [التوبة: ٤٣].

والخواص كلها بأقسامها توفرت في نبينا محمد ﷺ.

ويختم كلامه في النبوة معتذرا عن الإطالة التي أخرجته عن المنهج الذي اشترطه إلا أنه يبين السبب الدافع إلى ذلك وهو الإلحاد الذي يقول عنه: (إنه تفشى في زمانه، وطعن بعض الخلفاء في أمور النبوة).

الكلام في إثبات كرامات الأولياء:

يبين النسفي أن المعتزلة يمنعونها حتى لا يلتبس الأمر بالنبوة، ولأنه لا فائدة لها.

أما أهل الحق: فيثبتونها؛ لوجود أخبار كثيرة بذلك مثل صاحب سليمان، الذي أتى بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف، ومثل رؤية عمر لجيشه بنهاوند، وهو يقف على المنبر بالمدينة حتى قال: يا سارية الجبل، وسمعه سارية.

وبعد أن يذكر أمثلة كثيرة لذلك يناقش كلام المعتزلة، ويبين أن الهوى هو الذي ساقهم إلى ما قالوا، فلو أمعنوا النظر لعلموا أن كرامة الولي هي معجزة للرسول، إذ هي دليل على صدق عقيدة الولي، وعقيدته هي ما جاء بها الرسول.

ثم يفرق بين المعجزة والكرامة، ويبين أن الناقض للعادة ينقسم إلى **أربعة أقسام:** أ ــ **معجزة:** وهي خاصة بالرسول. ب ــ **كرامة:** وهي خاصة بالأولياء. ج ــ **معونة:** وهي خاصة بالصالحين المؤمنين. د ــ **إهانة:** وتكون لمدَّعي الألوهية أو النبوة.

مسائل التعديل والتجوير:

الأصل في هذه المسألة: مسألة خلق أفعال العباد، وعلى هذا فالجبرية يقولون: إنه لا فعل للعبد في الحقيقة، وما سواهم يقولون: إن العبد مكتسب عامل ولا يسمى فاعلا، والفاعل في الحقيقة هو الله. وعلى هذا فمن موجد أفعال العباد؟

القدرية يقولون: العبد ولا صنع لله.

أما أهل الحق فيقولون: لا خالق إلا الله تعالى، والعبد مكتسب وفاعل. وسار معهم أهل الحديث، والنجارية، والكرامية.

ثم لما كان العبد فاعلا ومكتسبا لابد أن له قدرة واستطاعة إذ لا فعل بدون القدرة، والكسب إنما يمتاز عن الأفعال الضرورية بالاستطاعة، وعلى هذا فإن النسفي يقول: نتكلم أولا في القدرة والاستطاعة، ثم نرتقي إلى الكلام في خلق أفعال العباد.

الكلام في الاستطاعة:

يعرف الاستطاعة بما عرفها به الكثير من المتكلمين مثل الأشعري والباقلاني بأنها: القدرة، والقوة، والطاقة، وكلها معان متقاربة، ويقسمها إلى قسمين:

١- سلامة الأسباب وصحة الآلات وهذه تتقدم الأفعال وهي من نعم الله سبحانه وتعالى. وهي تحد بالتهيؤ لتنفيذ الفعل عند إرادة المختار.

٢- فهو معنى يتعذر حده وهو عرض يخلقه الله تعالى للحيوان ليفعل به أفعاله الاختيارية، وهو علة للفعل.

ثم يدلل النسفي على وجود الاستطاعة، وانقسامها إلى هذين القسمين، فعن القسم الأول يستشهد بقوله تعالى: ﴿ فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ﴾ [المجادلة: ٤] والمراد هنا سلامة الأسباب والآلات.

ويستشهد للقسم الثاني بقوله تعالى: ﴿ مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ ﴾ [هود: ٢٠]، والمراد منه نفي حقيقة القدرة لا نفي الأسباب والآلات، لأنها كانت ثابتة. وهذا موجب للذم، لأنه تضييع للقدرة المعطاة من الله تعالى.

وبعد أن يدلل على وجود الاستطاعة بقسميها يقول: إنه بهذا يبطل قول من يقول لا استطاعة للإنسان وراء ذاته بل مستطيع بنفسه. كما قال النظام وعلى الأسواري، والأصم، وكذا قول من يقول: إنه لا استطاعة غير سلامة الأسباب والآلات.

وكذا قول ضرار، وحفص الفرد: بأن الاستطاعة بعض المستطيع، لأن الاستطاعة عرض، والقول بكون العرض بعض الجسم محال.

ويسأل هل الاستطاعة متقدمة على الفعل أم مقارنة له؟

وهل هي صالحة للضدين أم لا؟

ويجيب على ذلك: بأن الاستطاعة بمعنى سلامة الأسباب، وصحة الآلات متقدمة على الفعل وهي صالحة للفعل وضده بلا خلاف بين من يثبتون الاستطاعة.

أما الاستطاعة الثانية بمعنى القدرة فالمعتزلة يقولون بتقدمها على الفعل ويستحيل اقترانها به.

أما النسفي وأصحابه، والنجارية، والأشاعرة فيقولون: إنها تكون مقارنة للفعل ومحال تقدمها عليه.

وعلى هذا فإن المعتزلة يقولون بأنها صالحة للضدين.

ومن يقول بالاستطاعة مع الفعل منهم من قال مثل أبي حنيفة إنها تصلح للضدين على البدل، ومعنى ذلك أن الاستطاعة التي حصل بها الإيمان صلحت له ولا تصلح للكفر إذا اقترنت بالإيمان ولكنها لو اقترنت بالكفر بدلا من الإيمان لصلحت له بدلا من صلاحها للإيمان.

أما الأشعرية فإنهم يقولون: إن الاستطاعة لا تصلح للضدين.

ويمكن أن يفسر هذا بأن الماتريدية اتفقوا مع الأشاعرة في أن الاستطاعة مع الفعل واتفقوا مع المعتزلة في أنها تصلح للضدين.

لكن النسفي يقول إنه يظهر أن أبا منصور الماتريدي يميل إلى أنها لا تصلح للضدين وعلى هذا يكون متفقا مع الأشاعرة.

ثم يبدأ النسفي في مناقشة الخصوم مناقشة تبطل آراءهم، وتبين أن فهمهم للآيات قاصر، وأن شبههم العقلية تدل على تناقضهم، وأن الأعراض يستحيل بقاؤها، وأن الاستطاعة تجري مع الفعل مجرى العلة من المعلول، وخلو العلة عن المعلول ممتنع.

وأبو هاشم يقول بخلوها عنه أبد الدهر، أما أهل نحلته من المعتزلة فيقولون بخلوها عنه زمانا واحدا، وكل ذلك باطل، ويقول النسفي: إن ـ المحققين من أئمته أبوا تقدم الاستطاعة على الأفعال، لما فيه من القول: بخلوّ العلة عن المعلول زمانا، وكذا قالوا باقتران المعلولات بعللها، ولم يجوزوا تقدم العلل عليها.

وقد اجتمع أهل القبلة على سؤال الله المعونة والتوفيق في كل لحظة، ولو كانت قدرة الطاعة معطاة للإنسان قبل ذلك لم يكن للطلب معنى، وأدى ـ ذلك إلى بقاء العرض.

ويبين أدلته بالتفصيل على وجوب مقارنة الاستطاعة للفعل، وليس قبله، ويقول: إن القول بتقدم القدرة على الفعل يوجب استغناء العبد عن الله وقت الفعل، والقول به كفر، وقد تعرض الشيخ أبو منصور لهذا في حديث طويل **ملخصه**: أن إعطاء القدرة قبل الفعل خروج عن الحكمة، ولا يليق ذلك بحكمة الله.

وقد تعلق المعتزلة بآيات تثبت سبق القدرة للفعل، ويقول النسفي في ذاك: إن المقصود بهذه الآيات الاستطاعة الأولى التي هي سلامة الأسباب والآلات، وهو متفق معهم في ذلك، أما ما عدا ذلك فلا.

ويسأل النسفي هل تصلح القدرة للضدين؟

ويجيب بأن الدلائل التي تثبت أن القدرة صالحة للضدين منها: إن كل سبب من أسباب الفعل يصلح للضدين كاللسان يصلح للصدق والكذب. ومنها: أن القدرة لو لم تصلح للضدين لكان فيه تكليف ما لا يطاق. ومنها: أن كل ما يحصل به شيء، ولا يصلح لضده يكون الحاصل به بالطبع لا بالاختيار كالثلج الذي يحصل به التبريد لطبعه، وذلك قول بالاضطرار.

أما القائلون بأنها لا تصلح للضدين، وأن قوة الطاعة غير قوة المعصية ـ فيستدلون بأن قوة الطاعة هي التوفيق، وقوة المعصية هي الخذلان، ويعرض كلامهم بأمانته ويناقشهم.

الكلام في خلق أفعال العباد:

وبعد ذلك يبدأ في الحديث في مسألة خلق أفعال العباد فيقول: إن جَهْمًا جعلها لله، وليس للعبد فيها شيء، وإضافتها للعباد مجاز، وهذا هو القول بالجبر. أما المعتزلة: فجعلوها للعباد، وقطعوا تدبير الله عنها بالكلية.

وذهب عبد الله البصري: إلى أن الله ليس بخالق في الحقيقة بل يوصف بذلك مجازا، وإنما الخالق في الحقيقة هو العبد.

ثم يقول: إن الذي دفع الجبرية وهم أصحاب جَهْم، والقدرية وهم المعتزلة إلى القول بأن العبد خالق لأفعاله الاختيارية اتفاقهم على مقدمة كاذبة وهي: أن دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال، وذلك كما هو في الشاهد، ويبين فساد قولهم.

ويقول: إن مذهب أهل السنة الجماعة: أن الأفعال للخلق، فإنهم بها صاروا عصاة أو مطيعين، وأنها مخلوقة لله، مكتسبة للعبد، وقد نفوا إحالة تعلق قدرتين بمقدور واحد، ونفوا الضرورة عن أفعالهم، ويستفاد من هذا ثبوت العدل ونفي الظلم، وإثبات الفضل لله، ويستفاد أيضا أن الله موصوف بما وصف به نفسه، كما قال تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر: ٦٢].

والأشعري يقول: أن ما هو مقدور العبد لا يسمي فعلا، وإنما كسبا كما لا يسمي خلقا، وهذا هو وجه المخالفة بين الماتريدية والأشعرية، ويقول: إن قول الأشعري امتناع عما أطلقه الله بقوله تعالى: ﴿وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ﴾ [الحج: ٧٧].

وجميع المتكلمين يقولون: أفعال العباد، بل إن الأشعري نفسه يقول (باب خلق أفعال العباد) وهذا تناقض عنده.

ومع هذا فإن النسفي يقرر أن الاختلاف بين الماتريدية، والأشعري اختلاف في العبارة، وليس اختلافًا حقيقيا.

ثم يبين وجوه بطلان قول الجبرية بدلالة السمع، والعقل، والضرورة، ويعرض شبه المعتزلة، ويردها، وهي الشبه التي يلخص بعضها الشاعر المعتزلي في الأبيات التالية:

لا تعدوا أفعالنا التي نذم بها إحدى ثلاث خصال حين نحصيها

إما نفرد مولانا بصنعته فيسقط اللوم عنا حين نأتيها

أو كان يشركنا فاللوم يلحقه إن كان يلحقنا من لائم فيها

أولَمْ يكن للآلة في خليقته صنع فما الذنب إلا ذنب جانيها

وكذلك هم يقولون باستحالة دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين، كما في الشاهد.

وفي رده على تعلقهم بالنقل في الآية الكريمة: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ۝١٤﴾ [المؤمنون: ١٤] يقول: الخلق يذكر ويراد به التقدير، والتصوير دو الإيجاد والاختراع، وبهذا يجوز أن يسمي العبد خالقا.

وفي رده على شبههم العقلية يثبت استحالة قدرة التخليق لغير الله، ويبين أن العبد له فعل، وإن لم يكن له قدرة التخليق، وليس بمضطر فيه، وأن دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين من جملة المجوزات، دون الممتنعات وذلك من جهتين مختلفين.

ويبين أن إيجاد القبيح ليس بقبيح، ويذكر حقيقة الشرك.

إثبات قدرة التخليق لغير الله محال:

يقول: إنه لابد لثبوت قدرة التخليق من شرط، بانعدامه ينعدم التخليق، ويتركز هذا الشرط في قوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ۝١٣﴾ [الملك: ١٣]، ومعنى هذا ثبوت علم الخالق بالمخلوق في حال عدمه أي قبل وجوده، وهذا الشرط منعدم في الإنسان، فإن الإنسان لا يقدر عقله كيفية خروج الشيء من العدم إلى الوجود، وإذا كان الأمر كذلك فإن العبد فاعل لما هو مخلوق له، وليس بخالق.

والعقل يشهد بأن العبد ليس له قدرة التخليق، وذلك لأن أفعال العباد لا تخرج على ما يقصده العبد من الوصف لفعله، بل تخرج على ما يضاد ذلك الوصف، ولو كان العبد له قدرة الاختراع لأوجد الفعل على ما يريد، من الوصف، وحيث لم يوجد الفعل على وفق مراده دل أن الموجد لذلك غيره، وهو الله عز وجل.

وأن إثبات قدرة التخليق لغير الله تعالى يؤدي إلى المحال، من ذلك المحال مثلا أنه يؤدي إلى القول بتعجيز الله، أو كونه ممنوعا. كما يؤدي إلى إبطال دلائل الموحدين على توحيد الصانع، وتعجيز الموحدين عن إثبات وحدانية الصانع، ومنها: أن وجود محدث لم يوجده، الله تعالى يؤدي إلى كون العالم بصانعين، ومن ذلك وقوع التشابه بين فعل القديم والمحدث، وكذلك يؤدي إلى عبادة غير الله. ويشرح النسفي كل هذا بالتفصيل.

ثم يتحدث بعد ذلك مثبتا أن العبد له فعل، وليست له قدرة التخليق، ويذكر اعتراضات المعتزلة ببطلان إياها.

وإذا ثبت بالدليل استحالة قدرة التخليق للعبد، وثبت أن له القدرة على الفعل عرف جواز دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين، وهو يسلم مع المعتزلة أن قدرتين لا تجتمعان على المقدور الواحد من جهة الاختراع، وكذا من جهة الاكتساب، أما منشأ الخلاف فهو تعلق قدرتين بمقدور واحد على جهة الاختراع والاكتساب فإن قدرة الله على المقدور هي الاختراع، وقدرة العبد على نفس المقدور هي الاكتساب.

وبهذا يثبت أن العبد ليس بمجبور، وأن له فعلا، وأن قدرته متعلقة بمقدوره وهو فعله، ويفرق بين الكسب والخلق **فيقول**: كل مقدور وقع في محل قدرته فهو كسب، وما وقع لا في محل قدرته فهو خلق، واسم الفعل يشملهما، وقيل: ما وقع بآلة فهو كسب، وما ليس بآلة فهو خلق، وقيل: ما وقع المقدور به من حيث يصح انفراد القادر به فهو خلق، وما ليس كذلك فهو كسب.

ويناقش المعتزلة في اعتراضاتهم، ليثبت أن الإنسان فاعل على سبيل الكسب، وأن الله فاعل على سبيل الاختراع، لأن الله تعالى متفرد في فعله بخلاف العبد.

إيجاد القبيح ليس قبيحًا:

ثم بعد ذلك يبين فساد قول المعتزلة: أن إيجاد القبيح قبيح، فيقول: إن أهل الحديث يقولون: إن القبيح ما ورد النهي عنه، والله سبحانه فيما يفعل ليس عليه نهي، ولم يتجاوز حدا حُدَّ له، ولا رسما رسم له، فلم يكن فيما يفعل سفها، ولا فعله قبيحا، وكما أن القبيح ما يعود به على فاعله الضرر المحض، والله تعالى لا يعود عليه بأي فعل ضرر، فلا يكون خلقه الكفر قبيحا.

ويقول مشايخ الماتريدية: كل ما له عاقبة حميدة فهو حكمة، وما ليس كذلك فهو سفه، ولا شيء يعود إلى الله، فلا سَفَه، وكل أفعاله حكمة.

حِكَمٌ في خلق الكفر والمعاصي:

ولله تعالى في خلق الكفر، والمعاصي حكم بالغة منها: وجود الحسن والقبح، يدل على كمال قدرته في خلق المتضادات. ومنها: أنه حين يخلق الخير والشر، لا يفعل عن حاجة، ولا لجلب نفع، أو دفع مضرة. ومنها: أنه بذلك يظهر للناس جميعا أنه غنى عن خلقه، عزيز بذاته، ومنها: أنه تعالى لما علم أن بعض عباده يعصونه فيما يأمره، ويكفرون بنعمه، وأنه يعذبهم في النار كان تعالى بتخليقه ذلك فيهم عند اختيارهم لأنفسهم موجدا ما فيه تحقيق علمه، وتقرير عدله عند تعذيبه إياهم، وهذه عاقبة للفعل حميدة.

ويتحدث بإسهاب عن الحسن والقبح، مثبتا أن كل ما صدر عن الله سبحانه فهو حسن وهو حكمة، وينطلق بعد ذلك **ليقول:** إن أفعال الخلق كلها مخلوقة لله، وهذا يؤدي إلى أن العباد ليسوا شركاء لربهم، **فإن الشرك نوعان:** شرك يثبت فيه المشرك لله شريكا في خلق العالم مثل المجوس، وشرك يثبت فيه المشرك شريكا لله تعالى في استحقاق العبادة مثل عبدة الأصنام.

وإذا كان الله هو خالق كل شيء، وليس في احتياج إلى أحد، كان وحده

المحمود، وكان عين ما هو مقدور الله، مقدور العبد بإقداره إياه، وما هو مقدور العبد، مقدور الله بخلقه، وهذا يعني في قول النسفي: أن المعتزلة هم الذين أثبتوا شركاء لله.

ويشدد النسفي في نعت المعتزلة **قائلا:** إنهم أشر من المجوس **لوجهين:** أن المجوس أثبتوا لله شريكا واحدا، أما المعتزلة فقد جعلوا كل ما فيه حياة شريكا لله، ومن جهة أخرى أن المجوس أرادوا بإثبات الشريك تنزيه الله عما هو عندهم سفه، وأضافوا إلى الله الخير، وإلى أهرمن الشر، أما المعتزلة فقد أضافوا كل ما هو حسن أو قبيح إلى غير الله.

وفي النهاية يقول: إن الكلام في هذا الموضوع يحتاج إلى مجلد ضخم مثل **تبصرة الأدلة**. ويلخص الأمر فيها يلي:

أن إنكار تخليق أفعال العباد إما أن يكون لما لا دلالة عليها أو للإحالة أو لما في القول به من إيجاب الضرورة وامتناع التكليف، وبعد هذا الترديد **يقول:**

إن كان إنكارهم لعدم الدلالة فقد أقمنا الكثير من الدلائل العقلية والسمعية.

وإن كان إنكارهم للإحالة فيطالبون بدليلها، ولا دلائل معهم سوى الوهم، وإن كان إنكارهم لما فيه من إيجاب الضرورة فقد أجبنا عن ذلك ودفعنا الشبه، وثبت في النهاية أن الفعل يتعلق بالله سبحانه على طريق الخلق أي الاختراع، وبالعبد على طريق الاكتساب. وهذا يؤدي إلى أن العبد مختار، وليس بمضطر.

الكلام في إبطال القول بالتولد:

سبق الكلام في أن الله سبحانه هو الخالق لأفعال العباد، والعبد ليس إلا مكتسبا، وعليه فإن ما يوجد من الألم في الحيوان عقيب ضرب الرجل إياه، وهو ما يسمى بالأفعال المتولدة ليس بفعل للعباد كما يقول المعتزلة، وليست الأفعال المتولدة

فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة كما يقول النظام، أو بإيجاب الطبع كما يقول القلانسي، وذلك لأن الإيجاب على الله قول باضطراره، وكذلك قول ثمامة بن الأشرس: إن المتولدات أفعال لا فاعل لها قول باطل، لأنه بذلك يسد على نفسه إثبات طريق الصانع حيث جوز بذلك خروج بعض الأفعال المحكمة المتقنة من العدم إلى الوجود من غير تخصيص، وهذا يعني التعطيل المحض.

ويقيم النسفي أدلته على إبطال القول بالتولد، وذلك لأن من يقول به يثبت الاختراع لغير الله، وهذا مستحيل، ثم يعرض لشبه المعتزلة ويفندها مثبتا أن الأفعال كلها مخلوقة لله، وأن القول بالتولد يؤدي إلى وجود شركاء لله تعالى الله عن ذلك.

الكلام في الآجال:

يتحدث النسفي عن المقتول هل مات بأجله أم قطع عليه أجله؟ فيثبت أنه ميت بأجله، وما يخلق الله فيه من المعنى المنافي للحياة مفعولُ اللهِ تعالى، وليس بفعل للقاتل، وهو الموت، والقتل فعل القاتل قائم به، ليس بحالٍّ في المقتول.

ثم يعرض آراء المعتزلة، ليبطل الخارج منها عن رأي أهل السنة والجماعة مثل من يقول: المقتول مقطوع عليه أجله، وكان يمكن أن يعيش أكثر من ذلك.

ويستدل النسفي بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴿٣٤﴾﴾ [النحل: ٦١] وبحديث: **(إن أحدكم ليطلبه رزقه كما يطلبه أجله)** وبحديث: **(رزق العبد وأجله يكتب على جبهته وهو في بطن أمه....)**.

الكلام في الأرزاق:

ويتحدث في مسألة الأرزاق فيبين أن كل شخص يستوفي رزق نفسه، ويأكله حلالا كان أو حراما، خلافا للمعتزلة الذين يقولون من الجائز أن لا يأكل الإنسان رزق نفسه، بل يأكل رزق غيره، كما يأكل غيره رزقه، ويجوز النسفي ذلك إذا حُمِلَ الرزق على التملك.

ويعرف الرزق ويقول في النهاية: إن الشيخين الرستغفني، وأبا إسحاق الأسفراييني قالا: إن الخلاف في العبارة. وهو يرى أن هذا هو الصواب.

ويعرف النسفي الرزق بأنه الغذاء، فما قدره الله تعالى ليكون غذاء لفرد لا يأكله أحد أبدا.

ما يصح دخوله تحت إرادة الله:

يقول النسفي: إن كل شيء حدث بإرادة الله، وعلى هذا فكل شيء يقع تحت إرادته تعالى.

ثم يعرض آراء المعتزلة، ويقول: الأصل عندنا أن كل حادث حدث بإرادة الله تعالى، على أي وصف كان، ثم ما كان في ذلك طاعة فهو بمشيئة الله، وإرادته، ورضاه، ومحبته، وأمره، وقضائه، وقدرته، وما كان معصية فهو بمشيئة الله، وإرادته، وقضائه، وقدره، وليس بأمره، ولا برضاه، ولا بمحبته.

وهنا يذكر اختلافا بين الماتريدية، والأشاعرة وهو هل المحبة والرضا بمعنى الإرادة أم لا؟

يقول الماتريدية: لا، ويقول الأشاعرة: نعم.

ويقول: إن الإرادة موافقة للعلم، وعند المعتزلة موافقة للأمر. ثم يعرض بعض الأقوال فيقول: قال عبد الله بن سعيد القطان: إن الله تعالى مريد حدوث كل ما علم حدوثه، ولا يكون في سلطانه إلا ما يريد كونه. "**ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن**".

وقد اختار الأشعري القول عند التفصيل أن لا يقتصر على القول: أن الله سبحانه أراد الكفر، والزنا بل أزيد عليه قرينة، فأقول: أراد من الكافر الكفر كسبا له قبيحا منه، مذموما.

ويقول النسفي: إن رأى الأشعري قريب من رأي أبي منصور الماتريدي،

ولا خلاف بينهما، فأبو منصور يحدد في هذه المسألة **وجهين: الأول**: الإطلاق على المفهوم من الإرادة.، **والثاني**: منع الإطلاق إذا لم يفهم مراد السائل. ثم يقول: إن هذه المسألة هي عين مسألة خلق أفعال العباد، وقد بينا أن ـ خالقها كلها هو الله تعالى، وما هو دليله هناك، فهو دليله هنا.

ويبدأ في الرد على شبه المعتزلة النقلية والعقلية فمن النقلية قوله تعالى: ﴿ **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** ﴿٥٦﴾ ﴾ [الذاريات: ٥٦] ومن العقلية قولهم: مريد السفه سفيه اعتبارا بالشاهد، ومريد الكفر كافر في الشاهد، فكذا في الغائب.

وبعد رده يذكر لتأكيد كلامه قوله تعالى: ﴿ **وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا** ﴾ [آل عمران: ١٧٨] فقد دلت الآية أنه أراد منهم أزدياد الإثم، وقوله تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ** ﴾ [الأعراف: ١٧٩] أي أراد منهم ما به يصيرون لجهنم.

ويقول: إن المعتزلة تزعم: أن اللام في الآيتين لام العاقبة، لا لام ـ التعليل، ويرد قولهم هذا **قائلا**: إنما يتصور أن يريد أحد من أخر ما لا يكون منه أن لو كان الفاعل جاهلا بالعواقب، فأما من لم يجهل العواقب كيف يريد عاقبة لفعل يعلم حقيقته أنها لا تكون على ما يريد، وهل يفعل هذا إلا سفيه - تنزه الله عن ذلك - واستعمال لام العاقبة فيمن يجوز عليه الجهل.

ثم يقول: أنه تعالى لو شاء من الكافر الإيمان، والكافر شاء من نفسه الكفر ثم كان الكفر دون الإيمان، لتعطلت مشيئة الله، وكانت مشيئة الكافر أنفذ من مشيئة الله، ومن أول الدلائل على عجز الملك وضعفه أن يقع في ملكه ما لا يشاء ويشاء أشياء فلا تقع، ووصف الله بذلك محال.

وهذا الكلام يرد على دلالة التمانع بالإبطال، ويؤدي إلى جعل مذهب الثنوية

صحيحا، وبعد أن يستطرد في تدعيم رأيه، وإبطال كل اعتراضات المعتزلة وشبههم.

يرد على ما تعلقوا به من الآيات مثل قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾ [الذاريات: ٥٦] فيقول: إن كثيرا من أهل التأويل قالوا: معناه إلا ليكونوا عبادا لي، وهذا في الكافر والمؤمن، لا أن يقيدونه بفعلهم الاختياري، وهذا يجعل الآية جارية على العموم، وإجراؤها كذلك أولى من إجرائها على الخصوص، ومنهم من يقول: إلا لآمرهم بالعبادة، فلو حملت الآية على هذا لم يبق للخصم أي متعلق، حتى ولو سلمنا أن المراد منها العبادة، إلا أنه خص منها الصغار، والمجانين لعدم التكليف، فيخص المتنازع وهم الكفرة، وتبقى الآية محمولة على من علم منهم الإيمان.

وتعلقهم بقوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ [البقرة: ١٨٥] وقولهم: إن الكفر أعسر العسر يجيب على ذلك أن هذا خطاب للمؤمنين بقوله يا أيها الذين أمنوا كتب عليكم الصيام.

وتعلقهم بقوله تعالى: ﴿ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا ﴾ [الأنعام: ١٤٨] وذلك على لسان المشركين.

يقول النسفي: مراد الكفرة من ذكر المشيئة الأمر، لا حقيقة المشيئة.

ويرد بعد ذلك على شبهتهم العقلية وهي أن مريد السفه سفيه، ومريد الكفر كافر اعتبارا بالشاهد. فيقول: إرادة ما لو كان لأوجب زوال ربوبيته، وإرادته أن لا يكون ما لو يكن لزالت ألوهيته، وقد مر أن الأشعري قال: السفه ما نهى عنه، وفي **الشاهد** مريد السفه منهي عنه فكان به سفيها، وفي الغائب لا نهي فلم يكن سفيها، وعندنا: أن السفه ما لم يتعلق به عاقبة حميدة، فلو تعلقت بإرادة السفه لما كانت سفها، ويضرب لذلك مجموعة من الأمثلة تؤكد كذبهم وتدعم رأيه.

الكلام في القضاء والقدر:

وإذا ثبت أن الله تعالى هو الذي خلق الأفعال، ثبت أنه تعالى قضى تكونها وقدرها على ما هي عليه من حسن وقبح.

ويعرف النسفي القضاء كما عرفه غيره بمجموعة من التعاريف، **منها:** الأمر، **ومنها:** الفراغ، **ومنها:** الفعل، وهو ما اختاره النسفي، إذًا فالقضاء هو الفعل مع الإحكام، وعلى هذا فكل شيء بقضاء الله أي بفعله وخلقه وتكوينه.

ثم يعرف القدر بوجهين: الأول: الحد الذي يخرج عليه الشيء من حسن أو قبح من خير أو شر، وهذا يكون أزلا، يقول تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القمر: ٤٩].

والثاني: بيان ما يقع عليه كل شيء من زمان ومكان وما له من الثواب والعقاب ــ **والأول** قائم في أفعال الخلق، **والثاني** لا يبلغه علمهم.

ثم يقول: إن المعتزلة يقولون: إن الله تعالى لا يقضي الكفر، لأن قضاءه حق وصواب.

ويرد عليهم بقوله: إن الكفر مقضي الله وليس بقضائه. وقضاؤه حق أما مقضيه وهو الكفر فباطل، وقضاء هذا المقضي صواب لما فيه من الحكمة.

ويبين احتجاج المعتزلة ويناقشهم. **ثم يقول:** لا عذر لأحد في التخليق والإرادة والقضاء والقدر، لأن هذه المعاني لم تجعلهم مضطرين إلى ما فعلوا، بل فعلوا ما فعلوا مختارين، فصار خلق الأفعال وإرادتها والقضاء بها وتقديرها كخلق الأوقات والأمكنة التي تقع فيها الأفعال ولا تقع بدونها، ولم يصر تخليق شيء من ذلك عذرا، لأنه لا يوجب اضطرارهم ولأنه لم يخطر شيء من ذلك ببالهم وقت الفعل.

الكلام في الهدى والإضلال:

ويبني كذلك على خلق أفعال العباد مسألة الهدي والإضلال، لأن كل شيء مخلوق لله تعالى، فالاهتداء من الله والإضلال من الله، وهذا بخلاف قول المعتزلة،

لأنهم يقولون: إن العبد يخلق فعل نفسه، وعليه فإن في رأيهم ما أضيف إلى الله من الهداية أي بيان طريق الدين، ومن الإضلال أي خلق الآلات التي بها يرتكب العبد الضلال. ويعرض النسفي لتفسيرات كثيرة للمعتزلة في هذا الشأن.

ثم يدلل على بطلان كلامهم بعدد من الأدلة: **منها** قول تعالى: ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ﴾ [الأنعام: ١٢٥] فلو كان المراد الدعوة وبيان الطريق فينبغي أن يقال كل من دعاه الله للإيمان ويبين له الطريق فهو مشروح الصدر، فيصير قوله تعالى: ﴿ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا ﴾ [الأنعام: ١٢٥] باطلا كذبا. وهو كفر.

الكلام في الأصلح:

يقول أهل الحق: إن في مقدور الله تعالى لطفا، لو فعل ذلك بالكفار لآمنوا اختيارا، وإذا لم يعطهم لم يكن بخيلا ولا ظالما، وإعطاء اللطف منه تعالى يكون تفضلا ولا يجب عليه شيء.

أما جمهور المعتزلة فإنهم يدعون أنه ليس في مقدور الله تعالى لطف لو فعل بالكفار لآمنوا، ولو كان ذلك في مقدوره ولم يفعل لكان سفيها بخيلا، وغاية ما يقدر عليه مما به صلاح الخلق واجب عليه.

أما بشر بن المعتمر فيقول بما هو قريب من أهل الحق ولهذا كفرته معتزلة البصرة ــ ثم يعرف النسفي الأصلح عند معتزلة بغداد بأنه الأصلح في الحكمة والتدبير، وعند بعض البصريين، الصلاح هو النفع والأصلح هو الأنفع.

ثم يعرض لدليل المعتزلة الذي يؤكد قولهم بوجوب الأصلح على الله تعالى ويناقشه.

ثم يقدم أدلة أهل الحق من القرآن والوجود وإجماع أهل الأديان، وأخيرا الدليل العقلي. فمن القرآن مثلا قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَءَاتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا ﴾

[السجدة: ١٣] وقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩﴾ ﴾ [الأنعام: ١٤٩] أما الوجود فإن وجود الكفر والمعاصي وهي مخلوقة لله كما هو رأي أهل السنة وهم يتضررون بها فلم يكن إيجادها إذًا مصلحة لهم.

ويتحدث أثناء ذلك عن تناقض المعتزلة حينما قالوا باللطف.

أما الدليل من الإجماع فقد أجمع أهل الأديان والمسلمون على الدعاء لله تعالى وطلب المعونة للطاعات والعصمة عن المعاصي، والأمر هنا لا يخلو **كما يقول النسفي:** إما أن يكون ما سألوا من المعونة آتاهم الله، أو كان لم يؤتهم؟ فإن كان آتاهم، فسؤالهم سفه، جل ربنا أن يأمر عباده بالاشتغال بما هو سفه.

وإن كان لم يؤتهم ــ لا يخلو إما أن يجوز له أن لا يؤتيهم، أو كان لا يجوز. فإن كان الثاني بل يجب عليه ذلك، كان منحه ظالما مانعا حقا مستحقا، وكان السؤال والدعاء كأنهم قالوا: اللهم لا تظلمنا بمنع حقنا المستحق عليك. ومن يقول بذلك أو يجيز القول به فهو كافر. وإن كان الأول: فقد بطل مذهب المعتزلة لأن الله يكون بذلك شريكا في فعل العبد ويستمر النسفي في حديث طويل عارضا دليله العقلي بإسهاب ومناقشا اعتراضات وأدلة المعتزلة مناقشة عقلية، يحق لجيلنا أن يقدرها، وأن ينظر إليها ليقف على العمق الفكري الذي كان عليه السلف الصالح حتى يتمكن هذا الجيل من العودة إلى ما كانوا عليه، وبالعودة وحدها يكون الانتصار على التيارات الإلحادية ورفع راية الإسلام عالية كما رفعها الأجلاء من السلف الكرام.

وفي النهاية يقول النسفي: إن حاصل هذه المسألة عند المعتزلة أن الله تعالى لا مشيئة له في فعله ولا اختيار بل هو مجبور على فعل ما هو الأصلح للعباد، وليس الله في رأيهم بمحسن ولا متفضل لأنه في فعله يقضي حقا مستحقا عليه على وجه يصير منعه ظالما.

تعالى الله عما يقولون، فهم بذلك يكذبونه في قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ﴿١٠٥﴾ ﴾ [آل عمران: ٧٤] وهو بذلك غير مستوجب شكرا لأنه يقضي حق الغير... وهم أيضا يحدون من قدرة الله لأنهم يجعلونه غير قادر على فعل أصلح مما فعل.

وكلامهم في الصلاح والأصلح يؤدي إلى ضلالات أكثر وأكثر.. تعالى ربنا عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

الكلام في القدرية:

يقول ﷺ: **"القدرية مجوس هذه الأمة، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم"**.

ورواه الحاكم في **المستدرك** جـ ١ ص ٨٥ من حديث ابن عمر عنه ﷺ، ورواه أبو داود في **سننه** جـ ٢ ص ٥٢٤ من حديث ابن عمر.

ويذكر أحمد بن حنبل في **مسنده** جـ ٢ ص ٢٧٩ من حديث ابن عمر قال رسول الله ﷺ: **"إن لكل أمة مجوسًا وإن مجوس أمتي المكذبون بالقدر... "** فمن هم القدرية؟ يقول النسفي بأنهم المعتزلة. إلا أن المعتزلة ينفون عن أنفسهم ذلك يقولون: إن القدرية هم الذين يقولون: إن القدر خيره وشره من الله. ويذكر النسفي أدلة المعتزلة على قولهم ويناقشها بطريقة منهجية سليمة، **ويقول**: إن وجه الكشف عن المراد بهذا الاسم هو النظر في المقالات ليظهر الموافق للمجوس في قوله من المخالف لهم. ثم يذكر بعض وجوه المشابهة بين المعتزلة والمجوس في أفكارهما من ذلك مثلا قول المجوس: كان الله ولا شيء معه ثم حدثت منه فكرة ردية فحدث إبليس فخلق الله الخير وخلق إبليس الشر، والمعتزلة يقولون: كان الله ولا شيء غيره ثم حدثت إرادته من غير أن كان لله تعالى في حدوثها إرادة أو اختيار وكان بها جميع العالم.. وهنا تكون المشابهة بينهما.

والمجوس جعلوا الله تعالى وغيره خالقين للعالم وكذا المعتزلة..

والمجوس يأبون دخول ما هو قبيح تحت قدرة الله وكذا المعتزلة.

وهو في عرضه لوجوه التشابه بين المجوس والمعتزلة يجعل المجوس أحسن من المعتزلة نأخذ ذلك من هذه العبارات:

أ- المجوس أثبتوا لله شريكا واحدا أما المعتزلة فبقولهم: إن الإنسان يخلق فعل نفسه؛ قد جعلوا كل إنسان شريكا لله أي أنهم أثبتوا شركاء.

ب- المجوس جعلوا الله خالق الخيرات أما الشرور فخالقها الشيطان، أما المعتزلة فقد نسبوا أحسن المحاسن لغيره، وجعلوا الله غير قادر على خلق فعل أصلح مما فعل بل جعلوه مجبورا بإيجابهم الأصلح عليه سبحانه.

وأحس أن في هذا تجنٍّ على المعتزلة فقد كان هدفهم أولا وأخيرا الدفاع عن الإسلام وإذا كانوا قد أخطأوا في التعبير فلا يعني هذا أن نكيل إليهم الاتهامات ونجعل المجوس خصماء الله أحسن حالا منهم.

وبعد أن يقيم النسفي أكثر من دليل على أن المعتزلة خصماء الله يقول: ليس على المنصف إلا أن يعود إلى كلامهم في أفعال العباد، ويقارنه بكلام أهل السنة ليقف على حقيقة مذهبم.

الكلام في إثبات عذاب القبر:

أثبت جمهور الأمة عذاب القبر لورود السمع بذلك حيث قال الله تعالى: ﴿ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴿٤٦﴾ ﴾ [غافر: ٤٦] ولا يكون العذاب قبل القيامة إلا في القبر، وقد وردت أخبار كثيرة في هذا توجب العلم الاستدلالي من ذلك قوله عليه السلام: "**استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه**" وهو حديث صحيح ذكره الحاكم في **المستدرك**، وابن ماجه في **سننه**، والإمام أحمد في مسنده، ورواه الدارقطني من حديث أبي هريرة، والشوكاني في **نيل الأوطار** جـ ١ ص ٨٢ من حديث أنس بلفظ "تنزهوا".

ثم إن النسفي يذكر أن بعض المعتزلة والجهمية ينكرون عذاب القبر، ولأمانة البحث فإني لم أجد للمعتزلة والجهمية إنكارا لذلك، وقد بينت ذلك في موضعه من التحقيق مستشهدا بأقوالهم.

والنسفي كأي باحث كلامي منصف يعتبر عذاب القبر من الأمور الممكنة فلله تعالى أن يعيد للميت نوعا من الحياة مقدار ما يتألم أو يتلذذ أما أنا فأحسب أن الذي يموت هو الجسد أما الروح فإنها تكون في فترة شبيهة بالنوم بحيث تحس بكل شيء يأتي من الله مثل ما يحدث تماما بالنسبة للنائم حيث يعايش النائم في الحلم أشياء كثيرة لا يحسها من يجاوره في اليقظة. ولا يعني هذا أن جسد الميت لا يحس بالألم أو اللذة وإنما يعني أن تأثير الروح وسيطرتها على الجسد أصبح أقل مما كان في دنيا الناس.

والنسفي يستدل على وجود عذاب القبر أو نعيمه بقول سيدنا عمر للنبي ﷺ: "أو يكون معي عقلي؟" وقول الرسول عليه السلام له: "**نعم**" دليل على ما يحدث في القبر وهو دليل أيضا على أن الميت يعطى نوعا من الحياة.

ثم يذكر النسفي أن أبا الحسن الرستغفني وأبا منصور الماتريدي اشترطا وجود نوع من الحياة ليحس بها الميت التعذيب أو الالتذاذ ثم يستدل لقولهما بقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ ﴾ [آل عمران: ١٦٩] وبقوله سبحانه: ﴿ وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢ ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ ﴿١٥٤﴾ ﴾ [البقرة: ١٥٤].

الكلام في الأسماء والأحكام والوعد والوعيد:

ما هو اسم مقترف الكبيرة من أهل القبلة؟ وما هو حكمه في الآخرة؟ على هذا يجيب الإمام النسفي ذاكرا رأي أهل الحق أن من ارتكب كبيرة غير مستحل لها ولا مستخف بالشرع فهو مؤمن، وحكمه أنه لو مات من غير توبة فهو بين مشيئة الله، إن شاء عذبه وإن شاء غفر له، إلا أن ماله إلى الجنة.

ويذكر أن المرجئة تقول: إن أحدا من المسلمين لا يعاقب على كبيرة.

وأحسب أن هذا الكلام لو قارنته بموقفهم من الفريقين المتقاتلين في صفين وأن رأيهم أنهما مؤمنان إلا أن أمرهما في الآخرة إلى الله عز وجل يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء ومن هنا فإني أخرج بنتيجة تخالف النسفي، وتقول: إن المرجئة في هذا مثل أهل السنة يجعلون مرتكب الكبيرة في الآخرة بين مشيئة الله.

والمعتزلة يسمونه فاسقا، وحكمه أنه في منزلة بين المنزلتين، ولو مات قبل التوبة خلد في النار ولم ينفعه إيمانه.

أما الخوارج فواضح أنهم يكفرونه ويقولون بأنه مخلد في النار، ويذكر الحسن البصري أن مرتكب الكبيرة منافق.

ويبين النسفي أدلة كل فريق من المخالفين، وبعد ذلك يذكر أدلة أهل السنة التي تؤكد أن مرتكب الكبيرة مؤمن إلا أنه في الآخرة بين مشيئة الله عز وجل. من ذلك أن الإيمان هو التصديق وضده التكذيب فما لم يتبدل التصديق بالتكذيب تكون الذات مؤمنة، لأن أهل السنة لا يثبتون الواسطة أما إذا انتقل التصديق إلى مرحلة الشك فهنا يكون الكفر. ويناقش النسفي رأي كل فريق على حدة ليبطله مثبتا أن المعتزلة هم الذين خالفوا الأمة بإحداثهم القول بالمنزلة بين المنزلتين. ثم إن الله سبحانه وتعالى أبقى اسم الإيمان مع وجود ما عليه الوعيد على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا﴾ [الحجرات: ٩] فلقد أطلق سبحانه اسم الإيمان عليهما مع أن فيهما حتما طائفة باغية. ثم إن الأمة أجمعت على الصلاة على من مات من أهل القبلة والاستغفار لهم، من غير البحث في أحوال الميت هل ارتكب كبيرة أم لم يرتكب. ثم إن الله تعالى قد وعد بأن الحسنة بعشرة أمثالها، والمعتزلة لا يجوزون الخلف في الوعيد فكيف يجوزون الخلف في الوعد، مع أن الخلف في الوعد مذموم والخلف في الوعيد محمود؟ ثم إن على كلام المعتزلة فإن الله يجازي بالسيئة ما لا نهاية له من العذاب. وهو في الحسنة يبخل

في إعطاء مثلها ــ وهذا قمة المخالفة لنصوص القرآن وجعل القرآن متناقضا – تعالى ربنا عن ذلك علوا كبيرا. ويذكر النسفي أن مرتكب الكبيرة المخلد في النيران هو المستحل لها والمستهين بأمور الشرع.

ويفرق النسفي بين الكفر وبين ما ارتكب من الذنوب الأخرى من ذلك:

أولاً: من عصى الله بنوع من الكبائر غير مستحل لها ولا مستهين بالشرع فهو مؤمن وما كان مستحلا ومستهينا فهو كافر لأنه منكر مكذب.

ثانياً: أن الكفر مذهب يعتقد للأبد أما غيره فهو مرتبط بوقت الكبيرة وهو غلبة الشهوة لا للأبد وفي عقيدته العزم على التوبة.

والنسفي يكفر الخوارج والمعتزلة لقولهم في مرتكب الكبيرة، مستدلا على ذلك بأنهم يئسوا من رحمة الله، وقد قال تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ (٨٧) ﴾ [يوسف: ٨٧] ويدير حول كلامه هذا نقاشا عقليا ليؤكد رأيه في كفر المعتزلة والخوارج.

وأخالف الإمام النسفي في رأيه في هذا فإنه على رأي أهل السنة ــ والنسفي منهم ــ إن الإيمان هو التصديق وهو موجود لدى المعتزلة والخوارج، حتى لو اختلفنا في تعريف الإيمان، ورائي في ذلك أن المعتزلة كان جل همهم الدفاع عن الإسلام ورد الضربات والشطحات العقلية الموجهة إليه من الفلسفات الأخرى بل والديانات الأخرى. ولقد كان هدف الخوارج من تكفير مرتكب الكبيرة هو أن يلتزم المسلمون بكل ما جاء به القرآن والسنة المطهرة، فهم فقط شددوا لأنهم رأوا الخروج عن العقيدة. وهم زلوا حينما كفروا الصحابة الأعلام – رضوان الله عليهم – لكني أحتسبها لهم سقطة عصبية، وأحسب أن جيلا طاهرا من المسلمين يأتي لينقي المجرى الطاهر من كل الشوائب التي علقت به، معطيا كل اتجاه إسلامي حقه دون تكفير. وقول الله سبحانه وتعالى خير شاهد على ما أراه: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء: ١١٦] ويمكنني حمل تكفير النسفي للمعتزلة والخوارج في أنه لا يريد كفر الملة أو المعتقد وإنما كفر النعمة الذي هو كفر العصيان.

الكلام في إثبات الشفاعة

لما جاز أن يغفر الله لمرتكب الكبيرة على رأي أهل السنة، جاز له سبحانه أن يقبل الشفاعة من الرسل الأطهار والآباء وغيرهم.

ويذكر النسفي رأي المعتزلة بامتناعها، وذلك بناء على رأيهم في صاحب الكبيرة ويقدم أدلتهم منها قوله تعالى: ﴿ مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴿١٨﴾ ﴾ [غافر: ١٨] فمرتكب الكبيرة ظالم، والله تعالى لا يحب من أبغضه، والشفاعة تكون للمطيع لا للعاصي ــ كما أن الشفاعة لأهل الكبائر تجرئة للناس على الذنوب.

ثم يبدأ في مناقشتهم ليبطل أقوالهم، مستدلا بقول الرسول ﷺ: "**شفاعتي لأهل الكبائر في أمتي**" والحديث صحيح رواه ابن ماجه في **سننه** من حديث جابر ج ٢ ص ١٤٤١ ورواه الحاكم في **المستدرك** من حديث أنس بن مالك ج ١ ص ٦٩.

ويقول: إن ما استدل به المعتزلة والخوارج من الأحاديث إنما يحمل على المستحل ويدعم كلامه بما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: "**من قال لا إله إلا الله دخل الجنة وإن زنى وإن سرق**" والحديث صحيح رواه مسلم من حديث أبي ذر ج ٢ ص ٩٤.

الكلام في الإيمان

ما هو الإيمان؟

يبدأ النسفي إجابة عن هذا السؤال بعرض مجموعة من تعريفات للإيمان قالت بها الفرق الكلامية ناسبا كل تعريف إلى صاحبه.

من ذلك القول بأن الإيمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان، وينسب هذا القول إلى أصحاب الحديث.

ومنهم من قال: إن الإيمان يكون بالقلب واللسان، وينسب هذا القول إلى كثير من طوائف المتكلمين، وعلى رأسهم الحنفية، والنجارية.

أما الكرامية وعبد الله بن سعيد وغيرهما فإنهم يقولون: إن الإيمان يكون باللسان فقط. وهناك طائفة الجهمية وغيرهم يقولون: إن الإيمان هو المعرفة.

ومنهم من قال: إن الإيمان هو التصديق بالقلب، وهو مروي عن أبي حنيفة وأبي منصور الماتريدي، والحسين بن الفضل البجلي، وأبي الحسن الأشعري.

وقد اختار النسفي الرأي الأخير، وأخذ يقيم الأدلة على صحته. فالإيمان عند أهل اللغة: التصديق، وضده التكذيب.

والله سبحانه يقول: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ [هود: ٢٣] فالإيمان غير العمل. ثم إن الله تعالى خاطب من ارتكب المعاصي الموجبة للحدود باسم المؤمنين في مثل قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ﴾ [البقرة: ١٧٨] ويؤكد معنى التصديق أن الأعداء يلجأون إلى التصديق دون غيره عند معاينة العذاب نحو قول فرعون حينما أدركه الغرق: ﴿ ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓاْ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴾ [يونس: ٩٠] أي صدقت، والله سبحانه وتعالى خاطب باسم الإيمان، ثم أوجب بعد ذلك الأعمال في نحو قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ ﴾ [البقرة: ١٨٣].

ثم إن الإيمان إذا كان عبارة عن التصديق، والإقرار، والعمل فمعنى ذلك أنه إذا زال ركن من الأركان الثلاثة زال الإيمان مع أن المسلمين أثبتوا حكمه بمجرد الاعتقاد قبل وجود غيره من الأعمال.

ثم إن النبي ﷺ حينما سأله جبريل عليه السلام عن الإيمان أجاب: "**أن تؤمن بالله وملائكته..إلخ**" أي أن تصدق، ولو كان الإيمان غير التصديق لكان مجيء جبريل ليلبس على الناس لا ليعلمهم وكان النبي مقصرا في الجواب.

وقول النبي حينما سئل عن أفضل الأعمال: "**إيمان لا شك فيه، وجهاد لا غلول فيه، وحج مبرور**" ففي كلامه عليه السلام مغايرة بين الإيمان، والجهاد والحج.

ويناقش النسفي كلام من قال بغير ذلك، ليبطله، ويدعم رأي أهل السنة والجماعة.

إلا أني أحسب أن الإيمان: هو التصديق، والإقرار شرط أساسي لإجراء الأحكام الدنيوية، وهو ما رأيته لأبي حنيفة في الفقه الأبسط، والفقه الأكبر.

ويبدأ النسفي بعد ذلك بعرض سؤال: هل يزيد الإيمان وينقص؟

ويجيب: إن الإيمان لا يزيد بالطاعات، ولا ينقص بالمعاصي، لأنه عبارة عن التصديق القلبي وليس فيه نقصان أو زيادة، بل فيه تصديق، وهو الإيمان، وتكذيب، وهو الكفر، وهذا خلافا لقول الأشاعرة حيث يجعلون الإيمان يزيد بالأعمال الصالحة وينقص بغيرها.

ويقيم النسفي الأدلة على ما ذهب إليه، ويناقش أدلة الآخرين، ليدعم رأيه بعد إبطال آرائهم.

ثم يتحدث عن العاقبة، فيذكر أن من حدث منه التصديق للحال فهو مؤمن، أما من يقول: إن العبرة بالعاقبة كنجدة الحروري من الخوارج، وأبي الحسن الأشعري فكلا مهم لا أصل له.

وأرى أن الخلاف بينهما محصور فيمن آمن فترة ثم رجع عن الإيمان، ومات، فعلى كلام النسفي فترة الإيمان محتسبة له، أما الأشاعرة فلا ينظرون إليها والعبرة عندهم بحالته التي مات عليها.

ويتحدث في مسألة المشيئة فيقول: إن الإيمان هو التصديق البالغ حد الجزم، ولهذا لا يصح أن يقال فيه أنا مؤمن إن شاء الله، لأن الشرط هنا يدل على التوقف والشك، وليس على الجزم. فلا يكون إيمانا.

أما الأشاعرة فيقولون: لا نقول نحن مؤمنون على الثبات، بل نقول إن شاء الله. ويبطل النسفي كلام الأشاعرة مستشهدا بقوله تعالى: ﴿ **ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ** ﴾ [البقرة: ٢٨٥] فقد شهد الله لهم بالإيمان، والقول بغير ذلك باطل، وبقوله تعالى: ﴿ **قُولُوٓاْ ءَامَنَّا** ﴾ [الحجرات: ١٤] والإيمان تصديق.

الإسلام والإيمان:

ثم يتحدث النسفي عن الإسلام والإيمان فيقول بأن مفهومهما شيء واحد، وأنه لا مغايرة بين الإسلام والإيمان، فالإسلام جعل الأشياء كلها لله، والإيمان هو التصديق بأن كل شيء له ومنه سبحانه وهو رب كل شيء، والأسماء من قبيل المترادفات. فكل مسلم مؤمن، وكل مؤمن مسلم.

ويقول بعض الأشاعرة ومنهم الباقلاني: إن الإسلام غير الإيمان بدلالة قوله تعالى ﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا ﴾ [الحجرات: ١٤]، وبحديث الإيمان والإسلام.

ويستدل النسفي على قوله: إن الإيمان هو الإسلام، وأنهما شيء واحد بأن أحدهما بدون الأخر يكون محالا، يوضح ذلك أن من استجمع شرائط الإيمان تستبعد العقول ألا يكون مسلما، وكذا من أتى بكل شرائط الإسلام، وكذا بقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ [آل عمران: ٨٥] والإيمان دين، فلو كان غير الإسلام لكان غير مقبول، وقوله تعالى: ﴿ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ ﴾ [التغابن: ٢] فالمسلم في أي قسم إذا لم يكن الإيمان هو الإسلام؟ والناس في عهد الرسول كانوا في **أصناف ثلاثة**: مؤمن، وكافر، ومنافق. فمن أيهم كان المسلم إذا لم يكن مؤمنا؟.

ويناقش النسفي أدلة من يقول بأن الإيمان غير الإسلام ليبطلها، ويثبت رأيه.

الكلام في الإمامة:

يبدأ في موضوع الإمامة ببيان أهميتها، وضرورة تنصيب الإمام، لأنه هو الذي يقوم بشئون البلاد في السلم والحرب، ويحافظ على استقلالها السياسي، والاقتصادي والاجتماعي.

ويقول: إنه لا عبرة بقول من يقول: ــ إن الناس لو كفوا عن المظالم لأغناهم الأمر عن تنصيب إمام ــ ويستشهد في رده لهذا القول أن عصر الصحابة كان من أنزه العصور، ومع ذلك أسرعوا إلى تنصيب أبي بكر، فعمر، فعثمان، فعلى،

ويؤكد المعنى السابق بقول الرسول ﷺ: **"مَنْ مات وليس له إمام عامّة فقد مات ميتة جاهلية"**، وعلى هذا فإن تنصيب الإمام واجب.

ويبين أنه لابد من ظهور الإمام، وحضوره حتى يحصل المقصود منه، وهو بذلك يبطل قول الروافض القائلين بإمام غائب.

ولا يجوز تنصيبه أكثر من إمام في وقت واحد، لما فيه من تفريق كلمة الأمة، وإيجاد سبب للتنازع والتطاحن، إلا إذا وجد حاجز كبير يمنع من نصرة البعض البعض الآخر. وإذا عقدت الإمامة لاثنين في وقت واحد اختير أحدهما، أو يعقد لغيرهما ممن يصلح للإمامة، وهو بذلك يبطل قول الروافض الذين يثبتون إماما ناطقا، وإماما صامتا، وقول الكرامية القائلين بصحة إمامة على، ومعاوية في وقت واحد.

وعدد النسفي شروط من يصلح للإمامة، ومنها:

أ- أن الإمامة لا تكون إلا في قبيلة قريش، خلافا لقول الروافض بأنها لا تصلح إلا من بني هاشم، وخلافا لقول الراوندية القائلين بالوراثة.

ويؤيد رأيه هذا بقول الرسول عليه السلام: **"الأئمة من قريش"**، والحديث صحيح رواه مسلم ج ١٢ ص ٢٠٢ من حديث جابر بن سمرة عن النبي ﷺ.

وبقصة ثقيفة بني ساعدة.

ب- يذكر النسفي الأوصاف التي لو توفرت في واحد صار أهلا للإمامة **ومنها:** أن يكون بلغ مبلغ المجتهدين في الفقه، وأن يكون عدلا، ورعا، وأن يكون مهتديا إلى وجه السياسات والتدابير، عارفا بمراتب الناس، في قمة الذكاء، جامعا بين الصرامة واللين، وأن يكون شجاعا.

ثم يقول: إن وجودها كلها فيه ليس بشرط، والدليل على ذلك أن الخلافة انعقدت بعد الخلفاء الراشدين لمن لم يبلغوا في العلم مبلغ الاجتهاد.

ثم يتحدث عن إمامة المفضول، مع وجود الأفضل، فيقول بمثل ما يقول به الماتريدي بأنها جائزة إذا توفر فيه الفضل والصلاح، وذلك خلافا لما يقوله الأشعري من أن إمامة المفضول لا تنعقد مع وجود الأفضل. ويقيم النسفي الأدلة على كلامه.

ثم يتكلم عن عصمة الائمة فيقول: إنها ليست بشرط، وذلك لأن العصمة مقترنة بمعجزات خارجات عن الطبائع، وهي خاصة بالأنبياء.

والمكلفون بالاختيار لا يعرفون العصمة، وهذا يؤدي إلى تعطيل أمر هام، وهو الإمامة، وتكليف بما ليس في الوسع، مع أن الله تعالى يقول: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

ويجيب النسفي عن السؤال التالي: بمن تثبت الإمامة؟

فيقول: تثبت باختيار أهل العدالة، والصلاح، خلافا للراوندية القائلين بالوراثة، أو بنص من الرسول على العباس عمه.

وخلافا للجارودية القائلين بأن النبي ﷺ نص على خلافة على بالوصف، ثم ورثها ابنيه، ثم إنها على الميراث في هذين البطنين.

ويسأل النسفي: بأي طريق تثبت؟

ويقول: تثبت بالاختيار لأنها من الأمور العامة، ولو كان فيها نص لاشتهر، ولكن لم يحدث هذا بدليل أن الصحابة مع جلالة قدرهم، وتمسكهم بالشريعة اختاروا إمامهم، ولم يعارضهم أحد، وكيف يتصور أن يعرض الصحابة عن النص وهم القمة في الجلال، والبعد عن الهوى، وقد أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر، وقد اصطفاهم الرسول عليه السلام لصحبته.

ثم لو كان النص ثابتا على أحد لادعاه، وأقام الحجة على القوم، وخاصم من لم يتبعه، وحيث لم يحدث ذلك، إذن فلا نص.

وعلى ﷺ شجاع لا تأخذه في الله لومة لائم، ولا يمكن أن يترك الحق

لضعف، فهو الموصوف بالصلابة في الدين، والبسالة، فلو كان هناك نص عليه لدافع عن ذلك تنفيذا للنص، لا طمعا في الإمامة، لكنه لم يحدث.

ويتحدث النسفي طويلا، **عارضا** كل ما يمكن أن يعترض به على كلامه، ويبرر إسهابه في هذا الموضوع قائلا: "إن العصر الذي يعيش فيه ينتشر فيه الإلحاد، والقوم لا يطعنون في الإمامة فقط بل في كل أركان الدين".

ثم بعد ذلك يتحدث عن الكيفية التي يتم بها اختيار الإمام فيقول: إن الأشعري يرى "أن واحدا من أهل الاجتهاد لو اجتهد في زمان موت إمام، ورأى أسباب الصلاحية في أحد ثابتة، فعقد له الإمامة انعقدت له، وليس لغيره بعد ذلك أن يعارضه" ولا حاجة للإجماع، لما فيه من تأخير أمر هام، تحتاج المجتمعات إليه وهو الإمامة كما أن الصحابة - رضوان الله عليهم - قالوا بوجوب العقد أولا ثم يأتي بعد ذلك دور الإجماع.

الكلام في إمامة أبي بكر الصديق ﷺ:

ثم يتحدث عن أول خليفة للمسلمين بعد الرسول عليه السلام فيقول: إن أبا بكر بعد رسول الله عليه السلام كان إماما حقا تجب له الطاعة، وكانت كل الأدلة تؤكد أنه الخليفة الأول للرسول، فقد استجمع شرائط صحة الخلافة، مع استجماعه لها فقد حدثت مجموعة من الخلافات بعد وفاته ﷺ، كان الفضل الأكبر في فضها لأبي بكر، وهذا ما يؤكد أنه خليفة الرسول ﷺ.

ويذكر النسفي منها قوله: "من كان يعبد محمداً، فإن محمداً قد مات... بعد إنكار عمر لذلك ومنها ــ اختلاف القوم في مكان الدفن، وقول أبي بكر ﷺ روايةً عن الرسول عليه السلام: "**الأنبياء يدفنون حيث يقبضون**".

ومنها ــ اختلافهم في إنفاذ جيش أسامة، لكن أبا بكر أخرج الجيش.

ومنها اختلافهم في الصدقات وقوله ﷺ: (والله لو منعوني عناقا كانوا يدفعونه لرسول الله لقاتلتهم عليه).

ويذكر النسفي الدليل من القرآن في قوله تعالى: ﴿ قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ﴾ [الفتح: ١٦].

ثم يذكر أن الإجماع انعقد على خلافة أبي بكر، وهو من الأدلة القوية على صحة خلافته، ثم يناقش مجموعة من الاعتراضات منها:

أن عليا توقف سنة أو أربعة أشهر، **ومنها:** إن عليا سارع إلى الإجماع تَقِيَّةً، ومنها: أن خلافا من البعض حدث ولم يشتهر، ومنها قوله عليه السلام: "**من كنت مولاه فعلي مولاه**". **ومنها:** قوله عليه السلام لعلي: "**أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعد**".

ويرد على هذه الاعتراضات بما يدحضها، ويثبت صحة خلافة الصديق ﷺ، وفي هذا المقام يتحدث طويلا عن صفات أبي بكر، وعما قاله الرسول عليه السلام في حقه.

ثم يناقش اعتراضات الروافض بأخذه فَدَكَ من فاطمة، وبإلغائه سهم ذوي القربى، ويتحدث عن الفتوحات التي تمت في عصر الخليفة الأول.

الكلام في خلافة عمر ﷺ:

يبين النسفي أن عمر بن الخطاب ﷺ استكمل كل الشروط التي تؤهله للخلافة بعد أبي بكر، ويذكرها بالتفصيل، ثم هو في نفس الوقت يذكر الأحاديث النبوية التي وردت في فضل عمر ثم يتحدث عن الفتوحات التي تمت في عهده.

الكلام في خلافة عثمان ﷺ:

ويتحدث الإمام النسفي عن خلافة عثمان ﷺ، فيبين أن جميع الشروط الخاصة بالإمامة، توفرت فيه، ثم إن عبد الرحمن بن عوف، وهو أهل للعقد قد اشتغل بالعقد له، ولأنه أحد أهل الشورى، وقد انضم إلى موقف عبد الرحمن إجماع

الصحابة عليه، والإجماع دليل موجب للعلم.

كما يتحدث عن المطاعن التي وجهت لعثمان، **ومنها:** أنه عفا عن عبد الله ابن عمر الذي قتل الهرمزان. **ومنها:** أنه رد الحكم بن العاص طريد رسول الله ﷺ.

ويناقش كل المطاعن ليردها، ثم يذكر أن عثمان من الذين بشرهم الرسول بالجنة وأن الرسول عليه السلام قال فيه: "**عثمان أخي ورفيقي بالجنة**"، والحديث رواه الإمام أحمد في **مسنده** جـ ٢ ص ١٢ من حديث زيد بن أسلم عن أبيه.

وقوله عليه السلام: "**ألا أستحي ممن تستحي منه ملائكة السماء**" والحديث صحيح رواه مسلم في صحيحه جـ ١٥ ص ١٦٨ من حديث عائشة - رضي الله عنها.

ثم يتحدث النسفي بعد ذلك عن سبب قتل عثمان، ويبين أنه قتل ظلما وعدوانا، وأن كل ما ادعاه الأعداء لا أساس له، لأن الصحابة هم الذين ولوه على أمورهم، وهم الذين أعانوه على كل تصرفاته، ولا يعقل أن يولوه وهو ظالم، وأن يسكتوا على الظلم وهم الذي أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر.

الكلام في إمامة علي - كرم الله وجهه:

ويتحدث النسفي عن إمامة علي بن أبي طالب، فيذكر أن كل الشروط التي توفرت للأئمة قبله متوفرة فيه، ومن شك في ذلك فهو الظالم.

ثم يتحدث عن الكيفية التي تمت بها مبايعة علي بالخلافة، وكيف رفضها علي أولا، ثم استجاب لرأي الجماعة ثانيا، حفاظا على وحدة الأمة.

ويناقش الذين يقولون: إنه لم يحدث إجماع في اختيار علي بن أبي طالب، رادا كلامهم، مثبتا أن كل من يقول بعدم الإجماع مكذب للرسول ﷺ، وللصحابة.

ويتحدث بالتفصيل عن موقعة الجمل، وصفين، وقضية التحكيم، مناقشا أولئك الذين خطَّأوا عليا في ذلك، مبينا أن عليا كان على حق في كل تصرف صدر عنه، ثم يقول أثناء حديثه في الأمور الثلاثة: إنه لا يمكن تسمية الطرف المضاد لعلي بالفسق أو الظلم لأنهم اجتهدوا في التأويل فأخطاوا، ولم يكونوا هواة ترأس، أو

استيلاء على السلطة والمال.

ويدافع دفاعا عقليا مدعما بالاستدلال بالنقل عن جميع الصحابة بما فيهم معاوية وطلحة، مثبتا أنهم برءآء من كل ما نسب إليهم، وللحاكم أن يلجأ إلى التعزير وليس في هذا أبدا نسبة الفسق أو الظلم.

وأحسبني أقول: إن خير ما قرأت في هذا الموضوع هو كلام النسفي الذي ينزه أصحاب رسول الله عليه السلام عن كل المطاعن.

ويتحدث النسفي عن فضل الخلفاء الراشدين الأربعة فيبدأ قائلا:-

أجمع أهل السنة والجماعة على أن أفضل هذه الأمة بعد الرسول ﷺ أبو بكر، خلافا لقول الروافض بأفضلية علي، وخلافا لقول الإمامية: إن من سوى علي وابنيه وفاطمة ونفر يسير من الصحابة ارتدوا بعد وفاة النبي ﷺ. وخلافا لما قاله الجارودية، والجريرية، واليعقوبية، والكثير من المعتزلة، وعلى رأسهم الكعبي بأن عليا أفضل الصحابة.

ويعدد النسفي الأمور التي جعلت الصديق أفضل الأمة بعد الرسول ﷺ، ويفصل في الرد على من أنكر أفضلية الصديق على علي – رضي الله عنهما.

ثم يتحدث عن فضل عمر، فيعدد الأمور التي تضع عمر في المرتبة الثانية بعد أبي بكر، فبه أظهر الله دينه، وبه فرق بين الحق والباطل، ولهذا سمي الفاروق ثم إن الصحابة سمعوا أبا بكر وهو يقول: "**لو سألني الله تعالى يوم القيامة من وليت عليهم؟ لقلت: خير أهلك**" ولم ينكر أحد ذلك، وببركة إمامته افتتحت بلاد العجم، وهدى الله ما لا يحصى من الناس.

ويتحدث عن فضل عثمان، مبينا أنه يأتي في المرتبة بعد أبي بكر وعمر، خلافا لقول الحسين بن الفضل البجلي، ومحمد بن إسحاق بن خزيمة من أهل الحديث فإنهما يقدمان عليا على عثمان.

ويعدد مناقب عثمان **ومنها**: ــ الأموال الكثيرة التي صرفها في نصرة الدين،

وإقامة النبي ﷺ إحدى يديه مقام يد عثمان في بيعة الرضوان، والإخبار بأن الملائكة تستحي منه.

ويختتم النسفي حديثه في الإمامة عن فضل علي ﷺ، وأنه أفضل أهل زمانه في خلافته، لعلمه، وورعه، واجتهاده، وشجاعته.

وبعد ذلك ينهي وبعون الله الإمام النسفي كتابه الكبير "**تبصرة الأدلة**".

والحمد لله رب العالمين الذي أعانني ووفقني.

القسم الثاني

تبصرة الأدلة

للإمام أبي المعين ميمون بن محمد النسفي

تحقيق وتعليق



بسم الله الرحمن الرحيم

وبـــــه نستعـــين

البـاب الأول

أحمد[١] الله تعالى على مننه التي لا يحيط بها الحد، ونعمه التي لا يبلغها الإحصاء والعد، وأستهديه لصواب القول والعمل، وأستعصمه عن موارد الزيغ والخلل[٢]، وأستوهبه مواد التأييد، وأرغب إليه في فوائد الإرشاد والتسديد، وأتوكل في الأمور كلها عليه، وأتبرأ من الحول والقوة إليه، وأسأله أن يصل على من أنقذنا به من مضلات الشرك، وموبقات الهلكة[٣]، وظلمات[٤] العمى، محمد سيد البشر، وقائد الخير، ونبي الرحمة، وعلى آله الذين هم مصابيح الظلام، وأصحابه الذين هم قادة الأنام[٥]، وقدوة أهل الإسلام. وبعد،

[سبب التأليف وبيان الهدف من الكتاب]:

فإن أصدقائي طلبوا مني أن أكتب لهم ما جل من الدلائل في المسائل الاعتقادية، وأبين ما كان يعتمد عليه من سلف من مشايخ أهل السنة والجماعة[٦]

---

(١) ملاحظة خاصة بالرمز للنسخ:
أولا: بلدية الإسكندرية المعتبرة أصلا رمزها ــ ب.
ثانيا: مكتبة طلعت وهي النسخة الثانية رمزها ــ ط.
ثالثا: مكتبة دار الكتب وهي النسخة الثالثة رمزها ــ د.
رابعا: مكتبة الأزهر وهي النسخة الرابعة رمزها ــ ز.
هذا وقد أشرنا إلى وجه كل ورقة بالحرف ــ و ــ وإلى ظهرها بالحرف ــ ظ ــ واعتبرنا كل ورقة لوحة فأشرنا إليها بكلمة لوحة بناء على وجود الأصل لوحات مستقلة.

(٢) ز والخليل ــ وهي خطأ.

(٣) ز الهلك.

(٤) ز والظلمات.

(٥) ز قادت ــ وهي خطأ.

(٦) هم الملتزمون بالعقيدة الإسلامية، والمتبعون لنهج الرسول وأصحابه والمعتمدون في الأدلة الشرعية على كتاب الله وسنة الرسول والإجماع والقياس، والنسفي في الأعم الأغلب يقصر هذا التعريف على الماتريدية وبالتالي حينما يقول مشايخ أهل السنة أي مشايخ الماتريدية. أما نحن فنرى أن التعريف يضم السلف والأشاعرة والماتريدية والطحاوية.

قدس الله أرواحهم لنصرة مذاهبهم. وإبطال مذاهب خصومهم، من المعاني الجلية، والنكت القوية.

[منهج المؤلف في التبصرة]:

معرضًا عن الاشتغال بإيراد ما دق من الدلائل، ولطف من المسائل، سالكا[١] طريقة التوسط في العبارة، بين الإطناب، والإشارة، لتعم الفائدة، وتتوفر العائدة، ولا يتعذر على من أراد مطالعة ما فيه، الوقوف على ما تضمنت ألفاظه من معانيه، فحملني على الإقدام على المطلوب ما أنا مجبول عليه من إيثار الإسعاف، وإن كان يصدني عنه مر[٢] الإنصاف (لقلة البضاعة)[٣]، بل لخروجي عن أهل الصناعة، والله كافي[٤] من استكفاه، ومعين من توكل عليه، في أمور دينه ودنياه، وهو حسبنا ونعم الوكيل[٥].

---

(١) لوحه ٢ و د.
(٢) ز من ــ وهي خطأ.
(٣) جميع النسخ (لقلة البضاعة) وأحسب أن الصحيح لا لقلة البضاعة ويمكن أن يكون النسفي قال ذلك تواضعا؛ لأن المتتبع له في عرض القضايا وتحليلها وإقامة الأدلة على صحتها أو بطلانها، وذكره لآراء الخصوم ومناقشتها لبيان ما فيها من قوة أو وهاء، يعرف جيدا أن بضاعة الرجل في علم الكلام والأصول كثيرة وليست بالهينة، وأنه في الصف الأول من أهل صناعة الكلام.
(٤) ز كافيه ــ وهي خطأ.
(٥) ز المعين.

الفصل الأول

١ ــ الكلام[١] في تحديد العلم:

[أهل الكلام وتحديد العلم]:

اختلف أهل الكلام في تحديد العلم، فزعم أبو القاسم البلخي المعروف بالكعبي[٢] أنه اعتقاد الشيء على ما هو به[٣]. ولم يرض به غيره[٤] من المعتزلة وزعموا أنه باطل باعتقاد العامي الذي اعتقد حدوث العالم وثبوت الصانع[٥]، ووحدانيته، وصحة الرسالة، فإن هذا الاعتقاد اعتقاد الشيء على ما هو به، لأن ما اعتقده على ما اعتقد، ومع ذلك ليس هذا الاعتقاد بعلم.

[أقسام العلم المحدث]:

لأن العلم المحدث، لابد من أن يكون ضروريا، كالعلم الثابت بالحواس[٦] الخمس، التي هي حاسة السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس، والثابت بالبديهة كالعلم باستحالة وجود[٧] جسم واحد في حالة واحدة في مكانين، وكون[٨] الشيء أعظم من جزئه. أو استدلاليا كالعلم بحدوث العالم[٩] وثبوت الصانع. ولا[١٠] مع

---

(١) لوحة ٢ و ز.

(٢) عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي المعروف بأبي القاسم الكعبي توفى سنة ٣١٩هـ، أخذ الاعتزال عن أبي الحسين الخياط وأفرط في نفي صفات الباري ووافق أستاذه الخياط في أن المعدوم شيء ومعلوم ومذكور، من كتبه المقالات وأوائل الأدلة في أصول الدين.
راجع ــ الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٨١ ط المعارف بمصر سنة ١٣٢٨ هـ وتاريخ بغداد للخطيب ص ٩٨ ص ٣٨٤ ط السعادة بمصر سنة ١٣٤٩ هـ وتاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٣١ وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٩٧ ط تونس، والمعتزلة لجار الله ص ١٥٣.

(٣) راجع المواقف للإيجي ص ١٠ مطبعة العلوم ١٣٥٧ هـ.

(٤) ز غير ــ وهي خطأ.

(٥) لوحة ٢ و ط.

(٦) ز بحواس ــ وهي خطأ.

(٧) ز سقط.

(٨) د وكونه وهي خطأ.

(٩) ز العلم ــ وهي خطأ.

(١٠) ز والاستدلال ــ وهي خطأ.

هذا العامي، والعلم بهذه الأمور ليس بضروري، فرام[١] أبو هاشم[٢] التخلص عن هذا الإلزام[٣] فزاد عليه شريطة[٤] فقال:

[تحديد أبي هاشم الجبائي والرد عليه]:

العلم اعتقاد الشيء على ما هو به، مع سكون النفس إليه[٥]، ولا تخلص له بهذا عن الإلزام، لأن العامي ساكن النفس على هذا الاعتقاد، مطمئن القلب عليه لا اضطراب له فيه حتى إن إنسانا لو رام إزالته عن هذا الاعتقاد، لقصد العامي إراقة دمه وإتلاف مهجته.

[تحديد أبي علي الجبائي والرد عليه]:

وزعم أبوه على الجبائي[٦] أنه اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو دليل[٧].

---

(١) رمت الشيء أرومه فهو مرام أي طلبته ــ راجع المصباح المنير.

(٢) عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي رئيس معتزلة البصرة بعد أبيه توفى سنة ٣٢١ هـ وإليه تنسب البهشمية، قال باستحقاق الذم والشكر على فعل الغير وباستحقاق الذم والعقاب لا على فعل وأوجد ما يسمى بالإرادة المشروطة وهي أنه لا يجوز أن يكون شيء واحد مرادا من وجه مكروها من وجه آخر.
راجع ــ طبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٣٠٤ والفهرست لابن النديم ط الرحمانية بمصر ج ١ ص ١٧٤ والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٨٤ والملل والنحل للشهر ستاني ج ١ ص ٧٨ طبعة أولى تحقيق محمد السيد الكيلاني ووفيات الأعيان ج ١ ص ٥٢٤.

(٣) بهامش ط وسقط من ز.

(٤) لوحة ٢ د ظ.

(٥) راجع التعريف في أصول الدين للبغدادي ص ٥ ط أولى استانبول سنة ١٩٢٨.

(٦) محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي رئيس معتزلة البصرة توفى سنة ٣٠٣ هـ أخذ الاعتزال عن أبي يعقوب الشحام قال: إن بعض الأعراض يبقى كالحرارة والبرودة والطعوم والروائح والألوان وبعضها لا يبقى كالصوت والألم وأجاز وجود العرض الواحد كالكلام مثلا في أمكنة كثيرة وقال: إن الله تعالى إذا أراد أن يفني العالم خلق عرضا لا في محل أفنى به جميع الأجسام والجواهر. راجع ــ الفهرست لابن النديم ص ١٧٣ والفرق بين الفرق للبغدادي ص١٨٣ الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص٧٨ ولسان الميزان لابن حجر ج ٥ ص٢٧١ المعارف النظامية بالهند سنة ١٣٢٩ هـ وشذرات الذهب لابن العماد ج ٢ ص ٢٤١ ط القدس بالقاهرة سنة ١٣٥١ هـ.

(٧) راجع التعريف في أصول الدين للبغدادي ص ٥.

(وهذا أيضا فاسد في التحديد إذ هو)[١] تقسيم العلم المحدث دون تحديده، لأن من شرط صحة التحديد أن يوجد جميع صفات (الحد في كل فرد من أفراد المحدود إذ من شرطه)[٢] الاطراد والانعكاس[٣]؛ ليحصل بهما الجمع والمنع[٤] إذ الحد ما يجمع جميع محدوده ويمنع غيره عن مشاركته، ولن يحصل هذا إلا باشتمال[٥] الحد على جميع أفراد المحدود، وفيما قسم لا يوجد هذا المعنى فإن علما ما[٦] لا يكون عن الضرورة والاستدلال لا يكون ضروريا، فلو كان اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة عملا[٧] لأنه اعتقاد الشيء[٨] على ما هو به عن ضرورة لخرج[٩] الاستدلالي عن كونه علما، لخروجه عن الحد، ولو بقي علما مع خروجه عن الحد لبطل الحد، لخروجه عن أن يكون جامعا[١٠]. وكذا هذا الاعتبار في العلم

(١) ما بين القوسين غير واضح في ب وأثبتناه من النسخ الأخرى.
(٢) ما بين القوسين غير واضح في ب وأثبتناه من النسخ الأخرى.
(٣) ز و الانفكاك.
(٤) يجب أن يكون المعرف بالكسر مساويا للمعرف بالفتح، ولن يكون كذلك إلا إذا كان جامعا ومانعا ومطردا ومنعكسا.
ومعنى كونه جامعا أنه شامل لكل أفراد المعرف.
ومعنى كونه مانعا أنه لا يدخل فيه ما ليس من أفراد المعرف.
ومعنى الاطراد التلازم في الثبوت بحيث يكون كلما صدق التعريف صدق المعرف وهذا هو عين كون التعريف مانعا، ومعنى الانعكاس التلازم في الانتفاء بحيث يكون كلما انتفى التعريف انتفى المعرف وذلك هو عين كون التعريف جامعا.
راجع: تيسير القواعد المنطقية ج ١ ص ١٠٨ ط دار التأليف سنة ١٩٦٧ للدكتور محمد شمس الدين إبراهيم،
والمرشد السليم ص ٦٩ ط المحمدية سنة ١٩٦٤ للدكتور عوض الله حجازي.
(٥) د بالاشتمال
(٦) د سقط ــ لوحة ١ ظ ب.
(٧) ز عالما.
(٨) لوحة ٢ ظ ز.
(٩) د لخروج ــ ز يخرج.
(١٠) ز جازما.

الاستدلالي، والذي يدل على بطلان الحدود المقسمة، أن التقسيم وضع لمعرفة[١] الكليات بواسطة الجزئيات، ويسمى هذا عند أهل المنطق استقراء[٢]، والتحديد وضع لمعرفة الجزئيات بوساطة الكليات، ويسمى هذا برهانا[٣]، فمن جعل الأمرين بابا واحدا فهو قليل الحظ من العلم بالحقائق. ثم الذي يبطل الحدود الثلاثة أنها علقت بالشيء ولن يستقيم هذا الأمر[٤] إلا بأحد أمرين[٥]:

[هل المعدوم شيء أم ليس بشيء؟]:

إما أن يجعل المعدوم[٦] شيئا لكونه معلوما كما هو مذهب المعتزلة، وإما أن يكون المعدوم غير معلوم كما هو مذهب هشام بن عمرو[٧]، وقيام الدلالة على بطلان المذهبين جميعا، يبطل هذا التحديد ونقيم الدلالة بعد هذا على بطلانهما - إن شاء الله تعالى ــ ونوقضوا[٨] بالعلم باستحالة المحالات، فإن ما يستحيل وجوده من الشريك والصاحبة والأولاد، (لله تعالى)[٩] تعلم استحالته، وذلك ليس بشيء بالإجماع، لأن اسم الشيء عندهم يقع على معدوم هو جائز[١٠] الوجود، لا على ما يستحيل وجوده، وكذا في هذه الحدود كلها جعل العلم اعتقادا وهو فاسد من وجوه، **أحدها:** أن العلم لو كان اعتقادا لكان العالم معتقدا، إذ هو اسم مقدر من المعنى، هذا كما أن القعود لما

---

(١) لوحة ٣ و د.
(٢) راجع التعريفات للجرجاني ص ١٣.
(٣) المصدر السابق ص ٣٧.
(٤) سقط من ب، ز.
(٥) ز الأمرين.
(٦) ز المعدم.
(٧) هشام بن عمرو الشيباني الغوطي توفي سنة ٢٢٦ هـ وإليه تنسب الهشامية من المعتزلة. من أقواله: أن الأعراض لا يدل شيء منها على الله تعالى، وأن الله إذا خلق شيئا لا يقدر أن يخلق مثله وإنما يخلق غيره، وأن الجنة والنار لم تخلقا بعد لأنه لا فائدة من وجودهما الآن. راجع طبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٧١ والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٤٥ والملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٧٢ والمعتزلة لجار الله ص ١٣٥.
(٨) ز ونواقضوا ــ وهي خطأ.
(٩) ما بين القوسين بهامش ط وهو في جميع النسخ.
(١٠) ز الجائز.

كان جلوسا كان القاعد جالسا، فبعد هذا نقرر الكلام من **وجهين: أحدهما:** أن[١] الله تعالى لما استحال أن يوصف بكونه معتقدا، استحال أن يوصف بكونه عالما، وهذا محال. **والآخر:** أنه تعالى لما كان عالما بدليل الشرع والعقل كان معتقدا، وهو أيضا فاسد. وثبت أنه عالم وليس بمعتقد، فدل أن العلم ليس هو الاعتقاد[٢].

والآخر[٣]: أنهم إنما[٤] يجعلون العلم اعتقادا ليتمكنوا من دفع علم الله تعالى، لاستحالة اتصافه تعالى بالاعتقاد، وحيث ثبت بالدلائل الموجبة أن الله[٥] تعالى له علم، على ما نبين في مسألة الصفات، ويستحيل أن يكون ذلك العلم[٦] اعتقادا، كان ذلك دليلا[٧] على بطلان هذا التحديد.

[إبطال قول النظام وغيره أيضا]:

وبهذين الجوابين يبطل قول النظام[٨]: إن العلم حركة القلب لوجدان ما يجد[٩] وقول (من يقول)[١٠] في تحديد العلم[١١]: إنه رؤية القلب المنظور إليه.

والآخر: أن[١٢] الاعتقاد هو ربط القلب على شيء، فإن العقد والاعتقاد لفظان ينبئان عن معنى واحد، يقال: عقد واعتقد، والعقد هو تركيب بعض أجزاء جسم

---

(١) لوحة ٢ ظ ط.
(٢) في هامش ٢ ط قال الشارح: لأن الاعتقاد عقد القلب على شيء وهو محال في ذات الله تعالى.
(٣) لوحة ٣ ظ د.
(٤) ز لو ــ بدلا من إنما وهي خطأ.
(٥) ز سقط.
(٦) سقط من ب ط د وأثبتناه من ز للسياق.
(٧) ز سقط.
(٨) أبو إسحاق إبراهيم بن سيار أخذ الاعتزال عن العلاف وهو شيخ الجاحظ توفى سنة ٢٣١هـ من كلامه أن الجزء يتجزأ إلى ما لا نهاية وقد جره هذا إلى القول بالطفرة وهو أن الجسم قد يكون في مكان ثم ينتقل منه إلى آخر دون أن يمر بالمكان الوسط وهو لا يثبت عرضا إلا الحركة ويقول في الإنسان: إنه الروح أو النفس وليس البدن إلا وعاء.
راجع ــ الانتصار للخياط ص ١٨٢ وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٦٤ ولسان الميزان لابن حجر جـ ١ ص ٦٧ والمعتزلة لجار الله ص ١٢٠.
(٩) يذكر البغدادي في أصول الدين ص ٦ تعريف النظام أن العلم حركة من حركات القلب.
(١٠) ز ما بين القوسين سقط.
(١١) لوحة ٣ و ز.
(١٢) ز أن مكررة.

على بعض، وضم جسم إلى جسم، وذلك مما لا يتحقق في القلب، لاستحالة ربط بعض أجزاء القلب على البعض، فهو إذًا لفظ[١] يستعمل مجازا في هذا، واستعمال الألفاظ المجازية في التحديد مضاد لما وضع له التحديد[٢]، فإنه وضع للإبانة والإعلام، ولا تخلو الألفاظ المجازية، عن ضرب ليس لانصراف الأوهام عند سماع الألفاظ إلى محالها التي وضعت هي[٣] لها حقيقة دون ما نقلت هي البتة[٤] بضرب دليل، واستعمال ما فيه الالتباس عند إرادة الإعلام، والعدول عما لا التباس فيه من حقائق الألفاظ، مضاد للغرض الذي وضع له التحديد، والله الموفق.

[رأي الباقلاني والرد عليه]:

ذكر القاضي أبو بكر[٥] محمد بن الطيب الباقلاني[٦] من جملة الأشعرية: أن العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به. وهو أيضا فاسد، لأن العلم (لو كان)[٧] معرفة، لكان العالم عارفا، والله تعالى يوصف بأنه عالم، ولا يوصف بأنه عارف.

---

(١) ب سقط.
(٢) يجب أن يكون التعريف أوضح من المعرف ولكي يتحقق ذلك يلزم في التعريف الابتعاد عن الألفاظ الغريبة وعن استعمال المجاز والألفاظ المشتركة، ويصح اللجوء إلى المجاز والألفاظ المشتركة إذا وجدت قرينة دالة على المراد.
راجع تيسير القواعد المنطقية للدكتور محمد شمس الدين إبراهيم جـ ١ ص ١١٢.
(٣) ز سقط.
(٤) ز إليه.
(٥) لوحة ٤ و د.
(٦) أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلاني البصري كان على مذهب أبي الحسن الأشعري توفى سنة ٤٠٣ ببغداد وصف بجودة الاستنباط وسرعة الجواب وكثرة التطويل في المناظرة، من كتبه التمهيد.
راجع تاريخ بغداد للخطيب جـ ٥ ص ٣٧٩ ووفيات الأعيان لابن خلكان جـ ٢ ص ٢٧٨ط والقاهرة سنة ١٢٩٩ هـ وشذرات الذهب لابن العماد جـ ٣ ص ١٦٨ والأعلام للزركلي جـ ٧ ص ٤٦ الطبعة الثانية.
وقد ذكر هذا التعريف في كتابه التمهيد ص ٦ بالنص والمواقف للإيجي ص ١٠
(٧) ز لو كان العالم عارفا ــ وهي خطأ.

[قول الكرامية باطل لوجود فرق بين العلم والمعرفة]:

ولا يلتفت إلى (بعض قول)[١] الكرامية[٢]: إن الله تعالى يوصف بأنه عارف كما يوصف بأنه عالم، لاتحاد العلم والمعرفة، لما أن هذا خلاف إجماع المسلمين، ولأن المعرفة اسم للعمل المستحدث، لا لمطلق العلم، يقال: عرفت فلانا، أي استحدثت به علما، كذا ذكره بعض الناس. وقيل: هي الانكشاف (عن شيء)[٣] بعد لبس وتوهم قال زهير[٤]:

وقفت بها من بعد عشرين حجة   فلأياً عرفت الدار بعد توهم

وقال عنترة[٥]:

هل غادر الشعراء من متردم   أم هل عرفت الدار بعد توهم؟

فعلى هذا، نزلت المعرفة من العلم منزلة القصد من الإرادة. وقال بعض أهل العلم[٦]: بأن العلم اسم شامل على ما يتعلق[٧] بالمعنى في الجملة، وما يتعلق به في التفصيل، والمعرفة اسم لما يتعلق بالمعنى في التفصيل، بيانه أنك تقول:

---

(١) الأحسن ــ قول بعض.
(٢) هي فرقة تنسب إلى أبي عبد الله محمد بن كرام وقد نشأت بخراسان وهي ثلاثة أصناف: حقائقية وطرائقية وإسحاقية تقول: بأن الباري جسم وأن له حد واحد من الجانب الذي ينتهي إلى العرش ولا نهاية له من الجوانب الأخر وقال ابن كرام: إن الله أحدى الذات أحدى الجوهر وأنه محل للحوادث.
راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٠٢ والتبصير في الدين للأسفراييني ص ٦٥ ط الثقافة الإسلامية بالقاهرة سنة ١٩٤٠.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) زهير بن أبي سلمى شاعر جاهلي حكيم سميت قصائده بالحوليات.
راجع الشعر والشعراء لابن قتيبة ص ٢٣ ط، أولى الخانجي سنة ١٣٢٢هـ.
(٥) عنترة بن شداد بن عمرو أشهر فرسان العرب في الجاهلية وهو من شعراء الطبقة الأولى وصف بالحلم مع شدة بطشه.
راجع: الشعر والشعراء لابن قتيبة ص ٤٢ وطبقات فحول الشعراء للجمحي ص ١٢٨ دار المعارف.
(٦) ز اللغة.
(٧) لوحة ٢ و ب.

أعلم زيدا، كما تقول: أعرف زيدا، فيتعلقان بذات زيد منفصلا عن خبر يتعلق به. وتقول: علمت زيدا عالما، فيتعلق العلم بمعنى الجملة المركبة من المبتدأ والخبر، ولا يقال: عرفت زيدا قائما، إلا إذا أردت بقولك قايما الحال لا الخبر، فلو تحققت هذه العبارة في الفرق لبطل تحديد(١) أحدهما بالآخر، وعلى هذا(٢) ينبغي أن يجوز وصف الله تعالى، بأنه عارف لتعلق علمه بالمعلومات على التفصيل، إلا أن الامتناع عنه لعدم ورود التوقيف.

[رأي ابن فورك والرد عليه]:

وذكر أبو بكر بن فورك(٣) أن العلم صفة يتأتي بها من القادر أحكام الفعل وإتقانه(٤). وهذا التحديد لا يطرد، فإنا علمنا بالقديم تعالى وبصفاته وبالمحالات، ولا يتأتي بهذا العلم إحكام الفعل وإتقانه، فإذًا لا تأثير لهذا النوع من العلم في إحكام الفعل وإتقانه. وبعض الأشعرية قال: إنه درك المعلوم(٥) على ما هو به(٦)، وهو فاسد أيضا(٧) لأن لفظة الدرك مشتركة أيضا(٨) يقال: أدركه إذا أحاط به، وأدركه(٩) إذا لحق به، وأدركه إذا فهمه، وأدركت الثمار إذا نضجت، وكذا الله تعالى يُعلم ولا

---

(١) لوحة ٣ ظ ز.
(٢) لوحة ٤ ظ د.
(٣) أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني توفى سنة ٤٠٦ هـ وهو متكلم أصولي أديب نحوي أقام بالعراق مدة يدرس العلم وورد نيسابور فبني له بها مدرسة ويقول ابن خلكان: إن مصنفاته في أصول الفقه والدين ومعاني القرآن قريبا من مائة مصنف وكان شديد الرد على أصحاب عبد الله بن كرام.
راجع: التبصير في الدين للأسفراييني ص ١١٩ ووفيات الأعيان لابن خلكان جـ ٢ ص٢٧٩، شذرات الذهب لابن العماد جـ ٣ ص١٨١.
(٤) راجع التعريف المذكور لابن فورك في المواقف للإيجي ص ١٠.
(٥) لوحة ٣ و ط.
(٦) ينسب هذا القول إلى أبي الحسن الأشعري.
راجع المواقف ص ١٠ للإيجي وفيه أيضا الدور لأخذ المعلوم في الحد وفيه أن الإدراك مجاز عن العلم والمجاز لا يستعمل في الحدود.
(٧) ز سقط.
(٨) ط سقط.
(٩) ز وأدركم ــ وهي خطأ.

يُدرك إذ الإدراك عبارة عن الإحاطة بحدود الشيء ونهايته على ما نبين حقيقة هذا في مسألة الرؤية[١] إن شاء الله تعالى.

[رأي الأسفراييني والرد عليه]:

وبعض مشايخنا - رحمهم الله - قال في حده: إنه تبين المعلوم على ما هو به، وقيل: هو اختيار أبي إسحاق الأسفراييني[٢] كذا حكي عنه بعض أصحابه، من أهل ديارنا، وهو فاسد، لأن الله تعالى (يقال له)[٣]: عالم ولا يقال له: متبين، ولأن التبين مشترك، يقال: تبينت الأمر (أي علمت)[٤] وتبين لي (أي ظهر)[٥] ومن خاصيته اللفظية المشتركة بقاء الالتباس عند سماعها، إلى أن يعين المراد بها بالدليل، (وهذا يضاد)[٦] الغرض من التحديد، وهو الإعلام بحقيقة[٧] المحدود على ما مر.

[رأي الأشعري ومناقشته]:

والمحكي عن الأشعري[٨] أن العلم ما أوجب للعالم ـ أي حقق له ـ الوصف بأنه عالم. وبعض أصحابه عبر عن هذا المعنى فقال: العلم صفة تشتق[٩] لمن قام

---

(١) بين النسفي أن إمكان الرؤية في الشاهد نشأ من الوجود والله تعالى موجود فيجوز رؤيته ولكن ليس على سبيل الإحاطة والشمول لتنزهه سبحانه عن الجسمية والمكان ـ راجع التبصرة.

(٢) أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الأسفراييني توفى سنة ٤١٨ هـ متكلم أصولي أخذ عنه عامة مشايخ نيسابورة من كتبه جامع الحلي والرد على الملحدين في خمسة مجلدات. راجع وفيات الأعيان جـ ١ ص٦ وشذرات الذهب جـ ٣ ص ٢٠٩.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) ز ما بين القوسين سقط.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

(٦) ز وهو أيضا ـ خطأ.

(٧) لوحة ٥ و د.

(٨) أبو الحسن على بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري توفى سنة ٣٢٤ على أحسن الأقوال وهو شيخ أهل السنة والجماعة ومؤسس المدرسة الأشعرية من كتبه مقالات الإسلاميين. والإبانة عن أصول الديانة. والموجز. وإيضاح البرهان. والتوحيد. والشرح والتفصيل في الرد على أهل الإفك واللمع.
راجع: تاريخ بغداد جـ ١١ ص ٣٤٦، الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٩٤، وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ١ ص ٥٨٦ ط الحسينية بمصر سنة ١٣٢٤ هـ، طبقات الشافعية للسبكي جـ ٢ ص ٢٤٥، شذرات الذهب لابن العماد جـ ٢ ص ٣٠٣.

(٩) ز ـ سبق ـ وعلها ـ توجب ـ وراجع التعريفين للأشعري في المواقف جـ ١ ص ٤٧ وقال الشارح: إن فيه دورا ظاهرا لأخذ العالم في تعريف العلم.

به الوصف بأنه عالم، وتارة يقولون: العلم هو الوصف الذي من قام به كان عالما، وهذه اللفظة هي اختيار أكثر أصحابه وهو لفظ يحيط بجميع المحدود ويمنع ما وراءه، من الدخول تحته، والخصوم يقولون: هذا منكم تعريف الشيء بما يتعرف هو به، فإنكم إذا سؤلتم عن العلم عرفتموه بالعالم[١] فقلتم: ما أوجب العالم، أو ذكرتم إحدى العبارتين الباقيتين، وهذا تعريف العلم بالعالم، ثم إذا سؤلتم عن العالم، قلتم: العالم من قام به العلم، أو من له العلم، فقد عرفتم العلم بالعالم، والعالم بالعلم، والشيء متى عرف بما يعرف هو[٢] به بقي كل واحد منهما[٣] مجهولا، كمن قال: جاءني زيد، فقيل له ومن زيد؟ فقال ابن[٤] عمرو فقيل له: ومن عمرو هذا؟ فقال: أبو زيد، بقي كل واحد منهما مجهولا، ولا تحصل المعرفة بأحدهما. والخصوم يصولون على الأشعرية بهذا الاعتراض، وما يمكن أن يدفع به هذا الإشكال، ويتخلص عن هذه الاستحالة، بأن يقال: إن هذا[٥] الاعتراض صدر عن الجهل بما وضع له الحد، وبالوقوف على ما وضع له التحديد، يظهر بطلانه، **وبيان هذا:** أن العلم بأمر ما قد يكون علما به مطلقا مبهما من غير وقوف من علمه على الحقيقة التي بها يمتاز[٦] المعلوم عن غيره مما يناسبه أو يقاربه، وقد يكون علما حقيقيا، وقف من علمه على الحقيقة التي بها[٧] يمتاز المعلوم عما يناسبه أو يقاربه، كعلم عامة الخلق أن زيدا آدمي، وهو علم ثابت على طريق التيقن، لا ارتياب للعالم فيه، ولا اضطراب لقلبه، ولا اعتراض عليه للشكوك، ولا اعتراء للخواطر الموجبة للتردي، ثم التيقن هو مع هذا علم بمبهم[٨] مطلق لا وقوف للعامي على الحقيقة التي بها يمتاز الآدمي عما يناسبه في القوة الحيوانية، ويقاربه في اشتراكه إياه في العقل

---

(١) ز بالعلم.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ٤ و ز.
(٤) ز أبو ــ وهي خطأ.
(٥) ز هذه.
(٦) لوحة ٥ ظ د.
(٧) د سقط.
(٨) ز منهم.

والمنطق، (ويمثل بمن علم)[١] من حذاق المتكلمين أو الفلاسفة الآدمي بحقيقته التي بها يمتاز عن غيره كان علمه به علما حقيقيا، ولست أعني[٢] بهذا أن علم العامي بكون زيدا آدميا ليس بعلم حقيقة، بل هو علم حقيقة ينافي الجهل والظن والشك وجميع أضداد العلم إنما أعني به أنه مع هذا العلم، ليس بواقف على حقيقته التي بها يمتاز بمن ليس بآدمي، والمتكلمون يعلمون أنه آدمي، ويعلمون مع هذا تلك الحقيقة التي بها يمتاز عن غير الآدمي، وإذا ثبتت هذه المقدمة نقول: إن التحديد ما وضع لإثبات العلم المبهم المطلق، بل هو حاصل لمن لا علم له بالحد[٣]، بل وضع لإثبات العلم بتلك الحقيقة التي بها يمتاز عن غيره، ولهذا يحصل به جميع أجزاء المحدود ومنع غيره عن مشاركته[٤] فيه[٥]، وإذا كان كذلك كان العلم معلوما عند كل أحد على طريق الإبهام والإطلاق، وكذا العلم كان معلوما عندهم على طريق الإبهام والإطلاق فإن كل عامي يعرف أن زيدا عالم، بصناعة كذلك، وأن له بها علما، وكذا كل أحد يعلم من نفسه أنه عالم بمعلومات كثيرة، وأن له بها علما، وإن كان لا يعلم حقيقة العلم التي[٦] بها يمتاز[٧] عن غيره، فوقعت الحاجة[٨] إلى بيان تلك الحقيقة، وكذا في حق العالم فاختلفنا[٩] في بيان تلك الحقيقة، فقلنا نحن: حقيقة العلم أنه يوجب كون من قام به عالما، أو هو الوصف[١٠] الذي من قام به كان عالما، وهذا لأنا عرفنا العلم والعالم على الإطلاق، غير أنا جهلنا الحقيقة، التي بها يمتاز كل واحد منهما عن أغيارهما فتأملنا فعلمنا أن العالم ما كان عالما لكونه أسود وقيام السواد به، لأنا نشاهد السواد في أجسام ليست بعالمة، وكذا في البياض والحركة

---

(١) ز ويميل من علم ـ وهو خطأ.
(٢) لوحة ٢ ظ ب.
(٣) لوحة ٣ ظ ط.
(٤) ز مشابكته.
(٥) لوحة ٦ و د.
(٦) لوحة ٤ ظ ز.
(٧) ط بالهامش وهي في جميع النسخ.
(٨) ز الحاج.
(٩) ز مختلفنا.
(١٠) ب ـ ط ـ د وصف.

السكون والاجتماع والافتراق، والطول والقصر، وكذا في الطعوم والروائح كلها، فظهر[١] أنه ما كان عالما إلا لقيام العلم به، وكان[٢] هذا حقيقة العالم وكذا العلم تأملنا فيه فعلمنا أنه لا يوجب كون من قام به متحركا ولا ساكنا، ولا مجتمعا ولا مفترقا، ولا أسود ولا أبيض، فعلمنا أن حقيقته[٣] أنه يوجب كون من قام به عالما، إذ لا أثر[٤] له إلا هذا، يظهر بالتأمل في أحوال ما هو معلوم في نفسه الحقيقة التي بها يمتاز عن غيره، فإذا عرفنا حقيقة كل واحد منهما بالتأمل في أحواله وأوصافه، لا بصاحبه بعدما ثبت علمنا بكل (واحد منهما (على الإطلاق بخلاف ما أورد في المثال فإن زيدا وأباه كل)[٥] واحدا منهما)[٦] مجهول الذات، فلا يحصل معرفة كل واحد منهما بصاحبه، والله الموفق.

[تعريف لبعض الأصحاب]:

ومن أصحابنا - رحمهم الله - من قال: إن العلم صفة ينتفي بها عن الحي الجهل والشك والظن والسهو، وهذا التحديد أخف مؤنة، وأقطع لشغب[٧] الخصوم.

[تعريف للماتريدي]:

والشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي[٨] - (بيض الله وجهه)[٩] - يشير في

---

(١) ز فعلم.
(٢) ز فكان.
(٣) ز حقيقة.
(٤) لوحة ٦ ظ د.
(٥) ما بين القوسين بهامش ط وهو بجميع النسخ.
(٦) ما بين القوسين سقط من ز وهو بجميع النسخ.
(٧) ز لشغير ـ وهي خطأ.
(٨) محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي نسبة إلى ماتريد توفى سنة ٣٣٣هـ إمام أهل السنة تفقه عليه إسحاق بن محمد الحكيم السمرقندي من أهم أقواله القول بأن التكوين صفة قديمة.. تشمل كل صفات الفعل وأن صفات الفعل قديمة. ومن كتبه ـ التوحيد ـ المقالات ـ تأويلات أهل السنة ـ أوهام المعتزلة ـ الرد على القرامطة ـ مآخذ الشرائع في الفقه ـ الجدل في أصول الفقه. راجع: الجواهر المضيئة لابن أبي الوفاء جـ ٢ ص ١٣٠ ـ تاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٥٩ ط المثني. بغداد سنة ١٩٦٢م. الفوائد البهية للكنوي ص ١٩٥.
(٩) ز ينصر الله عزته.

أثناء كلامه، إلى أن العلم (صفة يتجلى بها لمن قامت هي به المذكور)[١] ولم يأتِ بهذه العبارة على هذا النظم والترتيب، وهو حد صحيح يطرد وينعكس ولا يرد عليه شيء من الاعتراضات المفسدة، يعرف ذلك بالتأمل، والله الموفق[٢].

٢ - الكلام في إثبات الحقائق والعلوم:

[أسس المناظرة السليمة]:

وإذا عرف حد العلم وحقيقته نقول: أجمع العقلاء على ثبوت العلم والحقائق للأشياء، سوى طائفة من الأوائل تجاهلت، ورضيت لنفسها رتبة تستنكف البهائم عنها، فزعمت أن لا حقيقة لشيء[٣] ولا علم بشيء، وإنما هي ظنون.. وحسبانات[٤]. وأجمع العقلاء على أن لا مناظرة بيننا[٥] وبين من هذا قوله لأن[٦]

---

(١) يذكر البياضي في إشارات المرام ص ٣٩ نفس التعريف لأبي منصور الماتريدي ويشرحه قائلا: أي صفة ينكشف به ما يذكر ويلتفت إليه لمن قامت به تلك الصفة من البشر والملك والجن، عدل عن الشيء إلى المذكور ليعم الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل فيشمل إدراك الحواس وإدراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغيرها والمفرد والمركب واعتقاد المقلد المصيب ويخرج الظن والشك والوهم والجهل فلذا قيل: إنه أحسن التفاسير وراجع التعريف أيضا في شرح المقاصد لسعد الدين ص ١٤.

(٢) راجع في هذا الموضوع:
الباقلاني ـ التمهيد ص ٦ ط بيروت سنة ١٩٥٧ م ـ البغدادي، أصول الدين ص ٥ ـ ٦ الإيجي ـ المواقف ص ١٠ ـ ١١، الجرجاني ـ التعريفات ص ١٣٥ ـ ١٣٦ ط الحلبي سنة ١٣٥٧ هـ. ويضيف المواقف تعريفين آخرين أحدهما للفخر الرازي. أن العلم اعتقاد جازم مطابق لموجب. ويقول عن هذا التعريف: إنه لا غبار عليه إلا أنه يخرج التصور.
والثاني للحكماء وهو حصول صورة الشيء في العقل أو تمثل ماهية المدرك في نفس المدرك. وراجع أيضا الإرشاد للجويني ص ١٢ ـ ١٣.

(٣) ز سقط.

(٤) ويسمون بالعنادية ـ راجع شرح السعد علي العقائد النسفية ص ١٩.
المناظرة مأخوذة من النظر بالبصر أو بالبصيرة، لأن المتناظرين ينظر كل واحد لصاحبه وينظر فيما يقوله هذا الصاحب ببصره ويتأوله بعقله ونعني فيما نعني المحاورة العلمية الجادة التي يتطلع كل واحد فيها إلى إظهار الحق. راجع التعريفات ص ٢٣٢.

(٥) لوحة ٥ و ز.

(٦) لوحة ٧ و د.

فائدة المناظرة أن يثبت بالدلائل صحة قول وبطلان قول آخر، والعلم الحاصل عن النظر في الدلائل وإن كان يبلغ النهاية في القوة فطريقه أخفى من[١] طريق علم الحواس والبداهة، ومن بلغ في الوقاحة والعناد مبلغاً لا يبالي من إنكار ما يثبت من العلوم والحقائق بالحواس[٢] والبداهة في العقول، لا يرجى منه قبول العلم الثابت بالاستدلال، ولأن المناظرة تكون بين اثنين بينهما أصول مسلمة حكمها الإثبات، وأصول آخر[٣] مسلمة حكمها النفي، ووجد فرع له شبه بكلام النوعين في الأصول بوجه من الوجوه، فيختلف اثنان أن إلحاقه بأي الأصلين أولى، وشبهه بأيهما كان بوصف العلة، وبأيهما كان بوصف الوجود، أعني ما وجد اتفاقا من غير أن يكون علة الحكم الثابت في العلم[٤] فيناظران ليظهر وصف العلة من وصف الوجود الواقع اتفاقا فيلحق بالأصل الذي[٥] يشاركه في وصف علة الحكم الثابت فيه، وإذا لم يكن لهؤلاء[٦] المتجاهلة أصل مجمع عليه لا يتصور مناظرتهم.

[مناقشة منكري الحقائق والعلوم]:

ولكن ينبغي أن يعاقبوا بقطع الجوارح، والضرب المبرح، ومنع الطعام والشراب فإذا استغاثوا أو ضجروا وطلبوا الطعام والشراب، قيل لهم: لا حقيقة للقطع والضرب والجوع والعطش، إنما ذلك كله حسبان وظن منكم، وهو في الحقيقة إيصال[٧] الراحة إليكم، وإنعام عليكم، إلى أن يتركوا العناد، ويقروا

---

(١) ز منه.

(٢) لوحة ٤ و ط.

والحقائق: جمع حقيقة، وحقيقة الشيء ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق للإنسان فهو تعريف بالجنس والفصل لا ينفك للإنسان عنهما. التعريفات ص ٩٠.

(٣) ز أم.

(٤) ز الأصل.

(٥) ب ط د التي والصحيح ما أثبتناه من ز.

(٦) لوحة ٣ و ب.

(٧) لوحة ٧ ظ د.

بالحقائق(١)، ثم هم بإنكارهم العلوم والحقائق مقرون أن لا حقيقة لقولهم ومذهبهم، وأنهم لا يعلمون صحة مذهبهم، وبطلان قول خصومهم، ومن أقر ببطلان مذهبه، كفى خصمه مؤنة مجادلته، وكذا بقاؤه إلى هذه المدة دليل أنه(٢) يعرف الحقائق إذ لو لم يكن عالما بأسباب البقاء فاجتلبها، وبأسباب الهلاك فاجتنبها لما تصور بقاؤه، (بل تلف)(٣) بأوهى مدة، فإن من لم يتناول الأغذية، ولم يلبس الثياب الدافعة لمضرة (الحر والبرد)(٤)، ولم يتحرز عن اقتحام النيران المضطرمة، وإسقاط نفسه في الأمكنة المرتفعة ومقاربة الأفاعي الناهشة والعقارب اللاذعة لتلف من ساعته، فدل بقاؤهم إلى هذه المدة على علمهم بحقائق الأشياء، وكذا قولهم: لا حقيقة للأشياء تحقيق منهم(٥) لنفي الحقائق، فكانوا مبطلين مقالتهم (بنفس مقالتهم)(٦).

[شبهتهم في الحواس]:

وشبهتهم أن أعلا أسباب العلم عندكم الحواس الخمس، وهي لا تصلح سببا له، لأن قضاياها متناقضة، فإن الممرور(٧) يجد العسل مرا، وغيره يجده(٨) حلوا، والأحول يرى الشيء شيئين، وغيره يراه واحدا وذلك كله عمل الحس، وما تناقضت قضاياه، كل هذا التناقض لا يصلح دليلا لشيء، فضلا عن أن(٩) يكون سببا مثبتا.

وهذه الشبهة تدل أنهم يعلمون الحقائق ويثبتونها، غير أنهم يعاندون فإنهم لو لم يعرفوا الحواس أنها ما هي، وأن (قضاياها متناقضة وأن ما يتناقض قضاياه لا

---

(١) علمنا أن معرفة الحقائق تكون بالحواس السليمة وخبر الرسول أو الخبر المتواتر والعقل وفي هذا يقول الماتريدي في كتاب التوحيد لوحة ٢ ظ مخطوط رقم ٢٦٣٣٨ دار الكتب: ـ ثم السبيل التي يتوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء العيان والإخبار والنظر ـ والمقصود بالعيان الحواس كما في هامش نفس اللوحة.
(٢) ز لا ـ زائدة.
(٣) ز مابين القوسين سقط.
(٤) ز الحد والبود.
(٥) لوحة ٥ ظ ز.
(٦) د ما بين القوسين سقط وهو في جميع النسخ.
(٧) ز المرور.
(٨) ز سقط.
(٩) لوحة ٨ و د.

يصلح دليلا، وأن القضية ما هي)[١] وأن الدليل ما هو، وأن العسل ما هو، وأن الممرور ما هو، وأن المرارة ما هي، وأنه يجد العسل مرا، وأن الأحول من هو، وأن الرؤية ما هي، وأنه يرى الواحد اثنين، وأن الواحد ما هو، وأن الاثنين ما هما، لو لم يعلموا بحقائق هذه الأشياء لما اشتغلوا بإيراد هذه الشبهة، فعين ما استدلوا به دليل بطلان قولهم.

[أسباب خطأ الحواس]:

ثم الخلاف بيننا وبينهم في الحواس في حال سلامتها، وقط لا تتناقض قضاياها عند سلامتها، واندفاع الآفات عنها، وإنما يختل إدراكها عند اعتراض[٢] الآفات، ولا كلام في تلك الحالة.

[المتشككة والرد عليهم]:

وطائفة من هؤلاء المتجاهلة، لا يثبتون القول بنفي الحقائق، بل يقولون لا ندري هل[٣] للأشياء حقيقة أم لا؟ وهم المتشككة. ويقال لهم: هل تدرون أنكم لا تدرون؟ فإن قالوا: نعم، فقد أقروا أنهم يدرون، وهو نقض مذهبهم، وإن قالوا: لا ندري أنا لا ندري سئلوا عن نفي الدراية[٤] عن درايتهم، ثم عن الثالث والرابع إلى مالا[٥] يتناهى، ثم هذا يبطل قولهم حيث أقروا أنهم لا يدرون مذهبهم[٦]، ثم يعلمون بما بينا من قطع الجوارح وغيرها ليظهر عند ضجرهم أنهم يدرون، وكذا بقاؤهم يدل أنهم يدرون الحقائق ويعاندون. وطائفة أخرى[٧] منهم يزعمون أن حقائق الأشياء تابعة لاعتقادات المعتقدين.

---

(١) د ما بين القوسين سقط وهو في جميع النسخ.
(٢) ز من زائدة.
(٣) ز سقط ــ ويسمون اللاأدرية ــ راجع شرح العقائد ص ٢٠ وهم فرقة سوفسطائية تقول بالتوقف في وجود كل شيء وعلمه، ويقولون: إذا كان الشك يتطرق إلى الحسيات والبدهيات والنظريات كان من الواجب على العاقل ألا يقطع في شيء. ــ المعجم الفلسفي جـ٢ ص ٢٥٨.
(٤) لوحة ٤ ظ ط.
(٥) ز لا سقط.
(٦) ط بالهامش وهي في جميع النسخ.
(٧) ز سقط ــ ويسمون العندية ــ راجع شرح السعد على العقائد ص ٢٠. وهناك العنادية الذين ينكرون حقائق الأشياء ويصرون على أنها أوهام وخيالات ــ المعجم الفلسفي ــ جميل صليبة جـ ٢ ص١٠٩.

[حقائق الأشياء ليست بتابعة لاعتقادات المعتقدين]:

(فيقال لهم: إنا نعتقد أن حقائق الأشياء ليست بتابعة لاعتقادات[١] المعتقدين[٢])[٣] فهل خرجت الحقائق عن أن تكون تابعة لاعتقادات المعتقدين تبعا لاعتقادنا، فإن قالوا: نعم، فقد أقروا ببطلان مذهبهم، وإن قالوا: لا، فقد أقروا أيضا بأن المعتقد لم يصر تابعا للاعتقاد، ثم يؤلمون بالضرب[٤] وقطع الجوارح، فإذا ضجروا وصاحوا واستغاثوا، يقال لهم: اعتقدوا أن ما يفعل بكم هو إلذاذ وإنعام[٥] وإيصال الراحة ليصير كذلك تبعا لاعتقادكم. فتنهتك أستارهم ويبين عنادهم ومكابرتهم، وهؤلاء الفرق يسمون السوفسطائية[٦] والله الموفق.

٣ – الكلام في أسباب المعارف:

وإذا ثبت الحقائق[٧] والعلوم فنقول: إن أسباب العلم وطرقه **ثلاثة**، **أحدها:** الحواس السليمة وهي: حاسة السمع، وحاسة البصر، وحاسة الشم، وحاسة الذوق،

---

(١) ط بالهامش وهي في جميع النسخ.
(٢) لوحة ٨ ظ د.
(٣) د ما بين القوسين سقط وهو في جميع النسخ.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ٦ و ز.
(٦) هم قوم كانوا قبل الإسلام وهم ثلاثة أصناف الأول: نفاة الحقائق مطلقا ـ الثاني المتشككة أو اللاأدرية والصنف الثالث قالوا: هي حق عند من هي عنده حق وهي باطل عند من هي عنده باطل وهم العندية، ويذكر الأهواني في كتابه فجر الفلسفة اليونانية ص ٢٦١ أن من زعماء السوفسطائية بروتاجوراس وجورجياس وقد قال الأول: إن الإنسان مقياس الأشياء جميعا بينما قال الثاني: لا يوجد شيء ـ ويعني هذا أنهم عندية وعنادية ـ كما يقرر هذا يوسف كرم في تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٠٦٢ إلا أن الدكتور محمد غلاب في كتابه الفلسفة الإغريقية ص١٥٣ يقرر أنهم عندية فقط فبرتاجوراس يعني بقوله: كل شيء حق أي في نظر من يعتقد، ويعني جورجياس بقوله: لا شيء بحق أي في ذاته حيث إنهم جميعا ينكرون الحقيقة المطلقة ويقول بأن اللاأدرية مدرسة ظهرت بعد أرسطو وليست من السوفسطائية. راجع: الفصل في العلل والأهواء والنحل لابن حزم جـ ١ ص٨ والتبصير في الدين للأسفراييني ص ٨٩ وأصول الدين للبغدادي ص٦.
(٧) لوحة ٣ ظ ب.

وحاسة اللمس. **والثاني:** خبر الصادق. **والثالث:** العقل[١]. والسوفسطائية أنكروها كلها، وقد مر الكلام في الحواس[٢]. وقد أقر بكون الحواس من أسباب المعارف جميع العقلاء سوى هؤلاء المتجاهلة، ووافقهم في نفي كون الخبر من أسباب المعارف **فريقان (من الأوائل)**[٣]، **أحدهما:** السمنية[٤] **والآخر:** البراهمة[٥].

ووافقهم في نفي كون العقل من أسباب المعارف[٦] السمنية لا غير، وإلى القول ببطلان النظر وخروج العقل من أن يكون من أسباب المعارف ذهبت الملحدة والرافضة وجماعة من المشبهة، فأما البراهمة فإنهم يقرون[٧] بكون العقل من أسباب المعارف.

[حجتهم في رد الخبر والرد عليهم]:

فأما الكلام في الخبر فهم[٨] يقولون: إنه قد يكون صدقا، وقد يكون كذبا. فكان في نفسه مختلفا، ولا ندري الصدق من الكذب، فلا يثبت به العلم. فيقال لهم: قولكم إن الخبر ليس من أسباب المعارف خبر منكم، وقد أقررتهم ببطلان الخبر، فكان هذا إقرارا[٩] ببطلان مقالتكم. ويقال للسمنية منهم: بم عرفتهم أن ما وراء الحواس

---

(١) ووجه الحصر أن السبب إن كان من خارج فالخبر الصادق، وإلا فإن كان آلة غير المدرك فالحواس وإلا فالعقل راجع شرح السعد على العقائد ص٢٤.
(٢) راجع ما مر في فصل إثبات الحقائق والعلوم.
(٣) ما بين القوسين سقط في ز وهو بهامش ط ومثبت في باقي النسخ.
(٤) السمنية هم قوم نشأ أكثرهم فيما وراء النهر وهم من أصحاب التناسخ قالوا بقدم العالم وقالوا بإبطال النظر والاستدلال وزعموا أن لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس وأنكر أكثرهم المعاد والبعث بعد الموت.
راجع ـ الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٥٣.
(٥) هم قوم نشأ أكثرهم في الهند وليست النسبة إلى سيدنا إبراهيم وإنما النسبة إلى رجل منهم يدعى براهم، وهم ينكرون الأنبياء والرسل مطلقا ـ راجع الملل والنحل للشهرستاني جـ ٢ ص٢٥٠ والفصل لابن حزم جـ ١ ص ٦٩ المطبعة الأدبية بمصر سنة ١٣١٧ هـ.
(٦) ز سقط.
(٧) لوحة ٩ و د.
(٨) ز ـ فأنهم.
(٩) ز ـ القرار.

الحواس ليس بحجة، ولا من أسباب المعارف؟ أبالحس عرفتم أم بغير الحس؟ فإن قالوا: عرفنا بالحس، قيل لهم: بأي حس عرفتم؟ ويذكر كل حس على حدة ليظهر بطلان دعواهم، ويقال لهم: ما بالنا لا نعرف ذلك بالحس، ونحن أرباب (الحواس السليمة، ولا يجري الاختلاف في المحسوسات بين أرباب)[١] الحواس السليمة)[٢]؟ وإن قالوا: عرفنا ذلك بغير الحس، فقد أقروا أن شيئا سوى الحواس من أسباب المعارف ــ ثم نفس الكلام منهم دليل على[٣] أنهم عرفوا بالخبر شيئا، لأنهم تكلموا بلغة من اللغات، ومعرفة اللسان واللغة ليست بالحس، ولا بالعقل، إذ أوفر خليقة الله عقلا، وأذكاهم حسا، لو سمع لغة لم يتعلمها، لا يعرف معناها، وإنما يعرف ذلك بإخبار الملقن، ثم بإنكار الخبر تعطيل السمع واللسان وكفران لنعمة الله تعالى بهما، وإلحاق نفسه بالبهائم[٤] إذ بالبيان بَانَ[٥] الإنسان من الحيوان، ولا يرضى بهذه الرتبة لنفسه مجنون، ولا يقال: إن الخبر إن بطل فسائر أقسام الكلام باق، وهي الاستخبار والأمر[٦] والنهي، لأن هذا الأقسام لا يعرف صيغها إلا بإخبار الملقن، ولأن كل قسم من هذه الأقسام يبطل ببطلان الخبر[٧]، أما الاستخبار فلأن الخبر[٨] إذا لم يوجب العلم خرج الاستخبار عن حد الفائدة، والتحق بالعبث، ولأن كل استخبار فيه معنى الخبر لولا هو لبطل الاستخبار، فإنك إذا قلت: هل في الدار زيد؟ تقديره: أريد أن تخبرني بكون زيد في الدار إن[٩] كان، وبنفي كونه فيها إن لم يكن، وإذا قلت: اسقني، تقديره: أطلب منك أن تسقيني، وكذا فيه إخبار عن حسن المأمور به، فلو لم يكن هذا الإخبار ثابتا، لخرج الأمر عن أن يكون صادرا عن حكيم، وإذا :قال لا تضربني (فكأنه قال: أطلب منك أن لا تضربني، وأكره أن

---

(١) ما بين القوسين بهامش ط وهو ثابت بجميع النسخ.
(٢) ما بين القوسين سقط من ز وهو ثابت في الجميع.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ٦ ظ ز.
(٥) ز سقط.
(٦) لوحة ٩ ظ د.
(٧) لوحة ٥ و ط.
(٨) ز سقط.
(٩) ز سقط.

تضربني)[١] وكذا فيه إخبار عن قبح[٢] المنهي عنه، ولولا هو لخرج النهي من أن يكون صادرا عن حكيم. وإذا قال: يا زيد فكأنه قال: أدعوا زيدا، وإذا قال: ليت زيدا عندنا فكأنه قال: أتمنى كون زيد عندنا، وإذا كان كذلك علم أن الكلام كله يبطل ببطلان الخبر. وتتعطل فائدة السمع واللسان، ويلتحق الإنسان بالبهائم. وما يقولون: إن الخبر يتنوع إلى صدق وكذب، نقول: ما يحتمل الكذب لا يوجب العلم.

[الخبر الموجب للعلم]:

وإنما يوجب العلم ما لا يتصور كونه كذبا[٣]، وهو ما تواتر من الأخبار، إذ كون مثله كذبا مستحيل[٤] وكذا ما تأيد بالبرهان المعجزي، وهو قول الرسول عليه السلام، وقط لم يتمكن كذب في هذين الخبرين، والله[٥] الموفق[٦].

[العقل سبب أصيل للمعرفة]:

وأما الكلام في العقل أنه من أسباب المعارف، فمن أنكر ذلك يتعلق بكون قضاياه متناقضة، ولأن كون العقل من أسباب المعارف، وكون الاستدلال[٧] والنظر به (مما يفضيان إلى العلم، إما أن يعرف بالعقل، وإما أن يعرف بغير العقل، فإن

---

(١) ز ما بين القوسين سقط وهو مثبت بجميع النسخ.
(٢) ز فتح.
(٣) وذلك كخبر الرسل المعصومين والخبر المتواتر. راجع كتاب في العقائد لأبي منصور الماتريدي مخطوط برقم ١٤٧ تيمور توحيد لوحه ٢
ويبين الماتريدي في كتاب التوحيد لوحة ١٤ ظ السبب الذي دعا بعض الناس إلى إنكار كون الخبر من أسباب المعارف فيقول: ـ إن الذي بعث هذا إلى التكذيب ما في القول به من إثبات الحرمات وكف النفس عن الشهوات ـ ويحسب المحقق أن هذه طبيعة الكفر في كل زمان فالماركسيون والوجوديون والبرجماطيون لم يرفضوا الدين إلا ليتسنى لهم الإغراق الكامل في الشهوات الحسية والابتعاد عن أوامر الدين.
(٤) ز مستحليل.
(٥) لوحة ١٠ و د.
(٦) ز أعلم.
(٧) ز الاستدلال به. والاستدلال تقرير الدليل لإثبات المدلول فإذا كان من الأثر إلى المؤثر سمي استدلالا آنيا، وإذا كان من المؤثر إلى الأثر سمي استدلالا لميا ـ التعريفات ص ١٧.

قلتم: بأنه يعرف بالعقل ففيه سئلتم، وفي النظرية)[١] نوزعتم، وإن قلتم: عرف ذلك بدليل آخر، قيل لكم: ما ذلك الدليل؟ فإن قلتم: هو الخبر، قيل: بخبر من عرفتم ذلك؟ وبم عرفتم أن المخبر صادق فيما قال؟ وإن قلتم: بالحس، فبأي حس عرفتم[٢] ذلك؟ أشيروا إليه وعينوه ليظهر تعنتكم ومكابرتكم، (ولأنا)[٣] أرباب الحواس السليمة ولا يختلف أرباب الحواس[٤] السليمة في معرفة المحسوسات وأهل الحق - نصرهم الله - يقولون: كون[٥] العقل من أسباب[٦] المعارف يعلم بالضرورة، فإن العلم الثابت[٧] ببديهة العقل ضروري كعلم الحواس، فإن العلم بأن الشيء أعظم من جزئه (وأن جزءه)[٨] أصغر من كله ضروري، فإن زيدا بكليته أعظم من يده وحدها، إذ في كله يد وزيادة، ويده أصغر من كله، وكذا العلم بأن المستويين في زمان إذا اتصف أحدهما بالتناهي (في الوجود (كان الآخر أيضا متناهيا)[٩] في الوجود)[١٠] كمن علم أن ولادة زيد وعمرو كانت في ساعة واحدة، ثم علم أن أحدهما ابن عشرين سنة، علم ضرورة أن الآخر ابن عشرين سنة، حتى إن شيئا من الشبه[١١] والشكوك لا يعتريه، ولو أراد تشكيك[١٢] نفسه في ذلك لعجز، وعرف من نفسه أنه مكابر، كما في العلم الحاصل بالحواس. فإذا كان كذلك فمن أنكر على الإطلاق كون العقل من أسباب المعارف، فقد أنكر العلم الضروري، وتجاهل

---

(١) ط ما بين القوسين بالهامش وهو مثبت بالجميع.
(٢) لوحة ٤ و ب.
(٣) ز ولا.
(٤) ب سقط د الحوس.
(٥) ط بالهامش وهي في جميع النسخ.
(٦) لوحة ٧ و ز.
(٧) ز سقط.
(٨) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.
(٩) ط ما بين القوسين بهامش ط.
(١٠) ز ما بين القوسين سقط.
(١١) لوحه ١٠ ظ د.
(١٢) ز تشكيك.

والتحق بالسوفسطائية، فيعامل بما يعامل به[١] السوفسطائية، وإن أقر به فقد أقر في الجملة بكون العقل من أسباب المعارف[٢]، فلو أنه أقر بذلك، وأنكر النظر والاستدلال، فقيل له: الدليل على أن النظر طريق العلم أن من اشتغل به، واستوفى شرائط النظر، أفضى به إلى العلم لا محالة، فعرف أنه طريق العلم كاثنين يختلفان في طريق (أنه طريق)[٣] سمرقند[٤] أم ليس بطريق لها، فأدنى ما يقطع به الخصومة أن يقال: اسْلُكْ هذا الطريق فإن أفضى بك إلى سمرقند كان طريقا إليها، وإن لم يفض بك إليها لم يكن طريقا إليها، فإذا سلكه وأفضى به إليها علم أنه طريق[٥] سمرقند. ولأن كلا يفزع إلى النظر، عند اشتباه الأمر عليه، ويتأمل في ذلك، وهذا جبل عليه الخلق، حتى إن العاقل لو أراد الامتناع عنه، إذا حزبه أمر ونابته نائبة، لم تطاوعه نفسه، كما يفزع عند اشتباه شيء من المرئيات إلى حاسة البصر، وكذا عند اشتباه كل محسوس يفزع إلى الحاسة المعدة لإدراك ذلك النوع من المحسوس. فدل أن العلم بأن العقل من أسباب المعارف، وأن النظر مما[٦] يفضي إلى العلم، مما جبل عليه البشر وكذا العقلاء بأسرهم ينظرون في المكاسب ويميزون بين النافعة منها والضارة، فيشتغلون بالنافعة منها الرابحة، ويجتنبون الضارة الخاسرة، ولو تؤمل حال[٧] هذا الجاحد لوجد مشتغلا به في أكثر حالات لتسوية أموره الدنيوية لا يلتأم له أمر معيشته، ولا ينتظم أسباب تزجية عمره[٨] إلا

---

(١) ز سقط.
(٢) راجع كتاب التوحيد للماتريدي لوحة ١٤ و.
(٣) ط ما بين القوسين بالهامش ز سقط وهو في باقي النسخ.
(٤) سمرقند مدينة في بلاد ما وراء نهر جيحون بتركيا ويقال لها بالعربية سمران قيل: إنها من أبنية ذي القرنين تخترق الأنهر أزقتها.
راجع معجم البلدان لياقوت جـ٥ ص ١٢١ ط أولى سنة ١٩٠٦.
(٥) لوحة ٥ ظ ط.
(٦) لوحة ١١ و د.
(٧) ز سقط.
(٨) لوحة ٧ ظ ز.

بذلك، ودل بقاؤه إلى هذه الحالة على وجود هذا الصنيع منه، فدل أنه في الإنكار معاند، يروم[١] بذلك التقصي[٢] عن ربقة[٣] التكليف، والتخلص عن لوازم الأمر والنهي، ولأن النظر في نفيه إثباته، إذ نافي النظر ينفيه به، إذ ليس له دليل سوى النظر، فإنه لو ادعى معرفة صحة نفيه بالحواس أو بالبداهة، لطولب بإحالة ذلك إلى حاسة معينة، فيظهر حينئذ تعنته، وكذلك لو ادعى معرفته بالبداهة، ويقال له: إنا أرباب الحواس السليمة، والعقول الوافرة، فما بالنا لا نعرف؟ فإن قال: إنكم تعرفون ذلك غير أنكم تعاندون لا ينفصل ممن يقلب عليه الأمر ويقول له: إنك تعرف صحة قولي وفساد قول[٤] نفسك، غير أنك تعاند، فلم يبق له إلا النظر، وبه استدل حيث قال: إن[٥] قضاياه متناقضة فدل أن نافيه مثبت ضرورة، ومثبته يثبته أيضا، فكان ثابتا بإجماع العقلاء، وكذا باتفاق الخصم الذي هو من أصدق الشهادات، وكذا كل شيء في[٦] نفيه إثباته كان ثابتا ضرورة، ويخرج هذا الكلام على طريقة المطالبة فيقال له انتفى النظر بالنظر أم بغير النظر؟ فإن قال: بالنظر فقد أقر بثبوته، وإن قال: بغير النظر طولب بذلك على حساب ما مر.

بقي[٧] سؤالهم أنكم بم عرفتم ثبوته؟ قلنا: هذا منكم نظر فاشتغالكم به إقرار منكم بثبوته، ثم قال: عرفناه بكونه مفضيا إلى العلم إذ سلكناه فأفضى بنا إليه، كما سلكتم أنتم فأفضى بكم إلى العلم في أكثر أمور دنياكم[٨] وأفضى بكم بزعمكم إلى

---

(١) أي يطلب ـ راجع مختار الصحاح.
(٢) أي التخلص والخروج ـ راجع مختار الصحاح.
(٣) أي عقد وعهد ـ راجع المصباح المنير.
(٤) ز سقط.
(٥) ز سقط.
(٦) لوحة ١١ ظ د.
(٧) د نقى و وهي خطأ.
(٨) ز دينكم.

العلم بأنه ليس ثابت إذ نفيتموه به، وعرفنا أيضا بكون الخلائق مجبولين[١] عليه إذا حزبهم أمور يتعذر عليهم الوقوف عليها بالحواس والبداهة، ويقال أيضا: عرفنا النظر في الجملة بنوع نظر داخل في الجملة مفضٍ إلى العلم فثبت صحة هذا النظر، الذي أدانا إلى كون النظر في الجملة ثابتا إذ هو من جملة النظر، كما لو قال إنسان: كل قول محدث عرض، كان هذا القول إخباراً أنه بنفسه عرض لأنه إخبار عن أن كل قول محدث عرضي، وهذا القول من جملة القول المحدث، وكذا لو قال[٢]: كل عرض مفتقر إلى محل، أو قال: كل عرض مستحيل البقاء، كان هذا إخباراً عن نفسه، فدل أن هذا جائز غير ممتنع فيجب القول به عند قيام الدليل، فقد[٣] قام الدليل على ما مر، فأما[٤] نفي شيء ما بإثباته فمحال[٥] وأنتم نفيتم النظر بالنظر فكان فيه[٦] نفيه بإثباته، وما قالوا: إن[٧] أكثر قضايا العقل متناقضة، والنظر قد يكون فاسدا.

[قضايا العقل لا تتناقض إلا لأسباب]:

قيل لهم: قضايا[٨] العقل قط لا تكون متناقضة، والوقوع في الباطل يكون لتقصير الناظر في النظر، والنظر في بعض المقدمات يهواه دون عقله، فيقع له نوع ظن، فيعتقد ذلك ويظن ظنه أنه علم، فأما لو[٩] استوفى شرائط النظر في كل مقدمة، وعلم صحتها، فلا يقع في ضلال[١٠] ولا يكون نظره فاسدا البتة، مثاله: أن

---

(١) لوحة ٤ ظ ب.
(٢) ز د ل.
(٣) ز وقد.
(٤) ز وأما.
(٥) ز فمح.
(٦) لوحة ١٢ و د.
(٧) لوحة ٨ و ز.
(٨) لوحة ٦ و ط.
(٩) ز سقط.
(١٠) ز هلاك.

المجوسي نظر في أقسام العالم، فوجدها محدثه، فاعتقد حدوثها وهو صحيح، (ثم وجد في العالم الشرور والقبايح والأقذار والأنتان فاعتقد ثبوتها وهو صحيح، ثم اعتقد حدوثها وهو أيضا صحيح)[١] ثم اعتقد أن المحدث لا بد له من المحدث وهو صحيح، ثم اعتقد أن صانع العالم حكيم وهو صحيح، ثم اعتقد أن إيجاد الشرور والقبائح والأقذار والأنتان سفه وهذا خطأ، واعتقد أنها لما[٢] كانت محدثه فلابد لها من محدث والصانع حكيم لا يسفه لم يخلق هذه الأشياء، ولابد لضرورة اقتضاء المحدثات محدثا أن يكون سوى الباري جل وعلا، صانع سفيه يتولى تخليق هذه الأشياء فوقع في الباطل لنظره في مقدمة واحدة بهواه دون عقله، ولو تأمل بعقله لعرف أن إيجاد هذه الأشياء حكمة على ما نبين[٣] إن شاء الله تعالى. فلم يقع في الباطل، والنظر يكون مقضيا إلى العلم بشريطة (حصوله في جميع المقدمات بالعقل دون الهوى وثبت أن لا تناقض في قضايا العقل، ولا خلل في كون النظر مفضيا إلى العلم عند وجوده بشرطه)[٤] ثم نقول: هذا الكلام نظر، فيجب أن يكون باطلا، ثم يقال لهم[٥]: لو كان فساد ما فسد من النظر والاستدلال[٦] يوجب فساد[٧] كل نظر مع قيام الدليل على صحته، وثبوت القانون المميز بين صحيحه وفاسده، لكان ينبغي أن يخرج الخبر والحس من أسباب المعارف، لوجود الكذب في الخير والغلط في الحس عند البعد إذ يرى كبير الجثة صغيرا عنده وكذا عند الآفة، إذ الأحول يرى الشيء شيئين وحيث لم يبطل الخبر والحس لم يبطل العقل والنظر والله الموفق.

ومما يتعلق به الخصوم أيضا، أن حال واحد منا مع البداهة والمحسوسات يخالف حاله مع النظريات في التجلي والكشف، وإذا كان للضروريات زيادة كشف وتجلي، كان بمقابلته للنظريات خفاء، والخفاء ينافي[٨] العلم، **ويجاب عنه:** أن دعوى هذه المفارقة في الجلاء والخفاء ممنوعة، (فإن من نظر واستوفى شرائط

---

(١) د ما بين القوسين سقط.
(٢) ز سقط.
(٣) راجع في التبصرة الحكمة في خلق الكفر والمعاصي.
(٤) د ز ما بين القوسين سقط.
(٥) ز سقط.
(٦) ب ط د والاستبدال وما أثبتنا من باقي النسخ للسياق الصحيح.
(٧) لوحة ١٢ ظ د.
(٨) لوحة ٨ ظ ز.

النظر كانت حاله مع النظريات كحاله مع الضروريات في الجلاء والخفاء)[١] وإنما يقال أحدهما أخفى من الآخر في التعارف، لتفاوت طريقيهما في الخفاء والانكشاف لا لتفاوتهما[٢] في أنفسهما غير أنهما يفترقان من وجه، وهو أن بقاء العلم في الضروريات لا يقف على فعل في هذا العالم، كما كان حصوله لا يقف على فعل من جهته، بل وجد بتولي الله تعالى اختراعه في العبد من غير صنع من قبله، وكذا[٣] يتولى إبقاءه من غير صنع من العبد. والنظري كما لم[٤] يحصل إلا بصنع وجد من قبل العالم وهو النظر والاستدلال، لا يبقى إلا بصنع وجد من قبله وهو تذكر[٥] الأدلة ودفع الشبهة المعترضة، فأما في أصل العلم والجلاء والخفاء فلا يفترقان[٦]، والله الموفق.

وفي المسألة كلام كثير غير أن كتابنا هذا يضيق عن استيفاء[٧] ذلك، والله الموفق[٨].

٤ - الكلام في إبطال كون ما يقع في القلب حسنه والإلهام والتقليد من أسباب معرفة صحة الأديان:

فإذا[٩] ثبت[١٠] بما ذكرنا كون الحواس والأخبار والعقول من أسباب[١١] المعارف فنقول: ليس وراء هذه الأشياء سبب يعرف به صحة الأديان وفسادها.

---

(١) د ما بين القوسين بالهامش.
(٢) ز تفاوت.
(٣) ز فكذلك.
(٤) ز سقط.
(٥) ز تفكر.
(٦) راجع في هذا التمهيد لأبي المعين النسفي مخطوط رقم ٢٢٩٩١ لوحة ٢ وجه بدار الكتب.
(٧) لوحة ١٣ و د.
(٨) انظر في هذا الموضوع أصول الدين للبغدادي ص٩ وما بعدها ط الأولى استانبول ١٩٢٨م ــ وراجع الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ١١ــ ١٢، والبداية في الكفاية من الهداية لنور الدين الصابوني ص ٢٩ــ ٣٣ وراجع التوحيد للماتريدي لوحة ١٤ ــ ١٥ وشرح السعد على العقائد ص ٢٤ــ ٤٠.
(٩) لوحة ٦ ظ ط.
(١٠) لوحة ٥ و ب.
(١١) ز الأسباب.

[ما يقع في القلب حسنه ليس سببا في معرفة الأديان]:

وقال قوم[١]: من وقع في قلبه حسن شيء لزمه التمسك به، وهذا محال، لأن كثرة الأديان ظاهرة، وتضادها أمر بين، وكل يدعي وقوع حسن ما يدين به، وقبح ما يدين به غيره في قلبه فيؤدي إلى أن يكون كل من يدين بشيء كان دينا[٢] صحيحا، لوقوع حسنه في قلبه[٣] المتدين به، فيكون القول بحدوث العالم وقدمه، وثبوت الصانع وتعطيله، وتوحيده وتثنيته، وثبوت الصفات له ونفيها صحيحا، وهذا محال. وكذا ينبغي أن يكون كل دين حقا، ولوقوع حسنه في قلب من اعتقد، باطلا، لوقوع قبحه في قلب من لم يعتقده واعتقد ضده، وفساد هذا مما لا يخفى على المجانين، والله الموفق.

[الإلهام ليس سببا في معرفة صحة الأديان]:

وقال قوم بأن الإلهام سبب معرفة صحة الأديان والمذاهب، وهذا أيضاً مثل الأول، لأن كلا يدعي أنه ألهم صحة قول نفسه، وفساد مذهب خصمه، فيؤدي إلى القول بصحة الأديان المتناقضة على ما قررنا، وإلى القول بأن كل دين صحيح فاسد، ويقال لهؤلاء، إني ألهمت أن القول[٤] بأن الإلهام آلة معرفة صحة الأديان فاسد، أصحيح إلهامي هذا أم فاسد؟ فإن قال: هو[٥] صحيح، فقد أقر أن القول بأن الإلهام آلة معرفة صحة الأديان والمذاهب قول فاسد، فقد أقر بكون شيء من الإلهام (فاسد، وإذا كان الإلهام)[٦] بعضه صحيحا، وبعضه فاسدا لم يمكن الحكم بصحة كل الإلهام على الإطلاق، ما لم يقم دليل صحته فصار المرجع إلى الدليل دون الإلهام، والله الموفق.

---

(١) هم الإباحية كما في هامش ط.
(٢) ز سقط.
(٣) ب سقط ومثبتة في باقي النسخ.
(٤) لوحة ٩ و ز.
(٥) ز هو سقط ــ لوحة ١٣ ظ د.
(٦) ب ما بين القوسين سقط ومثبت من باقي النسخ.

[ليس كل مجتهد مصيب كما تقول المعتزلة]:

وبمثل هذا استدل بعض أصحابنا على المعتزلة[١] في قولهم: كل مجتهد مصيب، فقال: إني اجتهدت فأدى اجتهادي إلى أن المجتهد يخطئ ويصيب، أمصيب أنا في هذا الاجتهاد أم مخطئ؟ فإن قلت لي: إنك مخطئ، فقد أقررت بفساد شيء من الاجتهاد، وبطل قولك: كل مجتهد مصيب، وإن قلت: إنك مصيب (في اجتهادك)[٢] فقد أقررت بصحة قول من يقول: إن المجتهد يخطئ ويصيب، والله أعلم.

[التقليد لا يعرف به صحة الأديان]:

وكذا التقليد ليس مما يعرف به صحة الأديان، لأنه إن قلد كل متدين فذلك مستحيل لما مر من التناقض في الأديان، وإن قلد أهل دين من الأديان سئل عن اختياره ذلك وترجحه على غيره من الأديان، فإن لم يقم[٣] الدليل بطل اختياره، وإن أقام الدليل بطل التقليد، وصار المرجع هو الدليل، ويقال له: هلا أبطلت التقليد تقليدا[٤] لمن أبطله فبأي شيء أجاب بطل التقليد، ولأن التقليد ليس فيه إلا كثرة الدعوى، فإنه إذا قيل: لم قلت: إن دينك صحيح؟ قال: لأن فلانا يعتقده، فيقال له: ولم قلت: إن دين فلان كان صحيحا؟ وكذلك لو ذكر ثالثا ورابعا[٥] إلى ما لا يتناهى

---

(١) ويسمون أصحاب العدل والتوحيد ويلقبون بالقدرية والوعيدية والمبطلة، ومن أهم مبادئهم القول بأن الله قديم والقدم أخص وصف ذاته، ونفوا الصفات فقالوا: هو عالم بذاته قادر بذاته وسموا هذا توحيدا، وقالوا: إن العبد خالق لأفعاله كلها خيرها وشرها، وقالوا: إن الله لا يفعل إلا الصلاح ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد وسموا هذا عدلا، وقالوا:إن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة استحق الثواب وإذا خرج عن كبيرة من غير توبة استحق العقاب وسموا هذا وعدا ووعيدا، وقالوا: إن مرتكب الكبيرة من المسلمين لا هو مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين الإيمان والكفر إلخ .
راجع مقالات الإسلاميين للأشعري ط النهضة العمرية ١٩٥٤ أولى. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ج ١ ص ٢١٦ الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٩٣ الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٤٣، المعتزلة زهدي حسن جار الله مطبعة مصر سنة ١٣٦٦ هـ.

(٢) ز ما بين القوسين سقط.

(٣) ز يكن.

(٤) ب سقط وهي بالنسخ الباقية.

(٥) لوحة ١٤ و د.

فيصير كلما كثر ذكر من قلده كثرت الدعوى، (والدعوى تصح)[١] بالبرهان لا بدعوى أخرى، وبهذا يبطل قول من يجعل مجرد الطرد[٢] دليل كون الوصف وصف[٣] العلة، لما في كل محل يرى أن الحكم فيه ثبت وهذا الوصف فيه موجود، قيل له: لم قلت: إنه ثبت بهذه العلة؟، فكلما كان محال الحكم والوصف أكثر كان الدعوى أكثر إلا[٤] إذا أقام الدليل أن من قلده كان دينه صحيحا، فإن كان ذلك الدليل موجودا في حقه فقد صح قوله، غير أنه لا حاجة به إلى بيان أنه[٥] أخذ المذهب من فلان كما لو سئل موحد عن صحة دينه، فيبين أنه أخذ[٦] ذلك من أستاذه، فإذا قيل له: لم قلت: إن دين أستاذك كان حقا؟ أقام دلائل وحدانية الصانع فثبت له صحة دين أستاذه، وثبت أيضا[٧] صحة دينه، لوجود ذلك الدليل فيهما جميعا، ولو كان ذلك الدليل غير موجود في حقه، ثبت به صحة دين من قلده، ولا يثبت به صحة دينه، ما لم يتبين أيضا أن هذا الدين عين ذلك الدين الذي كان يعتقده من قلده، مثاله أن واحدا من المسلمين، لو سئل الدليل على صحة دينه، فقال: دليل صحته أن محمدا ﷺ كان يعتقد هذا الدين، فإذا قيل له: ولم قلت: إنه كان محقا في دينه؟ فقال: لأنه ظهرت على صحة رسالته المعجزات وأثبت حصول المعجزات له، حكم بصحة دين الرسول محمد ﷺ، لقيام الدليل ولكن الدليل غير موجود في حق المقلد إذ لم يظهر على يده المعجزة، فلو سلم الخصم أن ما يعتقده هذا هو عين ما كان يدين[٨] به محمد[٩] ﷺ ثبت صحة دين هذا، ولو أنكر الخصم وقال: نعم دين محمد ﷺ كان دينا صحيحا بدليل قيام المعجزة، ولكن لم قلت: (إن ما يقوله من القول)[١٠]

---

(١) د ما بين القوسين سقط.
(٢) ز الظن.
(٣) ز سقط.
(٤) ب إلا ــ سقط.
(٥) لوحة ٧ و ط.
(٦) لوحة ٩ ظ ز.
(٧) ز سقط.
(٨) لوحة ٥ ظ ب.
(٩) لوحة ١٤ ظ د.
(١٠) د ما بين القوسين سقط.

هو قول محمد ﷺ فحينئذ يحتاج إلى[١] الإثبات بالدليل إن هذا عين ذلك الدين، ولو أقام الدليل ثبت صحة ما يدينه وإلا فلا، والله الموفق[٢].

٥ – الكلام في إيمان المقلد:

الإيمان هو التصديق[٣] على قول أبي حنيفة[٤] رضي الله عنه كذا ذكره في **كتاب العالم والمتعلم**[٥] وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي – رحمه الله – وإليه ذهب أبو الحسن الأشعري وجماعة من المتكلمين، وهو على التحصيل تصديق محمد ﷺ بما جاء به من عند الله تعالى، إذ في هذه الجملة تصديق بجميع ما يجب التصديق به، لأن فيه الإيمان بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وبجميع ما يجب الإيمان به على التفصيل، وكذا في حق كل رسول مع أمته، ثم التصديق ينافي التكذيب والتردد، لما في التردد من التوقف، والمتوقف لا يكون مصدقا، وكذا المكذب ثم[٦] التصديق بحده إذا وجد فإن كان متعريا عما ينافيه من التكذيب والتردد كان الذات الذي قام به هذا التصديق مصدقا، والتصديق هو الإيمان في اللغة، فمن كان مصدقا كان مؤمنا سواء وجد منه التصديق عن الدليل أو عن غير الدليل، وجد

---

(١) ز سقط.

(٢) يقول القاضي عبد الجبار في فساد التقليد: – ومن جيد ما يعتمد عليه في فساد التقليد هو أن المقلد لا يخلوا إما أن يقلد العالم أو غير العالم، لا يحل أن يقلد غير العالم، فإذا قلد العالم فلا يخلو ذلك العالم إما أن يكون قد علم ما قد علمه تقليدا أو بطريقة أخرى، لا يجوز أن يكون قد علمه تقليدا لأن الكلام فيه كالكلام في الأول فيؤدي إلى ما لا يتناهى من المقلدين وهذا محال، وإن علمه بطريقة أخرى فلا يخلو إما أن يعلمه اضطرارا أو استدلالا، لا يجوز أن يعلمه اضطرارا... فلم يبق إلا أن يعلمه استدلالا على ما نقوله، وهذا يبين لك فساد التقليد ــ راجع شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٦٢ ــ ٦٣ ط الاستقلال الكبرى بمصر تحقيق د. عبد الكريم عثمان.

(٣) إلا أنه يعتبر الإقرار شرطا لإجراء الأحكام الدنيوية فالمصدق المقر مؤمن عند الله وعندنا، والمصدق دون إقرار مؤمن عند الله لا عندنا والمقر دون تصديق مؤمن عندنا كافر عند الله. راجع لأبي حنيفة ــ العالم والمتعلم ص ١٣ ــ ١٥ والفقه الأكبر بشرحه ص ٧٦ ــ ٧٨.

(٤) أبو حنيفة النعمان بن ثابت إمام أصحاب الرأي وأساس المدرسة الماتريدية توفى سنة ١٥٠ هـ ومن كتبه ــ العالم والمتعلم ــ الفقه الأبسط ــ الفقه الأكبر ــ انظر المعارف لابن قتيبة ص ١٦٩ وتاريخ بغداد للخطيب ج ١٣ ص ٣٢٣ ووفيات الأعيان لابن خلكان ج ٣ ص ٧٤. والجواهر المضيئة للقرشي ج ١ ص٢٦ ــ دائرة المعارف النظامية بالهند سنة ١٣٣٢ هـ، وشذرات الذاهب ج ١ ص ٢٢٧.

(٥) راجع العالم والمتعلم لأبي حنيفة ص ١٤ الأنوار سنة ١٣٦٨هـ.

(٦) لوحة ١٠ و ز.

في حال الغيب أو في حال معاينة الغيب، ولهذا قال أبو حنيفة ﷺ حيث قيل له ما بال[١] أقوام يقولون يدخل المؤمن النار؟ فقال - رحمه الله -: لا يدخل النار إلا كل مؤمن، فقيل له: فالكفار؟ فقال: هم مؤمنون يومئذ ـ كذا ذكره في **الفقه الأكبر**[٢] فقد جعل الكفار في الآخرة مؤمنين، لوجود الإيمان بركنه، إذ حقيقته التصديق وقد حصل، فعلى هذا كان المقلد مؤمنا لحصول الإيمان منه بركنه وحقيقته.

[لا ينفع إيمان من عاين العذاب]:

ثم من وجد منه الإيمان عند اليأس أو عند معاينة العذاب، أو في الآخرة، لا يكون إيمانه نافعا، على معنى أنه لا ينال ثواب الإيمان، ولا يندفع به عنه[٣] عقوبة الكفر، وهذا هو المَعْنِي من قول العلماء: إن الإيمان عند معاينة العذاب لا يصح أي لا ينفع فأما هو[٤] بحقيقته فهو موجود إذ الحقائق لا تتبدل بالأحوال، وإنما يتبدل الاعتقاد والأحكام، وما يتعلق به من العلائق ثم اختلفوا أن نفع[٥] الإيمان الحاصل عند البأس ومعاينة العذاب لماذا[٦] زال؟ قال الشيخ الإمام أبو منصور - رحمه الله - في تأويل قوله تعالى ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ﴾[٧] الآية: إن ذلك الوقت وقت[٨] نزول العذاب لا يقدر أن يستدل فيه بالشاهد على الغايب، ليكون قوله قولا عن معرفة وعلم، فعلى هذا لابد من[٩] أن يكون التصديق[١٠] مبنيا على الدليل، فإذا تعرى تصديق المقلد عن الدليل لا يكون نافعا، وهذا لأن الثواب يكون بمقابلة ما يتحمله العبد من المشقة، ولا مشقة في تحصيل أصل الإيمان، بل

---

(١) لوحة ١٥ و د، ز ما زال.
(٢) لم يرد هذا الكلام في الفقه الأكبر وإنما ورد في الفقه الأبسط ص ٤٦ ـ ٤٧ ويضيف السائل وكيف ذاك؟ فيقول أبو حنيفة لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَوْا۟ بَأْسَنَا قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِۦ مُشْرِكِينَ ﴿٨٤﴾ فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْا۟ بَأْسَنَا﴾. سورة غافر ٨٤ ـ ٨٥.
(٣) ب سقط.
(٤) ز سقط.
(٥) ط، ز يقع ـ وهي خطأ.
(٦) لوحة ٧ ظ ط.
(٧) سورة الأنعام ـ ٦ ـ الآية ١٥٨.
(٨) ز سقط.
(٩) ز سقط.
(١٠) ز سقط.

المشقة في الوصول إليه بالاستدلال، ودفع الشبهة المعترضة بآداب الفكرة، وإدمان النظر والتأمل[١] للتمييز بين الشبهة والحجج، فإذا[٢] صرف ذو البصيرة همته إلى التأمل والتفكر، وشغل قلبه وفكره بالبحث والتنقير[٣] ونظر بصدق العناية، وراعى شرائط النظر أتم الرعاية، وتحمل تلك المشقة، وتجشم تلك المرارة في ذات الله تعالى، وابتغاء مرضاته، نال[٤] الثواب، ووصلت إليه منفعة إيمانه، وإذا جعل همته الوصول إلى اللذات الحاضرة، وخلى بين نفسه وبين الاستمتاع بالعاجلة، ثم آمن بلا تحمل مشقة، ولا لحوق مؤنة وكلفة، فلا ثواب له ولا ينال نفع الإيمان، كما لا ينال من آمن عند معاينة العذاب، لانعدام الاستدلال من قبله، ثم لا فرق بين حصول الإيمان بعد التأمل والتفكر في أجرام العالم، ومعرفة حدوثها ومحدثها، ووحدانية محدثها، ومعرفة صفاته، وصحة الرسالة، وبين حصوله بالتأمل في أعلام الرسل ومعجزاتهم في تحمل المشقة وإتعاب النفس وآداب الفكر، فينال ثواب الإيمان الحاصل عقب التأمل في أعلام الرسل، وإن لم يتأمل في أجرام العالم وأجزائه، وإليه ذهب الشيخ أبو الحسن الرستغفني[٥] - رحمه الله - وإليه يشير أحد تأويلي الشيخ الإمام أبي منصور الماتريدي - رحمه الله - لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا﴾ والله الموفق.

وقيل بأن زوال[٦] ثواب إيمان من آمن عند نزول العذاب، ووقوع البأس به، واندفاع نفعه عنه، إنما كان (لأنه كان)[٧] إيمان دفع العذاب لا إيمان حقيقة فلم يكن معتبرا فيما[٨] وراء قصد دفع العذاب أو لأنه كان محمولا على الإيمان عند تعلق

---

(١) لوحة ١٥ ظ د.
(٢) لوحة ١٠ ظ ز.
(٣) أي البحث، والنسفي دائما يستخدم الكلمات المترادفة للتأكيد.
(٤) ز زال ـ وهي خطأ.
(٥) على بن سعيد الرستغفني فقيه حنفي من أهل سمرقند، وكان من أصحاب الماتريدي توفى سنة ٣٤٥ هـ من كتبه ـ الزوائد والفوائد ـ إرشاد المهتدي راجع: الجواهر المضيئة للقرشي جـ ١ ص ٣٦٢ وتاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٤١، والفوائد البهية للكنوي ص ٦٥ ط الحسينية بالقاهرة سنة ١٣٢٤هـ.
(٦) لوحة ٦ و ب.
(٧) ز ما بين القوسين سقط.
(٨) لوحة ١٦ و د.

العذاب، أو لأنه عند تعلق العذاب الدنيوي به وهو مقدمة لعذاب الآخرة، إذ يموت بعذاب الدنيا، فينقل إلى عذاب الآخرة، خرجت نفسه من يديه[١] إذ لا تقدر بعد ذلك على التصرف في نفسه، والاستمتاع[٢] بها، وشيء من هذه المعاني لم يوجد في حق المقلد، إذ إيمانه كان تقربا إلى الله تعالى، وطلبا لمرضاته، لا لدفع عذاب متوجه إليه، متشبث به إذ لا عذاب توجه إليه أو تشبث به، وكذلك لم يكن[٣] يلجأ إلى إيمانه مضطرا لانعدام سبب الاضطرار، وكذلك كانت نفسه في يديه لم يخرج منها وقد حصل منه الإيمان والله تعالى وعد الثواب على الإيمان، والثواب (لا ينال إلا بفضل الله)[٤] ووعده، فإذا وعد الثواب على فعل ينال فاعله الثواب[٥] سواء تحمل المشقة[٦] أو لم يتحمل، فلا ينعدم ثواب إيمان المقلد وإن لم يتحمل مشقة لتناول مطلق الوعد إياه، فأما إيمان من آمن دفعا للعذاب عن نفسه، أو كان ملجأ إليه، أو بعدما خرجت نفسه عن يده، فقد ورد النص بخروجه عن كونه نافعا، فقلنا بأنه لا ينفع، وفي المقلد اندفع هذا النص، وبقي مطلق الوعد على الإيمان، والشيخ أبو منصور - رحمه الله - بين هذه المعاني الثلاثة لحرمان من آمن عند معاينة العذاب نفع الإيمان، فعلى هذا يكون هذا إشارة إلى أن المقلد لا يحرم نفعه[٧] لانعدام هذه المعاني عنه، والله[٨] الموفق.

[المقلد عاصٍ بتركه النظر إلا أنه مؤمن]:

وهذا المذهب أن المقلد الذي لا دليل معه مؤمن، وحكم الإسلام له لازم، وهو مطيع لله تعالى، باعتقاده وسائر طاعاته، وإن كان عاصيا بترك النظر والاستدلال،

---

(١) ز بدنه ــ وهي الأصح وذكرنا ما أثبتته النسخ الأخرى لعدم الخطأ.
(٢) جميع النسخ والاستماع والصحيح ما أثبتنا.
(٣) د يمكن.
(٤) ز ينال بفضل الله ــ والتعبيران صحيحان.
(٥) ز سقط.
(٦) لوحة ١١ و ز.
(٧) لوحة ٨ و ط.
(٨) لوحة ١٦ ظ د.

وحكمه حكم غيره من فساق أهل الملة من جواز مغفرته أو تعذيبه بقدر ذنبه، وعاقبة أمره الجنة لا محالة هذا القول محكي عن أبي حنيفة رضي الله عنه والثوري[١] ومالك[٢] والأوزاعي[٣] والشافعي[٤] وأحمد بن حنبل[٥] وأهل الظاهر[٦]، ومن المتكلمين عن عبد الله بن سعيد القطان[٧]، والحارث بن أسد[٨]، وعبد العزيز بن يحيى المكي[٩]، وتلخيص مذهب أبي حنيفة، وأصحابنا - رحمهم الله - على ما بينت، والله الموفق.

---

(١) أبو عبد الله سفيان بن سعيد الثوري توفى في أصح الأقوال سنة ١٦١ هـ وهو من أئمة علم الحديث وأحد الأئمة المجتهدين. راجع: وفيات الأعيان لابن خلكان ج ١ ص ٣٧٤ والجواهر المضيئة للقرشي ج ١ ص ٢٥٠.

(٢) أبو عبد الله مالك بن أنس إمام دار الهجرة وأحد الأئمة الأعلام توفى بالمدينة سنة ١٧٩ هـ من كتبه الموطأ ــ تفسير غريب القرآن. راجع صفة الصفوة لابن الجوزي ج ٢ ص ٩٩ ط المعارف بالهند سنة ١٣٥٥ هـ، وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٢ ص ٢٠٠ وشذرات الذهب لابن العماد ج ١ ص٢٨٩.

(٣) أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي توفى سنة ١٥٧ هـ أخذ عنه عبد الله بن المبارك وعدد كبير من التابعين. راجع: وفيات الأعيان لابن خلكان ج ١ ص ٤٩٢، وشذرات الذهب لابن العماد ج ١ ص ٢٤١.

(٤) محمد بن إدريس الشافعي توفى سنة ٢٠٤ هـ وهو أحد الأئمة الأربعة ولد بغزة وتوفى بمصر ــ من كتبه الأم ــ المسند ــ أحكام القرآن ــ فضائل قريش. راجع تاريخ بغداد للخطيب ج ٢ ص ٥٦ ووفيات الأعيان ج ٢ ص ٢١٤ وطبقات الشافعية للسبكي ج ١ ص ١٠٠ ط الحسينية بمصر سنة ١٣٢٤هـ.

(٥) أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل توفى سنة ٢٤١ هـ ببغداد. قال الشافعي في حقه: خرجت من بغداد وما خلفت بها أتقى ولا أفقه من ابن حنبل، من كتبه المسند جمع فيه ما لم يتفق لغيره من الأحاديث. راجع: تاريخ بغداد للخطيب ج ٤ ص ٤١٢ ووفيات الأعيان لابن خلكان ج ١ ص ٢٨ وطبقات الحنابلة لابن أبي يعلى ج ١ ص٤ وشذرات الذهب ج ٢ ص ٩٦.

(٦) هم أتباع سليمان بن داود الأصبهاني وابن حزم الأندلسي وهم يقولون: إن دين الله ظاهر لا باطن فيه، ويعتمدون على القرآن والسنة ولا يأخذون الرأي والقياس.

(٧) يقال: إنه عبد الله بن محمد أبو محمد بن كلاب القطان أحد أئمة المتكلمين كان لقوته في المناظرة يجتذب من يناظره قال مع أهل السنة: إن صفات الذات ليست هي الذات ولا غيرها ثم زاد هو والقلانسي على سائر أهل السنة فقالا: إن كلامه تعالى لا يتصف بالأمر والنهي والخبر لحدوث هذه الأمور وقدم الكلام النفسي ويقال إنه توفى بعد سنة ٢٤٠ هـ من كتبه: الصفات - خلق الأفعال - الرد على المعتزلة. راجع: الفهرست لابن النديم ص ٢٥٦ وطبقات الشافعية للسبكي ج ٢ ص ٥١.

(٨) الحارث بن أسد المحاسبي توفى سنة ٢٤٣ من أكابر الصوفية من كتبه: آداب النفوس ــ البعث والنشور ــ شرح المعرفة. راجع/صفوة الصفوة ج ٢ ص ٢٠٧ وفيات الأعيان لابن خلكان ج ١ ص ٢٢٤.

(٩) عبد العزيز بن يحيى المكي توفى سنة ٢٤٠ هـ ناظر بشر المريسي في مجلس المأمون من كتبه: الحيدة. راجع طبقات الشافعية ج ١ ص ٢٦٥، شذرات الذهب ج ٢ ص ٩٥.

وذهب أكثر المتكلمين إلى أنه لابد لثبوت الإيمان، أو لكونه نافعا من دليل بني عليه اعتقاده، غير أن الشيخ أبا الحسن الرستغفني صاحب الإمام أبي منصور الماتريدي – رحمه الله – يقول: لا يشترط أن يبني اعتقاده على الاستدلال العقلي في كل مسألة، بل إذا بنى اعتقاده على قول الرسول، وعرف (أنه رسول الله وأنه ظهرت على يديه المعجزات ثَمَّ قبل منه القول في حدوث العالم)[١] وثبوت الصانع، ووحدانيته من غير أن عرف صحة كل من ذلك بدليل عقلي كان كافيا ـــ وكذا أبو عبد الله الحليمي[٢] من متأخري أهل الحديث في ديارنا، مال إلى هذا، وبعض أهل الحديث اكتفوا بذلك الدليل المقترن بالتصديق أن كون إجماعا. وفرع على هذا أبو منصور بن أيوب[٣] من متكلمي أهل الحديث، وقال: على قياس هذا ينبغي أن كون لو بنى[٤] اعتقاده على نص أو سنة كان كافيا لأن كل ذلك دليل. والمشهور من مذهب أبي الحسن الأشعري: أنه لا يكون مؤمنا ما لم يعتقد كل مسألة من مسائل (الأصول عن دليل عقلي غير أن الشرط أن يعرف ذلك بقلبه ولا يشترط أن يعبر عن ذلك بلسانه وأن يكون بصيرا بمجادلة الخصوم)[٥] قادرا على دفع ما يورد[٦] عليه من الإشكال وإبطال ما توجه عليه من الشبه، قال عبد القاهر البغدادي[٧]: إن

---

(١) ز ما بين الحاصرتين سقط.

(٢) الحسين بن الحسن الفقيه الشافعي المعروف بالحليمي توفى سنة ٤٠٣ هـ كان إماما بما وراء النهر وحدث بنيسابور. راجع: وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ١ ص ٢٦٠، وشذرات الذهب لابن العماد جـ ١٢ ص ١٦٧.

(٣) محمد بن الحسن بن أيوب أبو منصور توفى سنة ٤٢١ هـ تفقه على ابن فورك، وكان لفقره يطالع دروسه في القمر من كتبه. تلخيص الدلائل. راجع تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص ٢٤٩ مطبعة التوفيق بدمشق سنة ١٣٤٧ هـ.

(٤) لوحة ١٧ و د.

(٥) د ما بين القوسين سقط.

(٦) لوحة ١١ ظ ز.

(٧) من جملة متكلمي أهل الحديث توفى سنة ٤٢٩ هـ وهو فقيه شافعي أصولي متكلم كان بارعا في علم الحساب من كتبه ـــ نفي خلق القرآن ـــ الصفات ـــ أصول الدين ـــ الفرق بين الفرق.

راجع: وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ١ ص ٥٣٥ وطبقات الشافعية للسبكي جـ ٣ ص ٢٣٨.

هذا وإن لم يكن مؤمنا عند الأشعري على الإطلاق غير أنه ليس بكافر عنده لوجود ما يضاد الكفر والشرك من هذا الشخص وهو التصديق، وهو عاصي بتركه النظر والاستدلال[١]، ولله تعالى فيه المشيئة إن شاء عفا عنه وأدخله الجنة، وإن شاء عذبه بقدر ذنبه، فصار عاقبة أمره الجنة لا محالة كسائر عصاة المسلمين.

[إيمان المقلد عند المعتزلة ومناقشة كلامهم]:

واختلفت المعتزلة في هذا المعتقد لا عن دليل، قال عامتهم: إنه ليس بمؤمن. وقال أبو هاشم منهم: إنه كافر، كذا حكى عنهم عبد القاهر البغدادي، ونسبته القول (إلى أبي هاشم)[٢] بأنه كافر دليل أن عند غيره من المعتزلة[٣] ليس هذا بكافر ولا مؤمن، بل هو على المنزلة بين المنزلتين، ثم عند جميع المعتزلة إنما يحكم بإيمانه إذا عرف ما يجب اعتقاده بالدليل على وجه يمكنه مجادلة الخصوم[٤] وحل ما يورد عليه من الإشكال، حتى إنه لو عجز عن شيء من ذلك لم يحكم بإسلامه، ثم هذا الاختلاف بين المعتزلة إنما نشأ عن أن هذا المعتقد لا عن دليل عاص بتركه الاستدلال، وترك الاستدلال كبير، والكبيرة الطارئة على الإيمان تخرج صاحبها عن الإيمان، فمنعت المقارنة عن الدخول فيه، وعند أبي هاشم توبة الكافر وغيره عن الكفر أو عن معصية (مع بقائه على معصية)[٥] (أخرى صحيحة)[٦] وإن كان

---

(١) الحقيقة أن الأشعري لم يشترط أن يستدل المقلد على الأصول على الوجه الذي يشترطه المعتزلة وإنما اشترط نوعا من الاستدلال مركوزاً في الطباع كما في حديث الأعرابي ـ راجع الروضة البهية ـ لأبي عذبه ص ٢٤ ط الهند سنة ١٣٢٢ هـ. وراجع ما ينسبه البغدادي لأبي الحسن الأشعري في المقاصد ص ١٩٤ ـ ١٩٥، ونظم الفرائد لشيخ زاده ص ٤٠ المطبعة الأدبية بمصر سنة ١٣١٧ هـ ط أولى.

(٢) ز ما بين القوسين سقط.

(٣) لوحة ٦ ظ ب.

(٤) لوحة ١٧ ظ د.

(٥) د ما بين القوسين سقط.

(٦) ز ما بين القوسين سقط.

تاب عن الكفر بقي فيه إذا[١] لم يتب عن كبيرة وجدت منه، من غصب مال وأشباه ذلك وإن كان تاب عن معصيته بقي فيها إذا لم يتب عن كبيرة أخرى إن كان نشأ عن هذا، فإذاً الاختلاف في هذه المسألة[٢] فرعٌ فنتكلم في مسألة صاحب الكبيرة مع عامة المعتزلة، وفي مسألة صحة التوبة عن كبيرة مع بقائه على كبيرة أخرى مع أبي هاشم، فإن قالوا: إن هذا الاعتقاد ليس نفسه بإيمان، أو هو إيمان غير أنه ليس بنافع ما لم يكن مبنيا على الدليل، فحينئذ يقع بيننا وبينهم كلام في أصل المسألة، ثم هؤلاء الذين يشترطون كون[٣] الاعتقاد والتصديق مبنيًّا على الدليل لكونه نافعا إن زعموا أن خروجه عن النفع إنما يكون لانعدام تحمل المشقة، والثواب[٤] يقابل تحمل المشقة، ومباشرة المكروه طلبا لمرضاة الله، ولا مشقة في نفس التصديق بل المشقة في الوصول إلى التصديق، بحصول العلم بالتأمل في الدليل، ولهذا لا ينفع التصديق الحاصل عند اليأس وفي الآخرة، فالكلام لعامة الفقهاء ومتكلمي أهل السنة منهم على ما مر من نيل الثواب بوعد الله تعالى تفضلا منه فيكون بمقابلة ما قابله به، وجعل ذلك بمقابلة التصديق فيقابله، إلا ما خص منه كإيمان من عاين العذاب، أو كان مضطرا فيه على ما بينا، فأما من يقول: إنما اشترطنا اقتران الدليل بالتصديق ليصير الاعتقاد بدونه مبنيا على الدليل إيمانا، فيحتاج إلى التكلم معهم فنقول: بأنهم يقولون[٥]: إن التصديق إذا لم يقترن به دليل، يكون مجرد اعتقاد نشأ لا عن دليل، ومثل هذا الاعتقاد لا يكون علما، إذ العلم المحدث لابد له من سبب ضروريا كان أو استدلاليا، ولا سبب لهذا الاعتقاد، فلم يكن علما، ولأن العلم المحدث، **نوعان: ضروري واستدلالي** لا ثالث لهما، وهذا الاعتقاد لم يثبت عن

---

(١) لوحة ٨ ظ ط.
(٢) ز سقط.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ١٢ و ز.
(٥) لوحة ١٨ و د.

ضرورة فلم يكن ضروريا، ولا عن دليل فلم يكن استدلاليا، فلم يكن علما، ومن المحال أن يكون من لا علم له بحدوث العالم، وثبوت الصانع ووحدانيته وثبوت الرسالة مؤمنا، وهذا لأن التصديق وإن وجد إلا أن مطلق التصديق ليس بإيمان (بل الإيمان هو التصديق المقيد بكونه مبنيًا على الدليل، وهذا لأن الإيمان في حقيقة اللغة ليس هو التصديق)[١] بل هو إدخال النفس في الأمان يقال: أمنته فأمن كما يقال: أجلسته فجلس، فكل من أخبر بخبر فتأمل في دليله فعرف بالدليل صِدْقَه فصدَّقه يقال: آمنه أي صدقه بعدما أدخل نفسه بالتأمل في دلائل صدقه في الأمان، من غير أن يكون مكذوبا أو مخدوعا أو ملبسا عليه في هذا الخبر، فإذا كان الأمر على هذا تبين أن التصديق العاري عن الدليل ليس بإيمان، وإذا ثبت هذا فبعد ذلك يقول[٢] أبو الحسن الأشعري والمعتزلة: إن الدليل لابد من أن يكون عقليا، إذ لا وجه إلى جعل قول الرسول، دليل حدوث العالم وثبوت الصانع لأن قول الرسول لا يكون حجة ما لم يثبت رسالته، ولا وجه إلى[٣] القول برسالته إلا بعد معرفة مرسله، ولن يتهيأ معرفة مرسله إلا بعد ثبوت المعرفة بحدوث العالم (وإذا كان كذلك لن يتصور حصول المعرفة بحدوث العالم وثبوت الصانع بقول الرسول لأن المعرفة بصحة قوله مترتبة على معرفة حدوث العالم)[٤] وثبوت الصانع يحققه أن العاقل ما لم يعرف أن صانع العالم[٥] حكيم لا يظهر المعجزة على يد المتنبي، كما[٦] يذهب إليه القائلون بأن السفه ما خلا عن العاقبة الحميدة. أو يعرف أن صانع العالم تام القدرة يستحيل عليه العجز، وظهور المعجزة على يد المتنبي، يعجزه عن

---

(١) د ما بين القوسين سقط.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ١٢ ظ ز.
(٤) د ما بين القوسين سقط.
(٥) لوحة ١٨ ظ د.
(٦) لوحة ٩ و ط.

إظهار ما يحق من الأديان، والتمييز بين الحق والباطل منها وهذا محال. كما يذهب إليه القائلون أن السفه ما نهي عنه وإذا كان الأمر[١] هكذا لن يتصور حصول المعرفة بحدوث العالم وثبوت الصانع وكمال حكمته وقدرته بقول الرسول لكون المعرفة بكون قوله حجة مترتبة على هذه المعارف ـ وإذا خرج هذا من أن يصلح أن يكون دليلا يقترن بالتصديق ـ والمعارف ليست بضرورة ـ فلابد من القول باقتران[٢] دليل عقلي به.

[الأشعري يشترط نوعا من الاستدلال والمعتزلة يشترطون استدلالا كاملا وقدرة على الرد]:

غير أن الأشعري يقول: إذا بنى اعتقاده على دليل عقلي كان كافيا، وإن كان لا يقدر على دفع الشبه إذا كان لا يرتاب في عقيدته عند ورود الشبهة عليه بل يعلم أن وراءها ما يبطلها من الحجة، وأن من العلماء القائمين بنصرة الملة الذابين عنها من يقوم بدفعها، وهذا لأن باقتران الدليل باعتقاده صار علما استدلاليا. وصار به مدخلا نفسه في الأمان، من أن يكون مكذوبا أو مخدوعا أو ملبسا عليه فكان مؤمنا، فلا معنى لاشتراط قدرته على دفع الشبه وحل الإشكالات.

والمعتزلة يقولون: إن الرأي المبني على ما تصور عند الرائي أنه دليل لن يكون علما ما لم يقدر على دفع الشبه المعترضة[٣] على الدليل بل يكون ظنا إذ العلم إنما يمتاز من الظن بالقدرة على دفع ما يوجب ضد هذا الرأي.

ويعترض على هذا الرأي بالبطلان، فإن ثبتت القدرة كان ذلك علما، وإن لم تثبت كان ظنا، وبهذا تمتاز المسائل الاعتقادية عن المسائل الاجتهادية[٤] (ويجري

---

(١) لوحة ٧ و ب.
(٢) د باحتراز.
(٣) لوحة ١٩ و د.
(٤) لوحة ١٣ و ز.

التعليل[١] على من خالفنا في المسائل الاعتقادية دون من خالفنا في المسائل الاجتهادية)[٢] وبهذا يمتاز الحق من الباطل لأن الحق ما غلبت حجته، وأظهرت أسباب التمويه في غيره، فأمَّا بدون إظهار أسباب التمويه فيما يقابل هذا الرأي، فلا يوصف بكونه حقا إلا على غالب الرأي والظن. هذا هو زبدة كلام المعتزلة.

وأما القائلون: إن الشرط لصيرورة الإيمان نافعا، أو صيرورة التصديق إيمانا، هو اقتران الدليل به، غير أن ذلك الدليل قد يكون كلام الرسول الذي عرف المعتقد له قيام المعجزات على يده، فيثبت له العلم بخبره بجميع ما يجب اعتقاده في حدوث العالم وثبوت الصانع وغيره، إذ خبر من تأيد بالمعجزة من أسباب العلم، وكان الاعتقاد مبنيا على الدليل الموجب للعلم فإنهم يقولون: ما ورد الرسل صلوات الله عليهم به من الشرائع المتضمنة لصالح العاجلة والآجلة فهو على **نوعين: أحدهما:** في[٣] ما في العقول إمكان الوقوف عليه، والوصول إليه بالتأمل والفكر كمعرفة حدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته واتصافه بصفات الكمال، وتنزيهه عن[٤] سمات النقص، وثبوت النبوات، وأشباه ذلك. **والآخر:** ما ليس في العقول إمكان الوقوف عليه ككيفيات العبادات وشروط جوازها، وأوقات أدائها، وتقدير الحدود والكفارات وأشباه ذلك.

[أقسام الناس]:

وطبقات الناس مع اختلاف أقدارهم يقسمون[٥] إلى **قسمين: أحدهما:** الموصفون برجاحة العقول ووفورها، الموسومون بجودة الخواطر وحدة الذكاء[٦]

---

(١) د التبطيل.
(٢) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ١٩ ظ د.
(٥) ز يقتسمون.
(٦) ز سقط.

والأذهان. **والثاني**[١]: الموصوفون بغلظ الأفهام وبلادة الخواطر.

والقسم الأول فرقتان: أحدهما: المتفرغة للتأمل والتفكر والبحث عن الحقائق واليقين[٢]، سمت[٣] بهم[٤] همتهم إلى استخراج ودائع العقول وخزائن الأفهام، والوقوف على ما به الفوز لهم بالسعادة الأبدية، والوصول إلى مرضاة خالق البرية جل وتعالى. **والأخرى من الفريقين:** المشتغلة باكتساب أسباب المعاش، المعرضة عن التأمل في المعالم النظرية[٥]، الراضية لنفسها درجة البهائم، لاقتصارها[٦] على استجلاب اللذات الحاضرة، ونيل شهواتها الطبيعية، المقبلة على تكثير الأموال النفيسة، والعقود الخطيرة بأنواع التجارات، وصنوف الزراعات. ثم إن الله تعالى ترحم على الناس كافة ببعث الرسول، وبيان ما يحتاجون إليه في الدارين، فكانت مرحمته تعالى لهم (في القسم الذي ليس في قوة العقول الوقوف عليها بإثبات طريق الوصول في حق طبقات الناس كلهم)[٧] ورحمته تعالى وتفضله في حق القسم الذي في العقول إمكان الوقوف عليه في حق الموصوفين بكمال العقول وحدة الخواطر والأذهان[٨]، المتفرغين للبحث[٩] عن الحقائق، بتسهيل سبيل الوصول، والتنبيه لكيفية الاستدلال، وفي حق الموصوفين بالبلادة وغلظ الأفهام بإثبات طريق الوصول. وكذا في حق المعرضين عن طلب الحقائق المشتغلين باكتساب أسباب المعاش، فمن يثبت[١٠] من هؤلاء في حقه[١١] معجزة الرسول بالمشاهدة أو بالنقل

---

(١) ز والآخرون.
(٢) ط والتنقير.
(٣) لوحة ٩ ظ ط.
(٤) ط بالهامش.
(٥) لوحة ١٣ ظ ز.
(٦) ز لاقتصار همتها ــ وهي الأحسن.
(٧) ز ما بين القوسين سقط.
(٨) لوحة ٢٠ و د، ز والأذقان.
(٩) ب، د سقط وأثبتناها من النسخ الأخرى.
(١٠) لوحة ٧ ظ ب، ز ثبت.
(١١) ز سقط.

المتواتر الذي يضاهي المتصل به الثابت بالمشاهدة، كان قول الرسول في حق طريق الوصول إلى ثبوته عنده، وإن لم يوجد منه الاستدلال العقلي يجعل الله تعالى ذلك الطريق في حقة كجملة دلائل العقول سبيل الوصول في حق غيره، مرحمة منه على هؤلاء الضعفة، وتخفيفا للمؤنة عنهم وتيسيرا عليهم، وإن كان في الجملة في عقولهم إمكان الوقوف على ذلك، فمن لم يرض بهذا، وشرط الاستدلال العقلي مع هذا فقد عارض الله سبحانه وتعالى في حكمته وضاده فيما أنعم به على الضعفة من عباده من آثار رحمته. ودليل هذه المقدمة أنه جعل قول الرسول في حق هؤلاء طريق الوصول وإن لم يوجد منهم الاستدلال العقلي، صنيع الرسول وضيع الخلفاء الراشدين بعده، وصنيع جميع أئمة المسلمين وسلاطينهم إلى يومنا هذا. أما صنيع الرسول فإنه بعث في الأمة الأمية الخالية عن صناعة الاستدلال، والعلم بشرائطه، كل منهم يعبدون ما ينحتون[١] ويعتقدون أن ما يعبده أهل قبيلته وجملة أقاربه وعشيرته من الصنم المنحوت من[٢] الصخر والخشب شريك لله تعالى، وكانوا[٣] يتعجبون من تجريد التوحيد، وخلع الأنداد، ويقولون للرسول ﷺ: ﴿ أَجَعَلَ ٱلْءَالِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ ۝٥ ﴾[٤] وكانوا يرون البعث والنشور ممتنعا حتى قالوا: ﴿ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ۝٧٨ ﴾[٥] وبعث الله تعالى بشرا رسولا مستحيلا على ما أخبره الله تعالى فقال: ﴿ وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓا۟ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓا۟ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا ﴾[٦] ثم إن واحدا منهم إذا عاين معجزة ناقضة للعادة أو سمع القرآن وعرف وجه إعجازه لمعرفته بجواهر الكلام، وصنوف البلاغة، وضروب النظم، ثم رأي القرآن باين كلا في النظم، وفاق[٧] جميعها في الفصاحة والبلاغة، فاعترف برسالته، وأقر

---

(١) ز ما يبحثون.
(٢) لوحة ١٤ و ز.
(٣) لوحة ٢٠ ظ د.
(٤) سورة ص ٣٨ الآية ٥.
(٥) سورة يس ٣٦ الآية ٧٨.
(٦) سورة الإسراء ١٧ الآية ٩٥.
(٧) ز وفارق.

لإخباره بوحدانية الله تعالى وخلع الأنداد، وأعرض عما كان يعتقده من ألوهية الأوثان والأصنام، وآمن بالبعث والنشور لمن في القبور، من غير امتداد زمان يتمكن فيه من إحالة الرؤية والرجوع[١] إلى قصة العقل بالتأمل، بل[٢] في أسرع من لمح البصر، وكان الرسول بعده مؤمنا موقنا ولا يشتغل بتعليمه في الدلائل العقلية في كل مسألة من المسائل الاعتقادية مقدار[٣] ما يناظر الخصوم ويذب عن حريم الدين والملة، ويقدر على حل ما يرد عليه من الإشكال ولا يتعلم كيفية تركيب القياسات العقلية وطريق الإلزام والالتزام وآداب النظر والجدل. وكذا الخلفاء الراشدون – رضي الله عليهم أجمعين – فإن الصديق[٤] قبل إيمان من آمن من أهل الردة من غير الاشتغال[٥] بتعليمه إياهم من الدلائل ما يصيرون به مستنصرين من طريق العقل. وكذا عمر[٦]ﷺ لما فتح سواد العراق قبل هو وعماله إيمان[٧] من كان بها من الرط والأنباط مع قلة أذهانهم، وبلادة أفهامهم، وتزجية[٨] عمرهم في

---

(١) لوحة ١٠ و ط.
(٢) ز سقط.
(٣) ز ما يصير به مسئولا ولا مقدار.. زائدة.
(٤) عبد الله بن أبي قحافة بن عثمان بن عامر القرشي توفى سنة ١٣ هـ صديق رسول الله وخليله وخليفته الأول وثاني اثنين إذ هما في الغار سمي في الجاهلية عتيقًا وسماه الرسول عبد الله. وقيل: إن عتيقاً لقب له لا اسم ولقب بهذا لعتقه من النار، وقيل: لعتاقة وجهه أي حسنه وجماله، وقيل: لأنه لم يكن في نفسه شيء يعاب به.
راجع ـ صفة الصفوة لابن الجوزي جـ ١ ص ٩٠، وشذرات الذهب لابن العماد جـ ١ ص ١٠٠. وتاريخ الخلفاء للسيوطي ص ٢٧.
(٥) لوحة ٢١ و د.
(٦) عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي استشهد سنة ٢٣ هـ كانت له السفارة في الجاهلية، وكان شديدا على النبي عند البعثة وكان دخوله الإسلام فتحا على المسلمين لذا سماه الرسول بالفاروق وهو الخليفة الثاني للرسول. أسلم في السنة السادسة من النبوة وله سبع وعشرون سنة، وكانت ولادته بعد عام الفيل بثلاث عشرة سنة.
راجع: صفة الصفوة لابن الجوزي جـ ١ ص ١٠١، والإصابة لابن حجر جـ ٤ ص ٢٧٩ والبداية والنهاية لابن كثير جـ ٧ ص ١٣٣ طبع السعادة بمصر سنة ١٣٥١ هـ.
(٧) ز سقط.
(٨) أي قضاء ودفع ـ راجع مختار الصحاح.

الفلاحة وعمارة الأراضي وكري[١] الأنهار. وكذا إيمان غيرهم من أهل القرى والرساتيق[٢] من المجوس[٣] وغيرهم. مع معرفتهم بخلوهم عن صناعة الاستدلال، لما أنهم رأوهم قد صدقوا رسولهم بعدما بلغهم بطريق التواتر ظهور المعجزات على يده، ولو لم يكن ذلك إيمانا ـ لفقد شرطه وهو الاستدلال العقلي ـ **لاشتغلوا بأحد أمرين:** إما بالإعراض عن قبول إسلامهم[٤] وحكموا ببقائهم على ما كانوا عليه من الكفر، وضربوا الجزية على جماجمهم، والخراج على أراضيهم وعاملوهم معاملة أهل الذمة. وإما بنصب متكلم حاذق بصير بالأدلة، عالم بكيفية المحاجة، ليعلمهم جميعا صناعة الكلام، وعند امتناعهم وامتناع كل من الأئمة في البلاد أجمع إلى يومنا هذا عن ذلك وتركهم[٥] جميع العوام يشتغلون بالمكاسب، ولا يتعلمون الكلام ظهر[٦] أن ما ذهب إليه الخصوم خلاف صنع[٧] رسول الله وخلفائه وأئمة أمته (وجميع المسلمين، وما هذا سبيله فهو باطل، والله الموفق.

[بيان فساد قول المعتزلة]:

يحقق هذا أن الصنيع من الرسول ﷺ وخلفائه وصحابته وأئمة أمته)[٨] على رأي الخصوم داخل في حيز السفه، وبقيت على الرسول ﷺ عهدة التكليف بتعليم من بلغ إليهم الرسالة نهاية علم الأصول[٩]، وإذا فارق الدنيا ولم يفعل ذلك وحكم

---

(١) أي حفر ـ راجع مختار الصحاح.
(٢) الرستاق فارسي معرب يستعمل في الناحية التي هي طرف الأقليم وفي السواد من الأرض. راجع المصباح المنير.
(٣) أثبتوا أصلين للعالم هما النور والظلمة إلا أن المجوس الأصلية زعمت أن الأصلين لا يجوز أن يكونا قديمين بل النور أزلي والظلمة محدثة، وهم يقولون: المبدأ الأول كيرموث والمبدأ الثاني زرادشت.
راجع الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٢٣٣.
(٤) لوحة ١٤ ظ ز.
(٥) ز وترك.
(٦) ز سقط.
(٧) ز سقط.
(٨) د ما بين القوسين سقط.
(٩) لوحة ٨ و ب ولوحة ٢١ ظ د.

بإيمانهم كان مخطئا في الحكم بإيمانهم مقصرا في أداء[١] ما أرد بأدائه إلى الناس، غير مبلغ ما وجب عليه تبليغه، كاذبا في دعواه التبليغ، مرتكبا المآثم في الامتناع عن التبليغ على وجه يصير من اتبعه مؤمنا خارجا عن الإيمان بارتكابه هذه الكبيرة وهي الامتناع عن التبليغ على مذهبهم، مستحقا الخلود في النار، وكل قول هذا عقباه ففساده لا يخفى على المجانين فضلا عن العقلاء، وما اعتمده[٢] من الدليل أن قول الرسول لا يصلح دليلا لثبوت الصانع وحدوث العالم، يفضي إلى هذه المعاني المستحيلة، وكل معقول يؤدي إلى فساد فهو فاسد، فكذا هذا. ثم نقول: إن الرسول متى دعا أحدا إلى دينه، يبين له جميع[٣] ما يعترض اعتقاده فيقول: إن هذا العالم محدث وله صانع واحد لا شريك له، ولا شبيه له، موصوف بصفات الكمال متبرئ عن سمات النقص، وأنه بعثني رسولا، وأوجب على عباده كذا ونهاني عن كذا، ثم جعل هذا الناقض للعادة، الخارج عن وسع الخلق دليلا على صدقي، وشاهد هذا المدعو المعجزة أو دعا بعض أئمة الأمة وعرف المدعو ثبوت المعجزة بالتواتر، فصدقه هذا المدعو[٤]، واعتقد جميع ما دعاه إليه بناء على خبرٍ، وخبر[٥] من دلت المعجزة على صدقه سبب لثبوت العلم[٦] فيبني الرجل[٧] اعتقاده في جميع ما دعا إليه على ما هو دليل، غير أنه لا يعرف كيفية دلالة المعجزة على صدق الآتي بها وهو قولنا: إنه حكيم لا يقيم الدلالة على يدي المتنبي، أو هو كامل القدرة لا يتصور عجزه عن إثبات التفرقة بين الحق والباطل. والجهل بكيفية دلالة الدليل لا يوجب خروج اعتقاده عن كونه علما، لثبوته على وجه ينافي جميع أضداد العلم

---

(١) ز أدام.
(٢) ز أعهدوه.
(٣) ب سقط وأثبتناها من النسخ الباقية.
(٤) لوحة ١٠ ظ ط.
(٥) ز سقط.
(٦) لوحة ١٥ و ز.
(٧) لوحة ٢٢ و د.

(ويجلي له المعلوم)[١] كعامي رأى بناءً فاعتقد أن له بانيا، كان اعتقاده علما، لأنه بناه على الدليل إذ البناء دليل الباني، وإن كان لا يعرف كيفية دلالة الدليل، وهي أن البناء لما كان يتصور أن يكون أعلى من هذا أو أسفل، وأغلظ منه أو أدق، وأوثق منه أو أوهى، وأحسن منه أو أردأ، وكان من الجائز أن يكون على هذا فاختصاصه بهذا الوجه الذي هو عليه مع جواز أن لا يكون عليه بل يكون على غيره لن يكون إلا بتخصيص مخصص قادر مختار، وجهله بكيفية هذه الدلالة لا تخرج عقيدته من أن تكون علما، فكذا هذا. يحققه أن الخصوم ساعدوا على هذا وقالوا بمثله فإن عندي الأشعري لو عرف دليلا واحدا في كل مسألة وبنى عليه اعتقاده، ثم وردت عليه شبهة عجز عن دفعها ولم يتزلزل اعتقاده بل بقى متقررا على (ما اعتقده)[٢]، معتقدا أن تلك شبهة لا حجة، وأن وراءها من يدفعها من متكلمي أهل الإسلام، بقي مؤمنا وإن كان تعارض الأدلة يخرج الرأي عن حد العلم إلى[٣] الظن والشك والوقوف ولكن لما كان هذا الرجل بقي بانيا اعتقاده على دليلٍ موجب للعلم، واعتقد أن تلك الشبهة باطلة كان اعتقاده علما لكونه مبنيا على دليلٍ موجب للعلم وإن كان لا يهتدي إلى جهة بطلان الشبهة، وكيفية دلالة دليله على بطلان الشبهة فكذا هذا، وكذا عند المعتزلة من وجد منهم[٤] شرط صحة إيمانه وحكم له بالإيمان ثم اعترضت عليه بعد ذلك شبهة ولم يكن عنده من الجواب ما به يوجب دفعها لانعدام مرور هذه الشبهة على خاطره فيما مضى من الأزمنة، ويحتاج إلى التأمل فيها ليقف على وجه دفعها لم يبطل إيمانه في هذه المدة، وإن تعارضت الأدلة ولم يهتد إلى كيفية وجه الدفع، ولكن لما اعتقد صحة دينه بانيا اعتقاده على دليل واعتقد[٥] بطلانها عن دليل يوجب بطلانها، كان اعتقاده علما ينافي جميع أضداده ويتجلى

---

(١) ز وتجلى المعدوم ــ وهو خطأ.
(٢) ب د سقط ــ والعبارة من باقي النسخ.
(٣) لوحة ٢٢ ظ د.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ١٥ ظ ز.

له[١] به المعلوم فكذا هذا. يحققه أن الجهل بتحديد العلم لا ينافي ثبوت العلم عند وجود سببه كما في حق العامي فكذا الجهل بكيفية دلالة الدليل لا ينافي العلم عند تحقيق دليله وسببه، وخبر الصادق سبب العلم، (وقد وقع له العلم به، فجهله بوجه الدلالة لا يخرجه من أن يكون علما، يحققه أن المنظور إليه حال من يقع له العلم)[٢] فإن رجلين لو سمع[٣] كل واحد منهما خبرا من عشرة أو عشرين أو أكثر جاءوا[٤] من أماكن متفرقة في أزمنة مختلفة، فسكن قلب أحدهما إلى هذا الخبر، ووقع عنده أن لا تواطؤ يتوهم من هؤلاء، واضطرب قلب الآخر ووقع عنده أنهم[٥] ربما سبق منهم التواطؤ، كان الأول عالما (والثاني لم يكن عالما)[٦] فكذا فيما نحن فيه، نعتبر حال هذا الذي ثبت عنده المعجزة[٧]، فإن خطر بباله أن موجده ربما يكون سفيها يقيم الدليل على يد الكذاب، أو غير تام القدرة يجوز[٨] في حقه العجز عن التفرقة بين المحق والمبطل لم يكن هذا عالما بثبوت الرسالة وكون خبره دليلا للعلم قبل التأمل في جواز السفه والعجز على من أوجد الدلالة المعجزة، فأما من لم يخطر بباله هذا ولم يتردد قلبه واعتقد صدقه فقد اعتقد عن دليل فكان عالما، وخروج الأول عن كونه عالما، لا يوجب خروج هذا إذا سكن إليه واطمأن قلبه على صدق الآتي بها، وهذا لأن الدليل ثابت في حق كل واحد منهما إلا أن من اعترضت له[٩] شبهة فوقع له الشك وهو مناف للعلم ولا يُثبت له العلم، ومن لم يثبت له الشك المنافي للعلم كان العلم ثابتا. فكذا هذا في حق من اعتمد الدليل إن لم

---

(١) ز سقط.
(٢) د ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ٨ ط ب.
(٤) ب د حاوي ـ والصحيح ما أثبتنا من النسخ الأخرى.
(٥) ط أنه.
(٦) ط ما بين القوسين بالهامش.
(٧) لوحة ٢٣ و د.
(٨) لوحة ١١ و ط.
(٩) ز سقط.

يخطر بباله الشبهة المؤكدة للشك أو اعترضت ولم يلتفت إليها فلم يحصل له الشك المنافي للعلم حصل له العلم. ولو خطرت بباله الشبهة المولدة[١] للشك، ووقع له الشك انتفى العلم عنه لوجود ما يضاده. على أن هذا من الجبائي[٢] مناقضة ظاهرة[٣] فإنه قال في تحديد العلم: إنه اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو دليل، (وهذا اعتقاد الشيء عن دليل)[٤] لأن خبر المؤيد بالمعجزة دليل يوجب العلم ومع ذلك لم يجعل هو هذا الاعتقاد علما، والله الموفق. وأما عامة أهل السنة والجماعة من الفقهاء[٥] والمتكلمين فإنهم يقولون: أن هذا الرجل مأمور بالإيمان وقد آمن إذ الإيمان هو[٦] التصديق، وقد وجد منه التصديق، فينال الثواب الموعود إذ الثواب ينال بفضل الله، فيناله من وعد له به، سواء لحقته المشقة أو لم تلحقه. وقولهم: إن هذا التصديق ليس بإيمان لأن إدخال النفس في الأمان من أن يكون مكذوبا أو مخدوعا أو ملبسا عليه لم يوجد، هذا باطل، لأن الإيمان في اللغة عبارة عن التصديق من غير أن يكون مأخوذا من الأمان يقال: آمن به وآمن له أي صدقه، فإن واحدا من عرض الناس لو أخبر بخبر محتمل في العقل لا وجوب له فيه ولا امتناع فصدقه من لا عهد له به بالمخبر فيما مضى من الأزمنة، لم يمتنع أحد من أهل اللغة أن يقول: آمن له وإن لم يعرف دليل صحته وإن لم يدخل نفسه في الأمان بل يطلقون ذلك لوجود نفس التصديق منه إياه، يدل عليه أنك تقول: آمنت لفلان أو آمنت به ولو كان هذا إدخال النفس في الأمان لكان لا تعلق لهذا الفعل بالمخبر، بل تعلقه بنفس السامع، لأنه أدخل نفسه في الأمان لا المخبر، فينبغي أن يقول: آمنت نفسي لا أن يقول: آمنت بفلان، وإذا قيل: آمنت به دل أنه

---

(١) ز المؤكدة.
(٢) سبق التعريف به.
(٣) ب، د سقط ومثبتة من النسخ الأخرى.
(٤) ب، د سقط ومثبتة من النسخ الأخرى.
(٥) لوحة ١٦ و ز.
(٦) لوحة ٢٣ ظ د.

عبارة عن التصديق فإنه المتعلق بالمخبر، إلا أنه يتعدى إلى المفعول[١] بدون حرف العلة، ولفظ الإيمان يتعدى إلى المفعول بالصلة، وكم من فعل تعديه العرب بالصلات، وإن كان يجوز في الأصل التعدية بدون الحرف، يقال: شكرت لفلان ونصحت له، فإذا كان الأمر كذلك بطل[٢] هذا الكلام، والذي يدل على بطلانه على أصل الأشعري أن عنده[٣] يخرج به عن الكفر واسطة بين الكفر[٤] والإيمان ولو لم يكن الإيمان موجودا لما اندفع به الكفر، ثم هذا من الأشعري مناقضة ظاهرة، حيث أخرجه بهذا من الكفر وما أدخله به في الإيمان، وهذا منه إثبات المنزلة بين المنزلتين[٥]، كما فعلت المعتزلة وهو يأبى ذلك، ثم العجب منه أن يجعله بمنزلة فساق أهل الملة، حيث قال: يعذب بقدر ذنبه - وهو تركه الاستدلال - ثم عاقبة أمره الجنة، ولو عفى عنه فأدخله الجنة ابتداء جاز، وهذا هو حكم الفساق، فإن كان فاسقا لتركه النظر، لماذا لم يحكم بإسلامه، والكبيرة عندنا لا تنافي الإسلام؟ وإن لم[٦] يكن فعله إيمانا لماذا لم يبق على الكفر، وهو لا ينفي ألا يوجد الإيمان، فإثبات المنزلة بين المنزلتين من أين؟ ثم كما أن المعتزلة اخطأوا حيث أثبتوا الخلود في النيران لمن ليس بكافر فكذا الأشعري أخطأ حيث أدخل الجنة من ليس بمؤمن، يحققه أن الثواب يعرف[٧] بوعد الله تعالى، والله تعالى ما وعد الجنة إلا للمؤمنين فبأي دليل يقول بدخول من ليس بمؤمن في الجنة؟ ولو قال: أنا لا أقول بأنه مؤمن وأنه كافر وهو يخلد في النار فيقال له: كيف يكون كافرا وقد تبدل منه التكذيب بالتصديق وأنت تقول: إن الإيمان هو التصديق، والكفر هو التكذيب؟ فإن لم يجعل

---

(١) ز المفولول.
(٢) لوحة ٢٤ و د.
(٣) ز ضده.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ١١ ظ ط.
(٦) لوحة ١٦ ظ ز.
(٧) لوحة ٩ و ب.

تصديقه إيمانا لأنه لم يدخل نفسه في الأمان فلماذا جعلت[١] تصديقه الثابت في الحقيقة تكذيبا؟ وهل هذا إلا كجعل السكون حركة، والسواد بياضا؟ وكل ذلك مستحيل متناقض والله الموفق.

وهذا الكلام على أصول المعتزلة باطل أيضا، لأن صاحب الكبيرة وجد منه التصديق على وجه أدخل نفسه في الأمان، وتحقق بحده وشرطه وهو مع هذا ليس بمؤمن، ومن توجهت عليه شبهة لم يتمكن من دفعها بعد وهو في طلب وجه الدفع، فلا أمان له من انعدام الظفر بما يتمكن به من دفعها، وما لم يتمكن من ذلك لا يظهر أن ما ذهب إليه من العقيدة صحيح إذ الحق ما غلبت حُجَجُه وأظهر أسباب التمويه في غيره، وإذا لم يظهر ذلك لم يعرف أنه لم يكن مكذوبا فيما أخبر بصحة عقيدته ومع هذا إذا كان في طلب دفعها ولم يضطرب في اعتقاده بقي مؤمنا، دل أن هذا الكلام فاسد ولا استمرار لمذهبهم بل هي مذاهب متناقضة، ينقض البعض البعض، والحمد لله الذي هدانا لدينه القويم وصراطه المستقيم.

وما قالوا: إن التصديق ينبغي أن يكون عن علم، قلنا: ومع هذا عند الأشعري بهذا التصديق، يخرج عن الكفر ويستحق الثواب الموعود للمؤمن، ونحن لا نروم إلا هذا، إذ غرضنا من هذا إثبات أحكام الإسلام، لا إطلاق العبارة إذ لا ينفع[٢] بإطلاق التسمية مع[٣] انعدام الأحكام، ولا ضرر بزوال التسمية مع بقاء أحكام الإسلام، ثم نقول له: كل عذر لك في إثبات[٤] الأحكام فهو عذرنا في إطلاق الاسم، يحققه أن الاستدلال وتحصيل العلم[٥] ليتوصل بهما إلى التصديق الذي هو المقصد

(١) لوحة ٢٤ ظ د.
(٢) ز لا يقع.
(٣) لوحة ١٧ و ز.
(٤) د أمات.
(٥) لوحة ٢٥ و د.

المأمور به، فإذ وصل إلى المقصود به[1] وأتى بما أمر على وجهه كان معتبرا، ولا عبرة لانعدام ما ثبت ذريعة[2] له عند[3] حصول المقصود بدونه وكذا بهذا عند المعتزلة يخرج عن الكفر، يحققه أن حالة طلب ما يتمكن به من دفع الشبهة كان مؤمنا وإن انعدم العلم لثبوت المعارضة للحال لما ذكرنا وكذا هذا، وكل ما يعتمدون عليه هم هناك فهو معتمدنا هاهنا، فإن كابروا وقالوا: لما[4] اعترضت الشبهة ولم يتمكن[5] للحال من دفعها يكفر وإن كان في طلب دفعها، فقيل لهم: قد أقررتم على أنفسكم أولا، ثم على كل رئيس من رؤسائكم ثانيا، ثم على كل إمام كان في الأمة ثالثا، بالكفر وبطلان الأعمال مرارا إذ لا يخلو أحد من ذلك في عمره في الأحايين[6] ثم نقول لهم: ما من رئيس من رؤسائكم إلا وقد اعترضت له شبهة لم يتمكن من دفعها، وارتكب لأجلها محالا أكفره به جميع أهل نحلته فضلا عمن خالفهم فيكونون كلهم كفارا، ثم نقول لهم: ليس من ضرورة انعدام العلم، انعدام التصديق، فإنا آمنا بالملائكة كلهم وكذا بالكتب والرسل ولا نعرفهم بأبدانهم، والمعاندون يعرفون ولا يصدقون[7] على ما قال الله في علماء أهل الكتاب: ﴿يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمُ﴾[8]،[9] فدل ذلك على جواز انفكاك التصديق عن العلم من الجانبين جميعا ولو أبينا جعل الإيمان معرفة كما جعله جهم بن صفوان[10] والتلفيق بين

---

(١) ز سقط.
(٢) د ــ ذ ريقه.
(٣) ز سقط.
(٤) ز لم.
(٥) لوحة ١٢ و ط.
(٦) ز ــ الآيين.
(٧) ب د سقط ــ ومثبتة من باقي النسخ.
(٨) ب أبناءكم ــ وهي خطأ.
(٩) سورة الأنعام ٦ الآية ٢٠.
(١٠) جهم بن صفوان توفى سنة ١٢٨ هـ وإليه تنسب الجهمية وتسمى بالجبرية لأنهم يقولون إن الإنسان مجبور لا اختيار له نشأ جهم في خراسان وقال: إن الإيمان هو المعرفة بالله =

كلامي عبد القاهر البغدادي[١] من جملة متكلمي[٢] أهل الحديث، يدل على أنه كان يرى هذا الرأي أن المقلد مؤمن وليس بعالم، فإنه مال إلى جعله مؤمنا ثم أبطل على الكعبي[٣] تحديده للعلام (أنه اعتقاد الشيء على ما هو به، باعتقاد العامي حدوث العالم وثبوت الصانع أنه اعتقاد الشيء على ما هو به)[٤] وليس بعلم، فكان مجموع هذين الكلامين دليلا على[٥] أنه كان يجعل المقلد مؤمنا وإن لم يكن (علم بما اعتقده وبمن آمن به، والله الموفق.

ومنهم من قال: هو عالم لأنه وإن لم يكن عالما)[٦] بدليل لكن لا شك أن الإنسان لا يترك دينه الذي هو أعز[٧] عنده من نفسه وماله وأهله وولده إلا بضرب دليل يبدو له إما من[٨] جهة هذا الذي دعاه إلى دين أنه لا يكذب أو من جهة الدين لما يرى من محاسنه فيبني اعتقاده عليه وهو يصلح في الجملة دليلا، وإن كان خبر[٩] الواحد محتملا ولكنه لما بنى اعتقاده عليه ولم يخطر بباله جواز كونه كاذبا وكان المعتقد (كما اعتقد)[١٠]، فأنزل عالما، ثم نزل[١١] هذه المسألة في حق من كان

=

ورسله وبجميع ما جاء من عند الله فقط وإن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والعمل بالجوارح فليس بإيمان وإن الكفر بالله هو الجهل به.
راجع مقالات الإسلاميين للأشعري ج ١ ص ١٩٧، والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٩٩، والكامل لابن الأثير ج ٥ ص ١٦٢ المطبعة الأزهرية سنة ١٣٠١ هـ.

(١) سبق التعريف.
(٢) لوحة ٢٥ ظ د.
(٣) سبق التعريف به.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) ب سقط.
(٦) ز ما بين القوسين سقط.
(٧) ز سقط.
(٨) لوحة ١٧ ظ ز.
(٩) لوحة ٩ ظ ب.
(١٠) ز ما بين القوسين سقط.
(١١) ز سقط.

ينشأ في قطر من الأقطار، أو شاهق جبل من الجبال، لم تبلغه الدعوى ولا[١] علم بثبوت هذه الملة، فشاهده مسلم فدعاه إلى الدين، وبين له ما يجب اعتقاده، وأُخْبِرَ أن رسولا لنا[٢] بلغ هذا الدين عن الله ودعانا إليه وقد ظهرت على يده المعجزات الناقضات للعادة، فصدقه هذا الإنسان في جميع ذلك واعتقد الدين من غير سابقة تأمل وتفكر هذا هو الذي اختلفوا فيه، فأما أهل دار الإسلام عوامهم وخواصهم نسوانهم[٣] وصبيانهم، العاقلون أهل الأمصار والرساتيق والقرى، وسكان الصحاري والبراري فكلهم مؤمنون مسلمون عارفون لله تعالى ووحدانيته وغير ذلك لن يخلو أحد منهم عن ضرب الاستدلال، وإن كان لا يهتدي إلى العبارة عن دليله، ولا يقدر على دفع الشبه المعترضة حتى إن واحدا منهم متى عاين هؤلاء من الأهوال كرعد هائل وهبوب[٤] ريح عاصفة أو ظلمة راكدة يسبح للحال، ويصف الله تعالى بكمال القدرة ونفاذ المشيئة وتمام العلم والحكمة علما منه أن لا تعلق لهذه الأفزاع إلا بقدرته التامة ومشيئته النفاذة، وهو الذي خلق السماوات بغير عمد ممدودة وأطناب[٥] مشدودة، وجعل فيها الأفلاك الدائرة، والنجوم السائرة، وخلق الأرض وجعل فيها الجبال الواسعة، وشق فيها الأنهار الجارية، على[٦] هذا جميع أهل الأسواق والنواحي والقرى والرساتيق والنسوان والعقلاء من الصبيان، فلم يكن في هؤلاء بين مشايخنا خلاف ولا بيننا وبين الأشعري، وإنما الخلاف فيهم بيننا وبين المعتزلة على ما مر، والحمد لله على التوفيق والهداية[٧].

---

(١) ز ولو.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ٢٦ و د.
(٤) أو هبوت.
(٥) الأطناب جمع طنب بضمتين وهي الحبال انظر مختار الصحاح.
(٦) لوحة ١٢ ظ ط.
(٧) راجع في هذا الموضوع: أصول الدين للبغدادي ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٦١ ـ ٦٤ والبداية من الكفاية للصابوني ص ١٥٤ ـ ١٥٥ ـ دار المعارف سنة ١٩٦٩ تحقيق د. فتح الله خليف، ونظم الفرائد لعبد الرحيم زادة ص ٤٠ ـ ٤٢ ويلاحظ أن الأخير هو أوجز وأفيد كتاب في هذا الموضوع.



الفصل الثاني

١ - الكلام في حدوث العالم:

ثم بعد الوقوف على ثبوت الحقائق وتمييز ما هو من أسباب المعارف مما ليس[١] من أسباب المعارف، يجب أن نصرف العناية إلى الإبانة عن حدوث العالم بأقسامه من أعراضه وأجسامه.

[مقدمات لابد منها]:

ولا يمكن الوقوف على ذلك إلا بعد معرفة ما ينطلق عليه اسم العالم، ومعرفة أقسامه وماهية كل[٢] قسم منه، ومعرفة معنى الحدوث والقدم، فنقدم بيان ذلك كله ليسهل الإبانة عما هو الغرض من الباب، وهو معرفة حدوث العالم فنقول وبالله التوفيق.

[ما هو العالم؟]:

أما المراد من لفظة العالم عند المتكلمين، فهو جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات من الأعيان والأعراض، سمي عالما لكونه علما[٣] على ثبوت صانع له حي سميع بصير عليم قدير، خارج عن حكمه، متعال عما فيه من سمات الحدوث وأمارات[٤] النقصان غير مشابه لشيء من أقسامه، ولا مماثل لجزء من أجزائه ليس كمثله شيء[٥] وهو السميع البصير.

[أقسام العالم عند المتكلمين]:

وأما أقسامه فعامة المتكلمين يزعمون أنها **أقسام ثلاثة**: جواهر، وأجسام[٦] وأعراض.

---

(١) لوحة ١٨ و ز.
(٢) لوحة ٢٦ ظ د.
(٣) ز عالما.
(٤) ز و أما أداة.
(٥) ز سقط.
(٦) ز سقط.

والشيخ أبو منصور الماتريدي لم يرض بهذه القسمة لما فيها من عيب التداخل، فإن الأجسام هي جواهر، لأنها مركبة منها، فاختار بأن قال[١]: العالم **قسمان:** أعراض وأعيان[٢] يعني بالأعراض ما يستحيل قيامه بنفسه. وبالأعيان ما يقوم بنفسه. ونعني بقولنا: ما يقوم بنفسه أن يصح وجوده من (غير محل يقوم به لا ما سبق (إلى وهم)[٣] الأشعري.

[الرد على الأشعري وبرغوث في تعريفهم للعين]:

إن القائم بنفسه ما يستغني في وجوده)[٤] عن غيره. ولهذا أنكر كون الجواهر قائمة بأنفسها وقال: لا قايم بالنفس إلا الله تعالى. وإذا كان مرادنا من هذا اللفظ ما ذكرنا فلا معنى لإنكاره، لأن كل جوهر متركب كان أو غير متركب يصح وجوده في غير محل يقوم به، ولهذا قام جميع العالم لا في محل خلافا لما يقوله محمد بن عيسى الملقب ببرغوث[٥] أن ذلك لا يجوز. ولهذا زعم أنه[٦] ليس يجوز أن يخلق الله تعالى أقل من جزءين ليكون أحدهما مكانا للآخر، وهذا مع ما فيه[٧] من تعجيز الله، فاسد، إذ لو كان أحدهما مكانا للآخر ولم يكن الآخر مكانا إليه[٨] فهذا الذي هو المكان موجود لا في مكان، وهذا عين[٩] ما أباه، ولو كان[١٠] كل واحد منهما مكانا للآخر لكان كل واحد منهما متمكنا فيما هو متمكن فيه ومكانا لما هو مكانه وهو محال، والله الموفق.

---

(١) ط بالهامش، ز سقط.
(٢) راجع كتاب التوحيد للماتريدي مخطوط بدار الكتب رقم ٢٦٣٣٨ لوحة ٢١ توحيد.
(٣) ز إليه وهو.
(٤) د ما بين القوسين سقط.
(٥) كان على مذهب الحسين النجار إلا أنه خالفه في قوله: إن المكتسب لا يكون فاعلا على الحقيقة وكان يقول: إن المتولدات فعل الله بإيجاب الطبع والخلقة، خلافا لما يقوله أهل السنة.
راجع التبصير في الدين للأسفراييني ص ٦٢ والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٩٧ والملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٨٨.
(٦) لوحة ٢٧ وجه د.
(٧) ز من سقط.
(٨) ز سقط.
(٩) ب، د غير ـ وهي خطأ.
(١٠) ز سقط.

وإذا عرف ما هو المراد بهذه اللفظة، ظهرت صحته[١] وعلم به امتياز العرض من العين إذ العين ما يصح وجوده لا في محل، والعرض يستحيل وجوده لا[٢] في محل، إذ يعرف ببديهة العقل استحالة وجود حركة لا بمتحرك غير قائمة به وكذا في السواد والبياض وكل عرض. وكثير من المعتزلة وابن الراوندي[٣] اضطروا إلى ركوب هذا المحال وتجويز عرض حادث لا في محل، أداهم إليه[٤] أصولهم الفاسدة، وما أدى إلى المحال محال. نبين ذلك عند انتهائنا إلى تلك المسائل إن شاء الله تعالى.

[الأعيان متركبة وغير متركبة]:

ثم بعد ثبوت هذه القسمة الأولية نقول: تنقسم الأعيان إلى غير المتركبة وهي المسماة في عرف المتكلمين جواهر، والمتركبة وهي المسماة في عرفهم أجساما، وبهذا يعرف أن كل جسم جوهر، فإذا عرف هذا التقسيم الجامع لجميع أجزاء المقسوم نشتغل[٥] ببيان تحديد كل قسم من هذه الأقسام.

[تعريف الجوهر]:

أما الجوهر فهو في اللغة عبارة عن الأصل، يقال: لفلان جوهر شريف (أي أصل شريف)[٦] وهذا ثوب[٧] جوهري: أي[٨] جيد الأصل. وأما حده فهو: أنه القائم

---

(١) ز صحة ــ لوحة ١٨ ظ ز.
(٢) لوحة ١٠ و ب.
(٣) أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحق توفى سنة ٢٤٥ هـ ونسبته إلى راوند قرية من قرى قاسان بأصبهان.
ومن كتبه: فضيحة المعتزلة، وهو الذي ألف الخياط المعتزلي كتابه الانتصار ليرد على ابن الراوندي. راجع: وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ١ ص ٤٧. ولسان الميزان لابن حجر العسقلاني جـ ١ ص ٣٢٣.
(٤) لوحة ١٣ و ط.
(٥) ز نستعمل.
(٦) ما بين القوسين بهامش ط.
(٧) ز نور ــ لوحة ٢٧ ظ د.
(٨) ز سقط.

بالذات القابل للمتضادات هذا هو حده المتداول فيما بين المتكلمين والمنطقيين، ومعنى قولهم: القابل للمتضادات، أنه يصح قبوله المتضادات على البدل، فإنه إذا كان السواد قائما به وكان قابلا له للحال صح قبوله لضده على البدل من السواد، وكذا هذا في جميع المتضادات.

[الأشعري ينقض أصله]:

وأبو الحسن الأشعري ذكر هذا التحديد بهذه العبارة وهذا منه نقض[١] لأصله **من وجهين: أحدهما** أنه يقول: لا قائم بالذات إلا الله تعالى وقد وصف الجوهر بأنه القائم بالذات. والآخر أن من أصله أن الحد ينبغي أن يكون مستقلا بصفة واحدة، وهو يأبى تركيب الحد من الوصفين فصاعدا، ويزعم أن الحد هو الإبانة عن حقيقة المحدود، والشيء الواحد لن يكون له إلا حقيقة واحدة، وغيره من المتكلمين والفلاسفة لا يبالون من تركيب الحد من الوصفين فصاعدا فيقولون: الغرض من التمييز بين المحدود بجميع أجزائه وبين غيره مما ليس هو ولا جزء منه[٢]، فلا يبالي بعد حصول الغرض من كونه متركبا من وصفين وزيادة، ثم هو مع هذا الأصل ذكر الحد المتركب، ولو اكتفى بقوله: القابل للمتضادات[٣] لكان[٤] كافيا ولم ينتقض شيء من أصوله، وظهرت صحته بالامتحان بالطرد والعكس، ولعله قال هذا على طريق المساهلة. وقد قيل في حده إنه الجزء الذي لا يقبل التجزئة فعلا ولا وهما. وقيل: هو ما يقبل من كل جنس من الأعراض عرضا واحدا. وقيل: هو ما يشغل الحيز. وقيل: هو حادث يستغني عن محل. وأكثر هذه الحدود لا تستمر على أصول أهل البدع، لو اشتغلنا بالإبانة عن ذلك، لطال الكتاب وخرج عن الغرض المقصود به.

---

(١) ب، د سقط.
(٢) ز منه من غيره.
(٣) لوحة ١٩ و ز.
(٤) لوحة ٢٨ و د.

[تعريف الجسم]:

وأما الجسم فعند هشام بن الحكم(١) هو الموجود إذ لا موجود عنده في الشاهد والغايب إلا الجسم. وروي عنه أنه قال: إن الجسم هو القائم بالذات. ولهذا زعم أن الله جسم لما(٢) أنه موجود على الحد الأول، ولما(٣) أنه قائم بالذات على الحد الثاني. وتبعته الكرامية(٤) في الحد الثاني وزعمت أن الله تعالى جسم لأنه قائم بالذات. وربما يقولون: إن الجسم ما أمكن منه الفعل، والله تعالى أمكن مه الفعل فكان جسما - تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا - ونبين بطلان هذا كله إذا انتهينا إلى الكلام في إبطال قول المجسمة(٥).

وأما الجسم فعلى رأي الحساب هو ما له الأبعاد الثلاثة، ويعنون بالأبعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق، وهم يسمون الجوهر الواحد الذي لا يتجزأ فعلا نقطة. ويقولون: إنه إذا تركب بآخر مثله حدث هناك طول ويسمونه خطا، ويقولون في تحديد(٦) الخط هو المجتمع طولا فقط (ثم إذا تركب)(٧) من الجانب الأخر يسمى سطحا، ويقولون: السطح(٨) ما له طول وعرض، ثم إذا قبل تركيبا آخر من الجانب

---

(١) أبو محمد هشام بن الحكم الكوفي توفى سنة ١٩٠ هـ شيخ الإمامية في وقته وهو من أشهر المجسمة من أقواله: إن معبوده ذو حد ونهاية وزعم أنه ذو لون وطعم ورائحة. من كتبه الشيخ والغلام ـ الدلالات على حدوث الأشياء ـ القدر ـ الإمامية.
راجع مقالات الإسلاميين للأشعري جـ ١ ص١٠٢، والفرق بين الفرق للبغدادي ص ٤٨، والملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص١٨٥.

(٢) ز إما.

(٣) ز إما.

(٤) سبق التعريف.

(٥) يقولون بأن الله جسم وأنه على صورة الإنسان من لحم ودم وشعر وعظم وجوارح وهم يقولون: إن الله في أعلا ويعنون بذلك علو المكان وهم أصحاب مقاتل بن سليمان وداود الجواربي. وهشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي.
راجع: التبصير في الدين للأسفراييني ص ٧١. والفرق بين الفرق ص ٢١٦.

(٦) لوحة ١٣ ظ ط.

(٧) ز (فقد إذ ركب).

(٨) لوحة ٢٨ ظ د.

الأسفل أو من الجانب الأعلى فحصل له عمق وسمك الآن يسمى جسما، ويقولون: لا يحصل الجسم بأقل من ثمانية أجزاء كل جزء نقطة، وساعدهم أوائل أصحابنا والمعتزلة بأسرهم على هذا، وقالوا: الجسم ما له طول وعرض وعمق، والشيخ أبو منصور الماتريدي[١] ذكر هذا الحد لا كالمتشبث به، بل كالمتساهل الملقي زمام كلامه إلى خصومه ليقوده إلى مرامه ثقة منه بضعفه وعجزه عن مقاومته في محل النزاع والجدال، وقال[٢]: إن كان الجسم في الشاهد اسم ذي الجهات، أو اسم محتمل النهايات أو[٣] اسم ذي الأبعاد الثلاثة. فغير جائز القول به في الله تعالى[٤]، وربما يشير في أثناء كلامه إلى معنى التأليف[٥] وذلك لأن من دأبه أنه لا يشتغل بتعريف حقيقة شيء ما إذا لم يكن به إلى ذلك حاجة في أمر دينه، وهذا من هذا القبيل، فإن الجسم لابد أنه اسم لما له التركيب، فبعد ذلك لا فرق في استحالته على الله تعالى بين أن يكون اسما لمطلق التركيب أم لتركيبٍ مخصوص يحصل به الأبعاد الثلاثة فأما الأشعري فإنه اشتغل بالبحث عن ذلك، فزعم أنه لا يصلح أن يكون اسما لما له التركيب من الأوجه الثلاثة التي يحصل بها الطول والعرض والعمق لا محالة، وهذا لأنه لو كان اسما لمجموع الأوجه الثلاثة من التركيب لكان الوصف منا بالتفضيل لأحد الجسمين على الآخر[٦] بقولنا: هذا أجسم من ذلك، واقعا على زيادة أجزاء هذا في الطول والعرض والعمق جميعا على ذلك، ولن يجوز إطلاق هذا التفضيل على ذلك عند وجود زيادة تركيب من جهة بعد من الأبعاد الثلاثة، إذ التفضيل يوجب زيادة في الجنس الذي يدل عليه مطلق اللفظ بدون صيغة التفضيل،

---

(١) ط بالهامش.
(٢) لوحة ١٠ ظ ب.
(٣) لوحة ١٩ ظ ز.
(٤) ط بالهامش ـ راجع كتاب التوحيد للماتريدي لوحة ٢٠ و ويقول: لما هي أدلة الخلق وأمارة الحدث... وقد بينا أنه ليس كمثله شيء.
(٥) ز التليف.
(٦) لوحة ٢٩ ظ د.

وإذا لم يكن كذلك، بل استعمل أهل اللغة لفظة التفضيل عند وجود زيادة في أحد هذه الأبعاد الثلاثة دون الباقين منها دل أن اللفظ ما وضع اسما إلا لما له مطلق التركيب ولا حاجة إلى ثبوت التركيب من الأوجه الثلاثة كله لاستحقاق إطلاق هذا الاسم عليه. ثم بعد ثبوت هذا المعنى، زعم بعض أصحابه أن الجسم اسم للمؤلف ولم يرض[١] المحققون بهذه العبارة فإنها بصيغتها موضوعة في اللغة على وجه يدل على أن له مؤلفا يقال[٢]: ألفه فهو مؤلف وذلك مؤلف، وليس في لفظة الجسم ما يدل على (أن له)[٣] مجسمًا، بل الدلالة على أن له مجسما عقلية لا لغوية، والدلالة على أن للمؤلف مؤلفا لغوية فلم يصلح تحديد الجسم بأنه مؤلف أو مركب أو مجموع فحدده[٤] الأشعري بأنه المجتمع، وربما قيل: المؤتلف أو[٥] المتركب لأن هذه الألفاظ لا تدل بصيغتها من حيث اللغة على (أن للمسمى به جامعا أو مؤلفا أو مركبا كما أن لفظة الجسم لا تدل من حيث اللغة على أن)[٦] له مجسما[٧] فأورد على أصحابه أن الجوهر إذا تركب بجوهر قام بكل واحد منهما تركب واجتماع وائتلاف على[٨] حدة لأن العرض الواحد لا يقوم بمحلين، ومن يجوز ذلك من متأخري المعتزلة فقد ارتكب محالا على ما نبين بعد هذا، وإذا[٩] كان قام بكل جوهر ائتلاف كان كل جوهر[١٠] مؤتلفا وهما جوهران فكان مؤلفين، فينبغي أن يكونا جسمين ويكون كل جوهر على حياله جسما، فإذًا جوهرٌ واحد كان جسما

---

(١) ب د يعرض ــ وقد أثبتنا الصحيح من باقي النسخ.
(٢) ز سقط.
(٣) ب د أنه ــ والصحيح ما أثبتنا من النسخ الأخرى.
(٤) ز لمحدده.
(٥) ز سقط.
(٦) ما بين القوسين بهامش ب وأثبتناه مكانه وسقط من د.
(٧) لوحة ٢٠ و ز.
(٨) لوحة ٢٩ ظ د.
(٩) لوحة ١٤ و ط.
(١٠) ز في نفسه ــ زائدة.

وأنتم تأبون هذا، فتفرق أصحابه في ذلك فمنهم من التزم هذا وقال: نعم كل جوهر جسم ولكن بشريطة قيام التأليف به إذ هو اسم للمتألف، وليس من شرطه كثرة الأجزاء إذ هو ليس باسم للمتكثر، وعند الانفكاك عن صاحبه لا يسمى جسما، لا لانفراده بل لتعريه عن صفة الائتلاف القائمة به. ومنهم من قال: إن كل جوهر وإن قام به الائتلاف لا يسمى جسما بل المؤتلفان بمجموعهما جسم واحد، ولم يرض في تحديد الجسم القول[١] بأنه المؤتلف، بل قال: الجسم هو المؤتلفان فصاعدا، وإذا عرف هذا عرف أن من أجزاء العالم ما هو جسم المؤتلفان فصاعدا، وإذا عرف هذا عرف أن من أجزاء العالم ما هو جسم لما فيه من الجواهر المتركبة بحيث لا تحصى كثرة، والله الموفق.

[تعريف العرض]:

وأما العرض فهو في موضع اللغة اسم لما لا دوام له ولا ثبات يقال: عرض لفلان منهم[٢] وفلان في عرض شغل أو مرض، ولهذا سمي السحاب عارضا على ما قال تعالى خبرا عن قوم عاد: ﴿هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾[٣].

وهو في عرف المتكلمين اسم للصفات الثابتة للمحدثات زائدة على ذواتها كالألوان والأكوان والطعوم والروائح وأشباه ذلك، فاختلفت عبارات المتكلمين في تحديده، فقال بعضهم: العرض ما يستحيل بقاؤه. وقيل: ما يوجد[٤] بالجوهر[٥]. وقيل: ما لا يبقى زمانين. وقيل: هو ما يستحيل وجوده إلا بين عدمين. وذكر الأشعري في بعض كتبه: أنه ما يعترض على غيره ويبطل من غير بطلان

---

(١) ز سقط.
(٢) ز ــ منه.
(٣) سورة ٤٦ الأحقاف الآية ٢٤.
(٤) لوحة ٣٠ و د.
(٥) ز وقيل بالجوهر ــ زائدة.

محله[١]. وهو حد صحيح غير أنه ناقض أصله حيث جعله مركبا مــن وضــعين، وقيل: ما لا يستغني في وجوده عن محل، غير أنه إن أراد بالوجود الحدوث فهــو صحيح، وإن أراد به مطلق الوجود فهو منتقض بصفات الله تعالى فلا يــستقيم إلا على أصول المعتزلة، لإنكارهم صفات[٢] الله تعالى، والله الموفق.

[الجزء لا يتجزأ إلى ما لا نهاية]:

ثم في هذه الأقسام التي بيناها اختلاف بين المتكلمين فأنكر هشام بن الحكم[٣]، والنظام[٤] وكثير من الأوائل والحُسَّاب، وجود ما سميناه جوهرا وهو الجزء الذي لا يتجزأ، وزعموا أن[٥] الجزء وإن قل فهو يتجزأ إلى ما لا[٦] نهاية له وهذا يؤدي إلى أن الخرْدلة، لا تكون أصغر من الجبل، ولا يكون الجبل أكبر منها إذ ما لا نهاية لأجزائه لا يكون أكبر مما لا نهاية لأجزائه، إذ الكبر في الأجسام يراد به كثرة الأجزاء وزيادة أجزاء أحدهما على الأخر، وما لا نهاية له لا يكون أزيد مما لا نهاية له. والقول بأن الجبل ليس بأعظم من الخردلة إنكار المشاهدة. فإن قالوا إن معلومات الله تعالى أكثر من مقدوراته[٧] لما أن ذاته معلوم له وليس مقدور له، وإن كان لا نهاية لمعلوماته لمقدوراته فيثبت بهذا جواز كون ما لا نهاية له أكثر مما لا نهاية له. قلنا: هذا محال لما بينا، والمحال لا يصحح بالنظر[٨] ثم قيل له: ما[٩] وجد من معلومات الله تعالى ومقدوراته محصورة[١٠] ومعلوماته أكثر، فأما ما لم يوجد

---

(١) لم نعثر فيما وقع تحت أيدينا. من كتب الأشعري على هذا التعريف.
(٢) لوحة ٢٠ ظ ز.
(٣) سبق التعريف به.
(٤) سبق التعريف به.
(٥) لوحة ١١ و ب.
(٦) ز سقط.
(٧) ز مقدراته.
(٨) ز بالنظائر.
(٩) لوحة ٣٠ ظ د.
(١٠) د محدودة ــ وهي الأحسن.

من معلوماته ومقدوراته فلا[١] نهاية لهما، ولا يقال فيهما إن إحداهما أكثر من الأخرى، فما أثبتنا فيه التزايد[٢] والكثرة فهو محصور متناهي، وما لا تناهي له لم يثبت فيه الكثرة فيطلب فيه[٣] المعارضة ويقال لهم: من الذي خلق الاجتماع في أجزاء هذا[٤] الجسم المعين؟ فلابد من أن يقولوا: الله تعالى، فيقال لهم: وهل يقدر على دفع الاجتماع وتخليق الافتراق بعد الاجتماع، فإن قالوا: لا، فقد عجزوا الله تعالى عن إعدام ما خلقه من الأعراض وتخليق ضده بدله، وإن قالوا: نعم، قلنا: إذا ارتفع الاجتماع عن الأجزاء (لما يبق جزء)[٥] قابلا للتجزؤ إذ القابل للتجزؤ ما كان مجتمعا في نفسه، وما ليس بمجتمع فليس بقابل للتجزي، فإذا بقى كل جزء غير قابل للتجزي، فكانت أجزاء لا تتجزأ وهي المعنية بقولنا: جواهر، وهذه مسألة عظيمة فيها حجج كثيرة وشبه جمَّة صنف المتكلمون فيها تصانيف كثيرة من الجانبين، ولا حاجة بنا إلى إيراد ذلك على أن كتابنا هذا لا يتسع للكلام في مثل تلك المسائل[٦]، فأعرضنا عن ذلك إيثارا للتخفيف، والله الموفق.

---

(١) لوحة ١٤ ظ ط ــ ولا.
(٢) ز المزايد.
(٣) ز سقط.
(٤) ز سقط.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) راجع في إبطال الجزء الذي يتجزأ إلى ما لا نهاية الشامل في أصول الدين للجويني ص ١٤٣ ــ ١٤٨ ط منشأة المعارف بإسكندرية سنة ١٩٦٩ م تحقيق على سامي النشار، وشرح مطالع الأنظار للأصفهاني على طوالع الأنوار للبيضاوي ص ١١٣ ــ ١١٨ والمعتزلة لزهدي حسن جار الله ص ١٢١ ــ ١٢٣ ويلاحظ أن الأخير يدافع عن قول النظام بوجود جزء يتجزأ إلى ما لا نهاية ويرد على البغدادي الذي يقول: إن قول النظام يجعل الله لا يحيط بالعالم فيقول: أعتقد أن هذا الاعتراض في غير محله لسببين: الأول: أن الله هو اللا نهاية وإذا كان كذلك أمكنه أن يدرك ما لا نهاية له وصح أن يوجد فيه كل ما لا نهاية له. والثاني: أن النظام لم يقل أن كل جزء يمكن أن ينقسم بالفعل إلى ما لا نهاية بل قال حسبما يروي الخياط: أن ما من جزء إلا ويمكن أن يقسمه الوهم إلى قسمين وهذا قول معقول وممكن تصوره كما يمكن تصور تضعيف العدد إلى ما لا نهاية وإن كنا لا نستطيع أن نفعل ذلك في الحقيقة. المحقق: لا يخفى وهاء هذا الكلام وما قاله النسفي والجويني وغيرهما لا يحتاج لتعليق بل يبطل قول النظام وقول من يدافع عنه.

وكذا ضرار بن عمرو[١] البصري رئيس الضرارية[٢]، والحسين بن محمد النجاري[٣] البصري رئيس النجارية أنكرا وجود ما وراء الأعراض في العالم، فإنهما زعما أن العالم أجسام وأعراض وأن الأجسام أعراض مجتمعة اجتمعت[٤] فاحتملت أعراضًا سواها. ثم الجسم عندهم يتركب من الأعراض التي لا يخلو الجسم منها أو من أضدادها كاللون والطعم والرائحة والحياة أو الموت، والطبائع الأربع[٥] فأما ما يخلو الجسم منها في الجملة كالعلم والقدرة والكلام وغير ذلك فليس من أبعاض الجسم، ثم عندهم أن الجسم الذي يقبل التجزؤ كل جزء منه جسم وإذا بلغ التجزؤ نهاية لا يحتمل التجزؤ بعد هذا لا بالفعل ولا بالوهم فذلك عندهم جسم، وهو الذي بينا أنه هو الجوهر عند عامة المتكلمين القائلين بعدم تجزؤ الجزء وإنما سموه جسما لأنه وإن لم يكن متركبا في نفسه من الأجزاء القائمة بذاتها فهو متركب من الأعراض التي مر ذكرها، فإذاً هؤلاء ساعدوا القائلين بعدم تجزؤ الجزء غير أنهم قالوا: إنه مركب[٦] من الأعراض، وأحالوا وجود أبعاض الجسم متفرقة وسموا ما لا يتجزأ من الأجزاء جسما لتركبه من أعراض شتى، وبالوقوف على استحالة تركب الأعراض وقبولها أعراضا أخرى واستحالة بقائها في أنفسها يعرف بطلان هذا المذهب.

---

(١) ضرار بن عمرو تنسب إليه فرقة الضرارية وقد ظهر في أيام واصل بن عطاء قال بأن الاستطاعة قبل الفعل ومعه وأن الجسم أعراض مجتمعة وأن الله يرى بحاسة سادسة. راجع: الانتصار للخياط ص ٩٨ والتبصير في الدين للأسفراييني ص ٦٢.
(٢) لوحة ٢١ و ز.
(٣) أبو عبد الله من متكلمي المجبرة له مع النظام مجالس ومناظرات مات حوالي سنة ٢٣٠ هـ بسبب إقحام النظام له ومن أقواله أنه ينفي الرؤية ويقول بحدوث كلام الله وأن الجسم أعراض مجتمعه، من كتبه البدل ـ المخلوق، إثبات الرسل. راجع التبصير في الدين للأسفراييني ص ٦١، والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٩٥.
(٤) لوحة ٣١ و د.
(٥) وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.
(٦) ز يتركب.

والشيخ الإمام أبو منصور - رحمه الله - وإن ركن إلى هذا القول قليل ركون لما يزعم أرباب هذا القول إذ[١] إثبات شيء قائم بالذات في الشاهد ليس بمتركب من هذه الأعراض التي بيناها، خروج عن الحس، إذ لا إدراك لشيء بالحواس سوى هذه الأعراض التي بيناها فقضى لهذا الرأي بضرب رجحان إلا أنه مع هذا لم يرض[٢] به لنفسه مذهبا فإنه نص في كتابه **المقالات** وقال في الكلام في هذه الأقاويل: هو أمر الكف عنه أسلم لَمَّا لم[٣] يعرف فيه فرضا في الجهل به بصنيعه، وهذا لأن المشهور من مذاهب أصحابنا أنهم لا[٤] يشتغلون بالبحث عن حقائق الأشياء التي لا حاجة بهم إلى معرفتها في تصحيح أصول الدين، وهذا من هذا القبيل إذ الحاجة في الباب إلى إثبات الأعراض واستحالة انفكاك ما قام بالذات من أجزاء العالم عنها، والاستدلال بذلك على حدوث الكل[٥]، فأما معرفة كون ما قام بالذات من ذلك شيئا وراء هذه الأعراض أو راجعا إلى[٦] هذه الأعراض التي لا ينفك عنها الجسم فلا حاجة ابنا إلى معرفته[٧]، والله ولي التوفيق.

هذا هو الكلام في الجوهر[٨] والأجسام.

[أقسام الأعراض]:

فأما[٩] في الأعراض **فنقول:** إن الأعراض ثابتة عند أكثر العقلاء، وهي الألوان والأكوان[١٠] والطعوم والروائح، والعلوم والقُدَر والإرادات والاعتقادات

---

(١) ز من.
(٢) لوحة ٣١ ظ د.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ١٥ و ط.
(٥) لوحة ٢١ ظ ز.
(٦) لوحة ١١ ظ ط.
(٧) راجع في هذا الشامل في أصول الدين للجويني ص ١٤٨ وما بعدها، وقد أبطل الجويني القول بأن الجوهر أعراض مجتمعة مثل بقية أهل السنة.
(٨) ز الجواهر.
(٩) ز أما.
(١٠) ز وأكوان.

والشكوك[١]، والرطوبات واليبوسات وغيرها، وهي عند التحصيل قريبة من ثلاثين نوعا في أكثرها نزاع بين مثبتيها، ونفاتها أصلا طوائف[٢] الدهرية[٣] والثنوية[٤] وأبي بكر الأصم[٥] من جملة المعتزلة، ويجب صرف العناية إلى إقامة الدليل على ثبوتها معاني غير الجواهر، إذ بثبوتها يتوصل إلى إثبات حدوث العالم.

[الدليل على ثبوت الأعراض]:

فنقول: الدليل على ثبوتها أنا نرى جسما أسود ثم رأيناه أبيض، وغير ذلك الجسم باق. فنقول: إما أن كان أسود لذاته، وإما أن كان أسود لمعنى غير الذات، فإن[٦] كان أسود لذاته لن يتصور أن لا يبقى أسود وذاته الذي هو علة اتصافه

---

(١) قسم الحكماء الأعراض إلى تسعة أقسام وهي الكم مثل الغصن طويل والكيف مثل الغراب أسود، والإضافة مثل جاء محمد بن عمك، والأين مثل الكتاب في الحقيبة، والمتى مثل حضر على اليوم، والوضع مثل حسن جالس، والملك مثل تقمَّص الغلام والفعل مثل كسر بكر العصا، والانفعال مثل فانكسرت.
أما المتكلمون فقد منعوا انحصار الأعراض في عدد ولكنهم قسموا العرض إجمالا إلى قسمين: قسم يختص بالحي مثل الحياة وما يتبعها من إدراكات، وقسم لا يختص بالحي كالألوان والأكوان.
راجع: ب و توضيحات في العقائد ص١٥ وهي مجموعة محاضرات للدكتور محمد شمس الدين إبراهيم ط سنة ١٩٧١م.
أ – والمواقف للإيجي ص ٩٧ ــ ٩٨.

(٢) ز طويف.

(٣) ينكرون الخالق والبعث والإعادة ويقولون بالطبع المحيي والدهر المغني ومنهم من أقر بالخالق وإبداعه إلا أنهم أنكروا البعث والإعادة.
راجع: الملل والنحل للشهرستاني جـ ٢ ص ٢٣٥ والفصل لابن حزم جـ ١ ص٩.

(٤) هم أصحاب الاثنين الأزليين يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان بخلاف المجوس فإنهم قالوا بحدوث الظلام.
راجع الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٢٤٤.

(٥) عبد الرحمن بن كيسان الأصم من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم، ومن أهم آرائه أنه كان ينفي الأعراض. راجع: طبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٦٨.

(٦) لوحة ٣٢ و د.

بكونه أسود قائم، ولا جائز أيضا أن يصير أبيض وذاته الذي هو علة كونه أسود موجود، وكذا إذا صار أبيض لذاته[١] وإما أن صار أبيض لمعنى غير ذاته، ولا جائز أن صار أبيض لذاته[٢] لما أن هذا الذات كان[٣]، موجودا، ولم يكن متصفا بكونه أبيض، وحيث صار أبيض مع بقاء الذات الذي[٤] كان أسود دل أنه ما صار أبيض لذاته ولا كان قبل هذا أسود[٥] لذاته بل كان أسود لمعنى انعدم[٦] والذات باقٍ، وصار أبيض لمعنى حدث والذات غير حادث في هذه الحالة، فكان هذا دليلا على ثبوت الأعراض. ولا يقال إنه كان أسود لا لذاته ولا لمعنى، لأن هذا نفي، والنفي لا يوجب الاختصاص بأحد الوصفين فيقتضي هذا أن لا يكون كونه أسود حال كونه أسود أولى من كونه أبيض وهذا محال. ولا يقال بأنه يكون أسود لعينه ولمعنى، لأنك إذا قلت: لعينه يوجب أن لا يكون لمعنى، وإذا قلت لمعنى يوجب أن لا يكون لعينه، إذ الحكم العقلي لا يثبت إلا بعلة واحدة فيصير في التقدير كأنك قلت: كان أسود[٧] لا لعينه ولا لمعنى، وقد بينا فساده، مع أن هذا اعتراف منك بثبوت معنى إلى هذا ندعوك. ولا يقال كان أسود لجعل[٨] جاعل لأن جعل الجاعل لا يخلو إما أن يكون لأجل جعله ذاته مقتضيا لكونه أسود، أو لأجل جعله معنى مقتضيا لذلك، فآل[٩] الأمر إلى ما قلنا من كونه أسود لذاته أو لمعنى ولا يقال كان أسود لكونه على حال لأن تلك الحال إما أن تكون عائدة إلى الذات أو إلى ما ليس بعين

---

(١) ز سقط.
(٢) ز بذاته.
(٣) ز كل.
(٤) ب سقط وأثبتناها من النسخ الأخرى.
(٥) ز السواد.
(٦) ز انعدام.
(٧) لوحة ٢٢ و ز.
(٨) ز بجعل.
(٩) لوحة ٣٢ ظ د.

الذات ولا واسطة بينهما، فآل الأمر إلى ما بينا فإن قالوا: السواد إذا وجد في محل هل كان من الجائز بأن وجد في محل آخر على البدل؟ فإن قلتم: لا فقد تركتم أصلكم، لأن من قولكم جواز ذلك، وإن قلتم: كان ذلك جائزا قلنا: اختصاصه بهذا المحل على جواز اختصاصه بمحل آخر كان لذاته أم لمعنى؟ فإن[١] قتلم: لذاته فقد ناقضتم، لأنكم قلتم بجواز وجود عين هذا الذات في غير هذا المحل. وإن قلتم لمعنى، فقد أثبتم للسواد معنى قائما به ووقعتم في المحال، لأن قيام العرض بالعرض غير جائز عند القائلين بثبوت الأعراض[٢]. وإن قلتم: اختص بهذا المحل مع جواز أن لا يكون مختصا به لا لذاته ولا لمعنى، فقد هدمتم دليلكم، وأبطلتم حجتكم. **أجبنا عن ذلك**: بأن كثيرا من المتكلمين قالوا: إن السواد اختص بهذا المحل لعينه فلا يتصور وجوده. إلا مختصا بهذا المحل حتى قال هؤلاء: إن الله تعالى لو[٣] أعاد هذا السواد بعد العدم لأعاده في عين هذا المحل لا في غيره، لاقتضاء عين السواد ذلك، فسقط هذا السؤال على هذا الأصل، وظهر الفرق لأن الأسود وجد بعد ذلك أبيض على ما قررنا وهذا يخالفه، ومن المتكلمين من قال: إن السواد يقتضي لذاته محلا ما، وكذا كل عرض، فأما العرض لا يقتضي أن محله زيد أم عمرو لأنه[٤] إضافة وهي لا تعلل إنما الحكم هو الذي يعلل، ألا ترى أنا إذا قلنا: الأسود أسود بسواد[٥] لزم أن لا يوجد أسود إلا سواد، ولا يجوز أن يقال: هو

---

(١) لوحة ١٥ ظ ط.
(٢) يقول الجويني: إن الإسلاميين بأجمعهم أثبتوا الأعراض ولم يخالف في ذلك إلا ابن كيسان الأصم فزعم أن العالم كله جواهر، وذهبت طوائف من الدهرية ونفاة الصانع إلى نفي الأعراض.
راجع الشامل لإمام الحرمين الجويني ص ١٦٨.
(٣) ب د سقط وأثبتناها من باقي النسخ.
(٤) لوحة ٣٣ و د.
(٥) ز لسواده.

أسود[١] بهذا السواد[٢] فإنه يوجب أن لا يصير أسود بسواد آخر وهذا محال. فظهر بهذا أن مطلق الحكم يعلل لا الإضافة، وإذا كان كذلك كان[٣] الحكم المطلق[٤] للسواد أنه يقتضي محلا مطلقا وذلك من موجبات ذات السواد، فلا يوجد السواد إلا وجد اقتضاؤه ذلك من غير اعتبار المحل المخصوص، لأن ذلك من باب الإضافة وعرض ما لا يقتضيه على ما[٥] قررنا وفيما نحن فيه أبطلنا أن يكون كونه أسود من مقتضيات ذاته فلابد من أن يكون من مقتضيات المعنى، والله الموفق.

وعلى هذا أسئلة من تأمل عرف جوابها، فأعرضنا عن ذكرها مخافة الإطالة، وهذا الإلزام ثابت في جميع الأعراض التي تتعاقب هي وأضدادها على محل واحد. ويقال للأصم: أليس أن من آمن كان مطيعا وينال الثواب، ومن كفر كان عاصيا ويستحق العقاب، وكذا عن كل طاعة ومعصية؟ أفيتعلق كل ذلك بوجود ذاته أم بوجود معنى وراء ذاته؟ فإن قال: بذاته، بَانَ بهته وظهرت مكابرته، وإن قال بمعنى وراء ذاته فقد ترك مذهبه، وانقاد للحق، ويقال له: المأمور بالإيمان وغيره من الطاعات، أمأمور به بتحصيل نفسه أم بتحصيل معنى غير نفسه؟ فإن قال بالأول[٦] ظهر عناده، وإن قال[٧] بالثاني فقد ترك مذهبهم، وكذا شتم غيره بسخطه ومدحه يرضيه، والرضا والسخط لا يتعلقان بذات المادح والشاتم ولا رضاه وسخطه يرجعان إلى ذاته، وعرف بهذا أن إنكار الأعراض من قبيل جحد الضروريات وإنكار المشاهدات، وكذا يقال[٨]: ما حد المفتري؟ فلابد من أن يقول:

---

(١) ز أسد.
(٢) ز اسود.
(٣) لوحة ١٢ و ب.
(٤) لوحة ٢٢ ظ ز.
(٥) د سقط، ز بلا.
(٦) ز سقط.
(٧) لوحة ٣٣ ظ د.
(٨) زله ـ زائدة.

ثمانون، وفي حد الزنا لابد من أن يقول: مائة، ولابد من[1] أن يعترف أن المائة أزيد من الثمانين بعشرين وليس الضارب بمتعدد ولا المضروب، ولا السوط الذي هو آلة الضرب، ولو لم يكن للضرب الذي هو عرض وجود لكان لا شيء أكثر من لا شيء بعشرين، وهذا محال لا يخفى بطلانه على المجانين فضلا عن العقلاء، وكذا هذا في أعداد ركعات الصلوات[2]، والله الموفق.

وإذا[3] عرف أن العالم بأسره ما ذكرنا من الأعراض والأعيان مركبة وغير مركبة لا يوجد للعالم[4] قسم إلا وهو داخل تحت ما ذكر سفليًّا كان أو علويا جمادا كان أو ناميا نباتا كان أو حيوانا عجما[5] كان أو ناطقا[6] إذ لا واسطة بين ما يقوم بنفسه (وبين ما لا يقوم بنفسه)[7].

[حد القديم والمحدث]:

وبعد[8] ذلك يحتاج إلى معرفة حد القديم وحد[9] المحدث فنقول: القديم ما لا أول لوجوده وهذا تحديد الأشعري، وهو المختار عند المعتزلة أيضا، لما أنه تعالى موصوف به، وعندهم لا يوصف هو بما هو معنى وراء الذات. وقال عبد الله بن سعيد القطان[10]: القديم من له قدم، وينشأ عن اختلاف التحديد[11] بين عبد الله بن سعيد

---

(١) ز سقط.
(٢) راجع في موضوع العرض: الشامل للجويني ص ١٦٧ ــ ١٩٣ وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٩٢ ــ ١١٤ والمواقف للإيجي ص ٩٦ ــ ١٠٤.
(٣) لوحة ١٦ و ط.
(٤) ز للعلم.
(٥) لوحة ٢٣ و ز.
(٦) ز أو.
(٧) د ما بين القوسين سقط.
(٨) ز فبعد.
(٩) ز وحدث.
(١٠) سبق التعريف به.
(١١) لوحة ٣٤ و د.

وبين الأشعري خلاف في أن صفات الله تعالى هل توصف بأنها قديمة؟ فالأشعري يصفها بذلك لما أنه لا أول لوجودها، وعبد الله بن سعيد مع قدماء أصحابنا يمتنعون عن ذلك، لاستحالة قيام القدم وهو صفة بما وراءها من الصفات، إذ الصفة لا تقوم بها صفة، وإن كانوا قالوا: لا ابتداء لوجودها، فكأن هذا اختلاف في العبارة. وأما المحدث فهو ما لوجوده ابتداء ويقال: ما لوجوده أول، وقيل: هو المبتدأ في الوجود، وقيل: هو ما تأخر بوجوده عن الأزلي. وهذه العبارات كلها تنبئ[١] عن معنى واحد ثم قد يطلق اسم القديم على ما لوجوده ابتداء، فيقال: هذا بناء قديم وشيخ قديم، يراد به التقدم[٢] في الوجود على غيره بشرط المبالغة، وهذا النوع ليس بمراد في التكلم في العالم أنه قديم أم محدث، والله الموفق.

[العالم حادث الطينة والصنعة خلافا لأقوام]:

وإذا عرف انحصار جميع أجزاء العالم على ما بينا من الأقسام، وعرف القديم والمحدث **فنقول**: افترق الناس في أمر العالم على أقسام ثلاثة **قال بعضهم وهم أهل الحق**: إنه بجميع أقسامه وأجزائه محدث كائن بعد أن لم يكن، فكان حديث الطينة والصنعة. وقال بعض الناس: هو قديم الطينة والصنعة لا ابتداء لشيء منه البتة[٣] عرضا كان أو جوهرا بل هو بجميع أقسامه لم يزل ولا يزال، وهؤلاء يسمون لم يزليَّة. وقال بعضهم: العالم قديم الطينة.. حديث[٤] الصنعة ثم افترق[٥] القائلون بقدم الطينة والصنعة جيمعا. فقالت طائفة منهم: هو قديم لم يزل على ما نشاهده، ولا يزال أبدا كذلك ولا[٦] محدث له ولا مكون لاستغناء القديم عما يتعلق

---

(١) ز سقط.
(٢) ز التقديم.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ٣٤ ظ د.
(٥) ز سقط.
(٦) لوحة ١٢ ب ظ.

وجوده به، إذ هو المستغني بوجوده عن غيره، وشبهتهم أنهم قالوا: لو[١] كان العالم محدثا لصار موجودا بإيجاد غيره إياه، ولو كان كذلك لكان الإيجاد إما ذات الموجد[٢] القديم، وإما ذات الموجد المحدث، وإما معنى هو[٣] غيرهما، ولا جائز أن يكون ذات الموجد القديم لأنه يقتضي وجوده في الأزل لوجود ما هو إيجاده، ووجود الحادث في الأزل محال. وكذا تعلق وجود ما هو موجود في الأزل بالإيجاد محال، وإن كان الإيجاد ذات[٤] الموجد والإيجاد هو الموجد والإحداث هو المحدث فإذاً لا تعلق لوجود العالم بغيره فكان قديما. وإن كان الإيجاد معنى وراء الموجد والعالم فهو إما أن يكون قائما بنفسه، (وإما إن يكون قائما بغيره ومحال قيامه بنفسه لكونه صفة في نفسه وقيامه بغيره متنوع إلى[٥] قيامه بالموجد أو الموجد)[٦] وقيامه بالموجد الحادث محال لما فيه من إخراج القديم من أن يكون موجدا إياه، قيامه بالموجد متنوع إلى كون الإيجاد قديما وكونه حديثا، فإن كان حديثا فالقديم ليس بمحل الحوادث، وإن كان قديما فقدمه يقتضي قدم الموجد الحادث، والقديم يستحيل تعلق وجوده بغيره، وإذا كان كونه محدثا[٧] ينقسم إلى هذه الأقسام وهي باطلة دل أن القول بحدوث العالم أو حدوث شيء من أجزائه باطل. وكذا لو جاز عدم العالم إما أن كان إعدام القديم إياه معنى غيره من أجل وجوده ينعدم، وإما أن كان إعدام العالم هو هو، فإن كان غيره، (فإن كان)[٨] الإعدام قديما فيقتضي انعدامه من الأصل ولا يتصور وجوده، وحين رأيناه موجودا كان الحس والبيان مبطلا كون الإعدام قديما، وإن كان الإعدام حديثا إما أن كان هو عين العالم، وإما أن كان غيره فإذا فسد أن يعدم جميع العالم حتى لا يبقى حادث إذ هذا الذي به عدم العالم حادث

---

(١) لوحة ٢٣ ظ ز.
(٢) ز الموجود.
(٣) ز سقط.
(٤) ز ذاته.
(٥) لوحة ١٦ ظ ط.
(٦) ز مابين القوسين سقط.
(٧) لوحة ٣٥ و د.
(٨) ز ما بين الحاصرتين سقط.

وكل حادث فهو من أجزاء العالم، ولو أراد إعدام هذا لابد من حادث آخر هكذا إلى ما لا نهاية، فإن كان إعدام العالم هو عين العالم فالعالم إذًا معدوم لوجود إعدامه، موجود لحصوله وثبوته في الحس، فهو إذًا معدوم موجود إعدامه، موجود لحصوله وثبوته في الحس، فهو إذًا معدوم موجود، ويكون معنى قولنا: وجد العالم أي عدم وكذا إيجاد العالم إذا كان هو العالم عند أكثركم على ما ذهبت إليه النجارية[١] والأشعري وأكثر المعتزلة، فإن[٢] إيجاد العالم هو هو وإعدامه هو هو، فإذا إيجاده إعدامه وإعدامه إيجاده، فمتى أوجده الموجد فقد[٣] أعدمه ومتى أعدمه فقد أوجده، فكان موجودا عند إعدامه، معدوما عند إيجاده، وهذا خلف من القول، بل هو دخول في السوفسطائية[٤]، ولهذا جعل الجاحظ[٥] القول بعدم الأجسام مستحيلا، وأخرج إعدامها[٦] عن مقدور الله تعالى، وإذا كان كذلك فقد ثبت قدم العالم بجميع أجزائه وتحقق استحالة عدمه بجميع أجزائه أيضا. هذا هو شبهة[٧] هذه الطائفة على الخصوص.

وقالت طائفة أخرى منهم: بل العالم مصنوع وله صانع لقيام دلالة كونه بغيره لا بنفسه غير أنه قديم لقدم صانعه لأن صانعه علة لكونه، والمعلول لا يفارق العلة ولا يتأخر عنه، وبعضهم قالوا: سبب وجود العالم وجود البارئ، ووجوده

---

(١) هم أصحاب الحسين بن محمد النجار وينقسمون إلى برغوثية وزعفرانية ومستدركة ـ وافقوا المعتزلة في نفي الصفات، وزعموا أن الأجسام أعراض مجتمعة وأن كلام الله تعالى عرض إذا قرئ وجسم إذا كتب.
راجع: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٩٥، والملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٨٨.
(٢) لوحة ٢٤ و ز.
(٣) ز سقط.
(٤) سبق التعريف.
(٥) عمرو بن بحر بن محبوب البصري توفى سنة ٢٥٥ هـ وهو كاتب العربية الفحل طالع كثيرا من كتب الفلاسفة من أهم أقواله أن الجوهر يستحيل أن ينعدم أو يفنى وأنه لا عصمة للأنبياء وأن العباد لا فعل لهم سوى الإرادة. من كتبه الحيوان والبيان والتبيين. راجع: فضل الاعتزال للبلخي ص ٧٣ وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٧٥ والمعتزلة لجار الله ص ١٤٥.
(٦) لوحة ٣٥ ظ د.
(٧) ز شبه.

أزلي لاستحالة البخل عليه في الأزل فيقتضي قدم جوده قدم ما يتعلق وجوده بجوده، وهؤلاء يقولون في تسبيحهم لله تعالى: يا من جوده سبب وجود كل موجود. وبعضهم يقولون: كان الباري جل وعلا في الأزل عالما بالعالم موجودا لأنه علمه قديم لاستحالة الجهل عليه، وقدم علمه يقتضي قدم معلومه. ومنهم من قال: القديم كان لم يزل حكيما، فاقتضى ذلك وجود حكمته وهو العالم[١] في الأزل. وقال بعضهم: إن الله تعالى كان في الأزل قادرا على الفعل، ولا مانع له عن الفعل فلا معنى لتأخر فعله. هذا هو مقالة القائلين بكون العالم بجميع أجزائه قديما. وقالت جماعة منهم: العالم حادث لكنه من أصل[٢] قديم له[٣]، واختلف هؤلاء في الأصل القديم، منهم من قال: هو الهيولى، ويصفون الهيولى بما يصف أهل التوحيد الله تعالى، أنه موجود ليس له[٤] كمية ولا كيفية[٥] ولم يقترن به شيء من سمات الحدوث والنقص[٦] ثم يقولون: حلت به الصنعة واعترضت فيه الأعراض[٧] فحدث منه العالم ثم من أصحاب الهيولى[٨] من يزعم أن حدوث الأعراض لم يكن بصانع إذ لا صانع ولا قديم غير الهيولى ومنهم من زعم أن صانع العالم هو الذي أحدث منه العالم بإحداث الصنعة والأعراض فيه. ومنهم من زعم أن[٩] صانع العالم هو الطبائع الأربع البسيطة أعنى الحرارة والبرودة والرطوبة اليبوسة فتركب العالم من هذه الأربعة القديمة، وينسب بعض الناس هذا القول إلى جالنيوس، وأنكر كثير من

---

(١) ز القائم.
(٢) لوحة ١٧ و ط.
(٣) هم أصحاب الهيولى ــ راجع التبصير في الدين ص ٨٩.
(٤) ز سقط.
(٥) ز كميا ولا كيفيا.
(٦) د النقض، ز سقط.
(٧) لوحة ٣٦ وجه د ــ أعراض.
(٨) لوحة ١٣ و ب.
(٩) لوحة ٢٤ ظ ز.

الناس نسبة هذا القول إليه وقالوا: إنه كان يقول بحدوث العالم وثبوت الصانع القديم، والمذهب المشهور عن جالينوس التوقف في القول بحدوث العالم وقدمه، وثبوت الصانع وعدمه، وفي ثبوت المعاد ونفيه. ومنهم من زعم أن أصل العالم الطبائع المركبة، وهي النار والماء والأرض والهواء[١] ويسمونها العناصر، وقد يسمونها[٢] الإسطقسات. وشبهة هؤلاء كلهم أن وجود الشيء لا من شيء محال وكل صانع يصنع في محل إلا أن يوجد المحل أصلا.

هذه عمدة أقاويل هؤلاء[٣]، ولهم أقاويل مختلفة جارية مجرى الفروع لهذه فأعرضنا عن ذكرها لخروجها عما هو شرط كتابنا هذا، ونبين فساد[٤] هذه الأقاويل بعد (إقامة الدليل[٥]) على كون العالم بجميع أقسامه[٦] محدثا إن شاء الله تعالى.

٢ ـ [إثبات حدوث العالم بجميع أجزائه]:

وبعد وقوفنا على جميع أجزاء العالم، وعلى أقاويل القائلين بقدم العالم أو قدم شيء من أجزائه؛ يجب أن نصرف العناية إلى إثبات حدوث العالم بجميع[٧] أجزائه فنقول: إنا أثبتنا بالدليل أن[٨] من أجزاء العالم ما هو عرض ومنه ما هو عين، ليس[٩] وراء هذين القسمين شيء آخر من أجزاء العالم، فيجب أن نبحث عن كل

---

(١) هم جماعة من الفلاسفة يسمون بأصحاب الطبائع.
راجع: التبصير في الدين للأسفرائيني ص ٨٩.
(٢) د سقط.
(٣) راجع أصول الدين للبغدادي ص ٥٩ ـ ٦٠.
(٤) ز سقط.
(٥) ز إقامتنا الدلالة.
(٦) ز أجزائه.
(٧) لوحة ٣٦ ظ د.
(٨) ز سقط.
(٩) ز سقط.

واحد من القسمين أقديم هو أم حادث. فبدأنا بالأعراض فتأملنا فيها فرأيناها محدثة، وذلك لأنا رأينا ساكنا تحرك بعد سكونه وقد أقمنا[١] الدلالة على كون الحركة والسكون عرضين، فكان السكون قائما بالجسم حين كان ساكنا وقد حدثت فيه الحركة، بعدما صار متحركا، والحركة لم تكن موجودة حال كون الجسم ساكنا فحدثت الآن، فعلمنا حدوثها بالحس[٢] والمشاهدة، والسكون كان موجودا وقد انعدم، حيث حدثت الحركة، فعلم أنه كان محدثا حيث قبل العدم لأن القديم مما يستحيل عليه العدم، وهذا لأن القديم ينبغي أن يكون واجب الوجود لأنه لو لم يكن واجب الوجود لكان جائز الوجود أو ممتنع الوجود[٣] إذ لا قسمة لما يخطر بالبال ثبوته وراء هذه الأقسام، أعني أنه[٤] إما أن يكون واجب الوجود، وإما أن يكون جائز الوجود وإما أن يكون ممتنع الوجود، وبطل كون القديم ممتنع الوجود[٥] لأن وجوده قد تحقق، ومحال تحقق[٦] وجود ما هو ممتنع الوجود لما فيه من اجتماع الجواز والامتناع، وليس بجائز أيضا أن يقال إنه جائز الوجود، لأنه لو كان جائزا الوجود لكان جائزا العدم، لاستحالة القول بكون ما يمتنع عدمه جائز الوجود بل هو واجب الوجود ضروري، فلو كان جائزا الوجود لكان جائز العدم، وإذا كان الوجود والعدم[٧] كل واحد منهما في حيز الجواز لم يختص أحدهما بالتحقق إلا بتخصيص مخصص، وما كان وجوده بتخصيص[٨] مخصص كان محدثا، إذ المحدث هو الذي يتعلق وجوده بإيجاد غيره، فأما القديم فمستغن في وجوده عن غيره وإذا ثبت أنه

---

(١) ز أنها.
(٢) ز بالحدث.
(٣) لوحة ٢٥ و ز.
(٤) ز عنه.
(٥) ز سقط.
(٦) لوحة ١٧ ظ ط.
(٧) لوحة ٣٧ و د.
(٨) ز سقط.

ليس بجائز الوجود، وعلم أيضا أنه ليس بجائز العدم علم أنه واجب الوجود، وإذا كان واجب[١] الوجود كان ممتنع العدم، وإذا قبل السكون العدم دل أنه كان ممتنع العدم، وإذا ثبت هذا ثبت أنه كان جائز الوجود لا واجب الوجود، وإذا ثبت أنه كان جائز الوجود دل أن وجوده تعلق بغيره وإذا تعلق وجوده بغيره دل على أنه ليس بقديم وإذا عرف هذا علم كون السكون محدثا بهذا الاستدلال وعلم حدوث الحركة بالحس والمشاهدة، وكذا هذا في جميع الأعراض المتعاقبة.

[واجب الوجود لذاته لا لمعنى]:

فإن قيل هذا الكلام إنما يستقيم أن لو ثبت أن القديم واجب الوجود لذاته، فلم قلتم ذلك، وما أنكرتم أنه واجب الوجود بمعنى، ثم يبطل ذلك المعنى فيخرج من أن يكون واجب الوجود، فيجوز حينئذ عليه العدم؟ قيل له لا يجوز أن يكون واجب الوجود لمعنى لأنه لو كان كذلك لكان ذلك المعنى منقسما إلى واجب الوجود وجائز الوجود، فإن كان واجب الوجود لا يخلو[٢] أما أن كان[٣] واجب الوجود لذاته وإما أن كان واجب الوجود لمعنى، ثم إن كان كذلك لمعنى، فالكلام في المعنى كذلك إلى[٤] أن يتسلسل إلى غير نهاية (وذا باطل)[٥] (وإن كان المعنى)[٦] واجب الوجود لذاته، فكان جعل الذات واجب الوجود لذاته أولى[٧] ولو كان ذلك المعنى جائز الوجود لكان جائز العدم وكان محدثا، وكان القديم قبل حدوثه أما جائز الوجود وإما واجب الوجود[٨]، ومحال أن يكون جائز[٩] الوجود فكان واجب الوجود، ويجب أن يكون

---

(١) ز وجوب.
(٢) ز لكان.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ٣٧ ظ د.
(٥) ز وإذا بطل.
(٦) ز وإذا كان ذلك المعنى.
(٧) لوحة ٢٥ ظ ز.
(٨) ز سقط.
(٩) لوحة ١٣ ظ ب.

واجب الوجود[١] لذاته لا لمعنى لما مر في المعنى الأول، والله الموفق.

ووراء هذا دلائل تدل على استحالة العدم على القديم تركنا ذكرها مخافة التطويل[٢]، فإن قيل[٣]: هذا إنما يستقيم أن لو ثبت عدم السكون وحدوث الحركة وهذا ممنوع قلنا لو لم ينعدم السكون وقد وجدت الحركة لكان الجسم ساكنا متحركا وكذلك[٤] لو كانت الحركة موجودة قبل هذا لكان الجسم ساكنا متحركا وهو محال، وكذا اجتماع السكون والحركة محال في محل واحد وكذا الجسم كان قبل هذا ساكنا وكون ما قامت به الحركة ساكنا محال وبعد ما صار متحركا لو كان السكون موجودا فيه لما صار متحركا، لأن كون ما قام به السكون متحركا محال، وإذا كان كذلك علم أن السكون قد انعدم وأن الحركة قد حدثت[٥] فإن قيل: ما أنكرتم أن السكون لم ينعدم بل انتقل إلى محل آخر، وإن الحركة لم تحدث بل انتقلت إلى هذا الجسم عن محل آخر؟ قلنا هذا محال، لأن الانتقال من محل إلى محل السكون يكون حركة وقيام الحركة بالحركة محال، وكذا قيام الحركة بالسكون محال فلا يجوز انتقال الحركة ولا[٦] انتقال السكون من محل إلى محل، على أنكم وإن ركبتم[٧] هذا

---

(١) ز سقط.

(٢) منها أنه لو لم يكن أزليا لكان محدثا محتاجا إلى محدث آخر وتسلسل ولو لم يكن باقيا دائما لكان عدمه بعد وجوده إما لذاته وهو باطل وإما لفاعل وهو أيضا محال لأن العدم نفي محض فيمتنع كونه بالفاعل، وإما بطريان ضد وإنه مستحيل لأن القديم أقوى فاندفاع الضدية أولى من انعدامه بالضد، وإما بزوال شرط وهو ممتنع لأن المحدث لا يكون شرطا للقديم وإن كان له شرط قديم نقلنا الكلام إليه ولزم التسلسل ولما بطلت الأقسام كلها أمتنع طريان العدم على الصانع.
راجع شرح المواقف المجلد الثالث ص١٢.

(٣) لوحة ١٨ و ط.

(٤) ز وذلك.

(٥) ب د حديث ــ وأثبتنا الصحيح من باقي النسخ.

(٦) لوحة ٣٨ و د.

(٧) ز تركتم.

المحل، وخرجتم عن المعقول لم ينفعكم هذا، لأنا نقول لكم إذا انتقلت الحركة من محل إلى محل آخر[١] وصارت متحركة، وكذا السكون إذا انتقل وصار متحركا كانت هذه الحركة موجودة في الحركة والسكون وقت كونهما في المكان الأول أم حدثت؟ فإن قلتم كانت موجودة، فقد ادعيتم محالا حيث جعلتم الحركة قائمة بالجسم الأول مع وجود انتقالها عنه إلى غيره والقول بجعل الشيء ثابتا في محل مع انتقاله عنه محال وإن قلتم حدثت تلك الحركة، فقد أقررتم بحدوث شيء من الأعراض فإن قيل[٢]: ما أنكرتم أن السكون كان ظاهرا (في الجسم فكمن فيه، والحركة كانت[٣] كامنة فظهرت فكان الجسم ساكنا غير متحرك لكون السكون ظاهرا)[٤] وكون الحركة كامنة، ولما انقلب الأمر صار متحركا ولم يبق ساكنا؟ قيل: إن كان الكون والظهور بالانتقال من بعض[٥] أجزاء الجسم إلى بعض الأجزاء لزمكم جميع[٦] ما ألزمناكم في السؤال الأول، وإن لم يكن بالانتقال، فإذاً محل السكون والحركة واحد فيكون فيه جمع بين[٧] الضدين، وفيه كون ما قام به السكون متحركا، وكون ما قامت به الحركة ساكنا، وهذا كله محال[٨] ممتنع ثم نقول: ما كان ظاهرا فكمن فقد انعدم فيه الظهور وحدث[٩] فيه الكون وكذا ما كان كامنا فظهر فقد انعدم فيه الكمون وحدث الظهور، وفيه ما أردنا من إثبات الأعراض ولن ينفعكم ركوب[١٠]

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ٢٦ و ز.
(٣) ز سقط.
(٤) د ما بين القوسين بالهامش وهو في الأصل.
(٥) ز بغد.
(٦) ز جميعا.
(٧) ز سقط.
(٨) ز سقط.
(٩) ز وحديث.
(١٠) ز سقط.

هذه المحالات، وكذا لزمكم قيام الكمون والظهور بالحركة[١] والسكون، وقيام العرض بالعرض محال، لأنه لو جاز قيام الثاني بالأول جاز قيام الثالث بالثاني[٢] وكذا قيام الرابع بالثالث فيتسلسل إلى غير النهاية، وكذا ما يستقل[٣] بذاته ولا يتصور قيامه بنفسه مستغنيا عن محل يحله[٤]، يستحيل حمله لغيره، ولو قلتم إن الظهور والكمون ليسا[٥] بمعنيين زائدين على ذات الحركة والسكون، ادعيتم ما هو محال لأن السكون إن كان ظاهر الذات فلا يتصور صيرورته كامنا مع قيام[٦] الذات الذي هو علة كونه ظاهرا وكذا لو كان كامنا لذاته حين صار كامنا لكان هذا الذات قبل ذلك موجودا فكان ينبغي أن يكون حينئذ[٧] كامنا، ولأن[٨] فيه جعل الشيء واحد كامنا لذاته ظاهرا لذاته وهو محال، وكذلك هذا الإلزام في جانب الحركة، وكل دليل أقمنا على إثبات الأعراض فذلك الدليل يدل على كون الكمون والظهور معنيين زائدين على الذات وفي ثبوتهما معنيين زائدين على الذات فساد كون الحركة والسكون كامنين، وفي فساد ذلك ثبوت حدوث الحركة بالحس وثبوت حدوث السكون بالاستدلال[٩]، والله الموفق. ولأن جميع أجناس الأعراض مستحيلة البقاء ودعوى قدم ما لا يتصور بقاؤه محال، ونقيم[١٠] الدلالة على استحالة بقائها[١١] إذا انتهينا إلى مسألة الاستطاعة إن شاء الله تعالى.

---

(١) لوحة ٣٨ ظ د.
(٢) ز سقط.
(٣) ز ما لا يستقل.
(٤) ز محله.
(٥) ز ليست.
(٦) ز سقط.
(٧) لوحة ١٨ ظ ط.
(٨) ز فكان.
(٩) راجع في حدوث الأعراض الشامل في أصول الدين للجويني ص ١٨٦ ــ ١٩٣.
(١٠) ز ولكن.
(١١) لوحة ٢٦ ظ ز.

٣ ـ إذا ثبت حدوث الأعراض:

[الجواهر لا تخلو عن الأعراض]:

ثم إذا ثبت حدوث الأعراض وتقرر، فتأملنا بعد ذلك في حال الأعيان فوجدناها غير متعربة من الأعراض التي ثبت حدوثها بما لا شبهة فيه من الدلائل[١]، ثم تأملنا[٢] فوجدنا تعريها عن الأعراض وخلوها عنها ممتنعا مستحيلا، وذلك لأنا رأينا الاجتماع والافتراق معنيين وراء المفترق والمجتمع، وكذا الحركة والسكون على ما بينا في فصل إثبات الأعراض ثم رأينا أن الاجتماع تماس الجوهرين حتى[٣] لا يكون بينهما مكان، والافتراق تباين الجوهرين حتى يكون لثالث بينهما مكان، وقيل الاجتماع: كون جوهر بجنب جوهر بحيث ليس[٤] بينهما حيز، والافتراق كون جوهر لا بجنب جوهر، والحركة هي الانتقال من مكان إلى مكان، والسكون هو القرار في مكان في زمانين فصاعدا ثم رأينا أن وجود جوهرين لا يخلو من أن يكون بينهما حيزا أو لا يكون، ومن أن يكون كل واحد منهما بجنب صاحبه أو يكون لا بجنب صاحبه، ولا يتصور بين[٥] هاتين الحالتين واسطة، فكان إذاً خلو الجوهرين عن الاجتماع والافتراق محالا، وكذا عن الحركة والسكون لأن المتمكن في مكان، إما أن ينتقل عنه فيكون متحركا وإما أن يستقر فيه فيكون ساكنا، ولا واسطة بينهما، فإذا كان خلو الجواهر عنهما جميعا محال، فإن قلت[٦]: أليس أن الجوهر عندكم في أول أحوال وجوده يكون خاليا عن الحركة والسكون جميعا، إذ هو عندكم في حال حدوثه ليس بمتحرك ولا ساكن، فما أنكرتم

---

(١) ز الدليل.
(٢) لوحة ٣٩ و د.
(٣) لوحة ١٤ و ب.
(٤) ز سقط.
(٥) ز سقط.
(٦) ز قيل.

أنه في الأزل يكون خاليا عنهما؟ قيل عرف ببديهة العقل معرفة لا يعارضها شك أن الجوهر في حالة البقاء لا يخلو عن الحركة والسكون لأنه إما أن يكون في الزمان الثاني في المكان الذي كان فيه الزمان الأول[1]، وإما أن يكون في غيره فإن كان في المكان الأول فهذا سكون، وإن كان في المكان الثاني فهو حركة، ولا يتصور خلوه عن ذلك فأما في (أول أحوال)[2] وجوده فتلك حالة[3] واحدة لم يتصل بها حالة أخرى ليكون[4] فيها في المكان الأول فيكون ساكنا أو في مكان آخر فيكون متحركا وفي حالة البقاء الحكم بخلافه، **يوضحه:** أن الحركة هي كونان في مكانين والسكون كونان في مكان واحد، وفي الحالة الأولى لن يتصور إلا كون واحد وهو ليس بحركة ولا بسكون، فأما في حالة البقاء فيوجد كونان، فلابد من أن يكون حركة أو سكونا، فإن سلمتم للجوهر حالة الحدوث فقد أقررتم بحدوث[5] الجواهر، فوقعت لنا الغنية عن إثباته بالدليل، وإن لم تسلموا ذلك فلن يتصور عندكم خلو الجواهر عن الحركة والسكون، على أن عندنا في أول أحوال الوجود لن يخلو الجوهر عن الكون وهو عرض أن كان خلا عن الحركة والسكون، لما أن كل واحد منهما عرضان وهما كونان، ويستحيل وجود كونين في حالة واحدة ووجود كون واحد كاف لاستحالة خلوه عن العرض، فإن قيل: لو أوجد الله تعالى أول ما أوجد جوهرا واحدا لكان خاليا عن الحركة والسكون، لانعدام المكان وكذا عن الاجتماع والافتراق لانعدام ما يكون بجنبه أو لا بجنبه، قلنا: هذا الإلزام منا على من أنكر حدوث الأجسام وادعى قدم جميع أجزاء العالم، فقلنا: إن وجود الجوهرين لا يخلو

---

(١) لوحة ٣٩ ظ د.
(٢) ز في الأول أحواله.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ٢٧ و ز.
(٥) لوحة ١٩ و ط.

من الاجتماع والافتراق، وكذا وجود المكان[١] والمتمكن زمانين لا يخلو عن الحركة أو السكون، لنلزم الدهرى استحالة خلو أجرام العالم وأجسامه عن الأعراض، فأما إذا سلم لنا حدوثها كلها فلم يبق بنا حاجة إلى إثبات ذلك بواسطة إثبات استحالة تعريها عن الأعراض، على أنا ندعي استحالة تعري الجوهرين عن الاجتماع والافتراق، والاستحالة تعري المتمكن في المكان في حالة البقاء عن الحركة والسكون ليظهر أن أعيان العالم ما نشاهد يمتنع خلوها عن الأعراض فيستحيل قدمها إذ قدم ما لا يسبق الحادث محال وذلك كما ادعينا، فأما نحن فنسلم أن الله تعالى لو خلق جوهرا واحدا لكان خاليا عن الاجتماع والافتراق والحركة والسكون فأما خلو جوهرين لو خلقهما الله تعالى عن الاجتماع والافتراق وخلو المكان والمتمكن في حالة البقاء عن الحركة والسكون فمحال، والكلام وقع في هذا، ثم نقول لهم[٢]: لو كانت هذه الأجسام خالية عن الاجتماع والافتراق ثم حدثا فيها، أي العرضين أسبق إليها الاجتماع أم الافتراق؟ فأي العرضين عينوا فقد ادعوا محالا، لأن اجتماع ما كان موجودا ولم يكن مفترقا، أو افتراق ما كان موجودا ولم يكن مجتمعا محال، وبهذا يبطل قول أصحاب الهيولى أنها من الأزل شيء واحد غير موصوف بالاجتماع والافتراق، فإنا نقول لهم: أي العرضين أسبق إلى الهيولى: الاجتماع أم الافتراق؟ فبأي الجوابين أجابوا كان محالا. والله الموفق.

والدليل عليه أن ما يخلو عن عرض من الأعراض إما أن[٣] كان خاليا عنه لذاته كالحركة تخلو عن السواد، والسواد عن[٤] الحركة، وكذا كل عرض، إذ يستحيل قبول عرض عرضا آخر يقوم به، فكان متعريا عنه لذاته، وإما أن كان

---

(١) لوحة ٤٠ و د.
(٢) لوحة ٢٧ ظ ز.
(٣) لوحة ١٤ ظ ب.
(٤) لوحة ٤٠ ظ د.

يخلو عنه لا[١] لذاته بل لقيام معنى[٢] مناف لذلك العرض في هذا المحل، كما يخلو الجسم عن السواد لقيام البياض به، وكذا على القلب وكذا عن الحركة والسكون، وكل عرضين متضادين قام أحدهما في محل، فخلو الجواهر عن الأعراض في الأزل من[٣] أي قبيل كان أكانت الجواهر خالية عن الأعراض لذاتها أم كانت متعرية خالية عنها لمعنى؟ فإن كانت خالية لذاتها فما بالها قبلت[٤] الأعراض من بعد، والذات الموجب للتعري قائم؟ ولو جاز يقبل ذات[٥] عرضا مع قيام ما يوجب تعريه عنه، لجاز أن يقبل الجسم البياض مع قيام السواد به، إذ لا فرق بينهما في أن الموجب للتعري قائم إلا أن هناك الموجب هو الذات، وهاهنا الموجب هو معنى وراء الذات وهذا محال، فكذا الأول، وإن كانت الجواهر متعرية خالية عن الأعراض لمعنى ينافي الأعراض فلا يخلو الأمر إذا حدثت فيها الأعراض من ارتفاع ذلك المعنى أو إبقائه على ما كان، ومحال حدوث الأعراض فيها مع وجود المعنى الموجب لتعريه عنها، ولو جاز ذا لجاز اجتماع السواد والبياض وكل متضادين في محل، وإن ارتفع ذلك المعنى علم أنه كان محدثا لما مر أن العدم على القديم محال، وإذا كان محدثا كان عرضا والجوهر لا يخلو عنه أو عن الأعراض وهو في نفس عرض فإذا لم تخل الجواهر[٦] عن الأعراض ويستحيل خلوها[٧] عنها والله الموفق.

ولأن استحالة ارتفاع العرضين المتعاقبين اللذين لا واسطة بينهما كالاجتماع والافتراق عن الجوهرين والحركة والسكون مع وجود المكان المتمكن عن المحل متقررة في بداية العقل وشهادات المعارف لا تفرقة فيه بين الرايض والمرتاض والعقل الخالي عن صناعة الكلام والحاذق الماهر فيه كاستحالة اجتماع المتضادين

---

(١) ز سقط.
(٢) ز سقط.
(٣) ز سقط.
(٤) ب د قبل ــ وأثبتنا الصحيح من باقي النسخ.
(٥) لوحة ١٩ ظ ط.
(٦) لوحة ٢٨ و ز.
(٧) لوحة ٤١ و د.

في محل واحد فلو جاز ذا لجاز هذا، وإذا استحال هذا وامتنع وخرج القول به عن قضية العقول استحال ذلك أيضا[١] وامتنع والله الموفق.

فإن قيل إن استحال خلو الجواهر عَن الأعراض الآن فلم قلتم: إنه يستحيل في الأزل؟ قلنا: لأن ما يستحيل لا يتبدل بحال وحال أليس أن من قال: إن الجمع بين المتضادين يستحيل للحال وكان غير مستحيل في الأزل، وكانت الأجسام في الأزل مجتمعة متفرقة متحركة ساكنة سوداء بيضاء كان قوله مردودا. فاسد في قضية العقول فكذا هذا[٢]. والله الموافق.

٤ ـ إذا ثبت استحالة خلو الجوهر عن الأعراض:

[ارتباط الجوهر بالعرض]:

وإذا ثبت[٣] استحالة خلو الجواهر عن الأعراض، ثبت استحالة تقدمها على الأعراض لما أن في تقدمها على الأعراض خلوها عنها، وقد بينا استحالته، وإذا ثبت أن الجواهر لا تسبق الأعراض وأقمنا الدلالة على كون الأعراض حادثة فإذا[٤] لم يسبقها الجواهر كانت حادثة لأن ما لم يسبق الحادث حادث، لأن الحادث[٥] ما لوجوده ابتداء أو ما لم يكن ثم كان، وما لم يسبق ما لوجوده ابتداء كان لوجوده[٦] أيضا ابتداء، إذ لو لم يكن لوجوده ابتداء لسبق ما لوجوده ابتداء[٧] وإذا كان لوجوده ابتداء كان محدثا، وهذا لأن العرض كان محدثا لهذا فما ساواه[٨]

---

(١) ز سقط.
(٢) انظر في استحالة تعري الأجسام عن الأعراض أصول الدين للبغدادي ص ٥٦ وما بعدها، وانظر شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ١١١ ـ ١١٤.
(٣) ز ثبتت.
(٤) د فأن.
(٥) ز لما.
(٦) لوحة ٤١ ظ د.
(٧) ز سقط.
(٨) ز سواه.

في حد الحدوث كان مساويا إياه في الحدوث، وبهذا يبطل اعتراض الدهرية أن الجوهر لما لم يكن عرضا لأنه لم يسبق العرض لم يشاركه فيما كان لأجله عرضا فإنه بعد سبقه إياه لم يصر مستحيل البقاء ولا مفتقرا في وجوده إلى محل، فلما لم يشاركه فيما له كان العرض عرضا لم[1] يشاركه في كونه عرضا، وهاهنا[2] شاركه لعدم سبقه إياه فيما لأجله كان العرض حادثا، شاركه[3] في كونه حادثا، وهذا لأن التساوي في الأحكام يكون عند[4] التساوي في العلل لا عند التساوي في غير العلل، والجواهر لعدم السبق شاركت الأعراض في علة كونها حادثة، فكانت حادثة مثلها، ولم تشاركها في علة كونها عرضا فلم تكن عرضا، والله الموفق.

مثاله: أنا لو علمنا أن ولادة زيد كانت مقترنة بولادة عمرو ثم ثبت أن زيدا ابن[5] عشرين سنة أوجب ذلك أن يكون عمرا، ابن عشرين سنة، ولم يوجب أن يكون زيد هو عمرو ولا أن ولادة زيد ولادة عمرو، فإن قيل: ثبوت حدوث الأعراض، واستحالة خلو الجوهر عنها لا يدل على حدوث الجواهر فإن[6] كل عرض وإن كان حادثا فقبله عرض آخر هكذا إلى ما لا نهاية، هذا كما أنكم تقولون إن في الآخر تبقي[7] الأجسام إلى ما لا نهاية، وإن كان الأجسام لا تخلو عما لا يبق من الأعراض واستحالة بقاء الأعراض واستحالة خلو الأجسام عنها لم يوجب استحالة بقاء الأجسام لا إلى نهاية لما أنه لا عرض إلا وبعده عرض لا إلى نهاية فكذا هذا في القدم، وربما يقرون هذا السؤال من وجه آخر فيقولون: لما كانت استحالة خلو الجواهر عما لا يبقى لم يوجب استحالة بقائها، فاستحالة خلوها عما

---

(١) لوحة ٢٨ ظ ز.
(٢) لما ـ مثبتة من ط ـ وسقط من جميع النسخ الأخرى.
(٣) لوحة ٢٠ و ط.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ١٥ ب وجه.
(٦) لوحة ٤٢ و د.
(٧) د ينفي.

ليس بقديم لم يوجب استحالة قدمها (قلنا قد)[١] بينا استحالة قدم ما لم يسبق الحوادث لمشاركته الحوادث فيما كانت لأجله حادثة والمستحيل لا يمكن تصحيحه بما يظن أنه نظيره من الممكنات بل إذا ثبت استحالة هذا بدليل مقطوع به وثبت إمكان ذلك عرف بطريق الضرورة أن بينهما مفارقة[٢] وإن جهلها الخصم، لأن الجهل عليه جائز ممكن، والخطأ على الدليل المقطوع به ممكن[٣] ممتنع، وكذا التسوية بين الممتنع والممكن ممتنعة، فكذا الحكم بجهله بالتفاوت بين الأمرين مع أن (الجهل عليه أولى[٤]) من الحكم ببطلان ما علم بالدليل الضروري، ثم نقول: أليس أن ما لا يتقدم على حادث واحد متعين يستحيل أن يكون قديما[٥] لمساواته إياه في المعنى الموجب للحدوث، فكذلك ما لم يسبق جميع الحوادث، وما لا يتعرى عن شيء واحد متعين يستحيل بقاؤه لا يوجب أن[٦] يستحيل بقاؤه، وكذا ما لا يتعرض عن جميع ما يستحيل بقاؤه لا يوجب استحالة بقائه، وقد ظهر لكم الفرق بين الأمرين عند الاعتبار بواحد معين من كل واحد من الجنسين، أعني ما ليس بقديم بل هو حادث وما ليس بباق ثم[٧] نقول: ما يزعمون أن لا حادث إلا وقبله حادث يوجب محالا، لأنه يوجب وجود المحدث في القدم لأن الجوهر لما كان قديما وفي قدمه لا يخلو عن الحوادث لزعم هذا أو القول بقدم المحدث ممتنع محال، لأنه قول بأن لوجوده ابتداء وليس لوجوده ابتداء، وامتناع اجتماع السلب والإيجاب في محل واحد[٨] مما لا يخفي على المجانين، فأما قولنا: إنه لا عرض إلا وبعده عرض[٩] فلا استحالة فيه، وإثبات المستحيل بثبوت ما ليس بمستحيل جهل فاحش، ولأن القول أن لا

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) ز مقارنة.
(٣) د، ز سقط.
(٤) ز جهلة أولى جائز أولى.
(٥) لوحة ٢٩ و ز.
(٦) لوحة ٤٢ ظ د.
(٧) ب سقط ومثبتة من النسخ الأخرى.
(٨) ز سقط.
(٩) ز سقط.

عرض إلا وقبله عرض مما يعرف بطلانه بالحس، فإنا رأينا عرضا ما موجودا ثم قلنا لا وجود لهذا إلا وقبله عرض ثم كذا ذلك العرض لا وجود له إلا وقبله عرض آخر هكذا إلى (ما لا يتناهى وما لا تناهي[١]) له لا[٢] يتحقق ثبوته فإذا لا يتحقق ثبوت هذا العرض وهو قد تحقق فيثبت أن وجوده لم يتعلق بما لا تحقق له، وبمثله لو قيل: لا عرض إلا وبعده عرض لم يمتنع ثبوت هذا العرض، بل وجوده يقتضي وجودا آخر بعده، ووجود الثاني ووجود الثالث كذا لا إلى نهاية نظيره أمر تضاعف الحساب أنه إذ لم يجعل له ابتداء منه يبدأ لا يجوز وجود شيء منه البتة، وإذا حصلت البداية يجوز أن يبقى فيه فيزيد ثم يزيد دائما وكذا من[٣] قال لغيره: لا تأكل لقمة إلا وتأكل قبلها لقمة لا يتمكن من الدخول في الأكل فإن كل لقمة يريد أن يأكلها كان من شرط أكلها أن يأكل قبلها أخرى فيبقى غير آكل أبدا، وبمثله لو قال له: لا تأكل لقمة إلا وتأكل بعدها لقمة أخرى لتمكن من الدخول في الأكل ثم يبقى أبد الدهر آكلا فكذا[٤] هذا، والعجز عن دفع هذا السؤال وتعذر التفرقة بين الماضي والمستأنف ألجأ أبا الهذيل.

[تناهي مقدورات الله عند العلاف ومناقشة ذلك]:

العلاف[٥] رئيس المعتزلة إلى القول بتناهي مقدورات الله تعالى وانقطاع ثواب المؤمنين وعذاب الكفرة في الآخرة فإنه لما[٦] عجز عن التفرقة سوى بينهما

---

(١) ز ما يتناهى وما ينتهي.
(٢) لوحة ٢٠ ظ ط.
(٣) لوحة ٤٣ و د.
(٤) لوحة ٢٩ ظ ز.
(٥) محمد بن الهذيل بن عبد الله توفى سنة ٢٣٥هـ.
كان شيخ البصريين في الاعتزال ومن أكبر علمائهم، كان حسن الجدال قوى الحجة. من كلامه القول بفناء مقدورات الله تعالى حتى يكون بعد فنائها غير قادر على شيء.
والأعراض بعضها يبقى وبعضها لا يبقى، والإنسان هو الجسد دون النفس وأن معلومات الله تعالى متناهية وأن الإنسان قدري في الدنيا جبري في الآخرة.
راجع: وفيات الأعيان لابن خلكان جـ٢ ص ٢٧٦ وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٥٤ والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٠٢.
(٦) ز لو.

في الاستحالة، وقال: كما يستحيل قدم (ما يستحيل قدام[١]) ما لا يسبق الحوادث يستحيل بقاء ما لا ينفك عما يستحيل بقاؤه إلى مالا يتناهى وجعل كل واحد منهما متناهيا فأداه جهله بالتفرقة بين[٢] الأمرين وعجزاه عن ذلك إلى إنكار نصوص كتاب الله تعلى وإلى تعجيز الله تعالى مع بقاء ذاته مع أنه يقول: الله تعالى يقدر بقدرة هي ذاته، فإذا كانت قدرته ذاته وقد تناهت القدرة التي هي ذاته لما أن تناهى المقدورات بتناهي القدرة فكان هذا تناهي ذاته لا محالة، وهذا كله كفر صريح عصمنا الله تعالى عن ذلك بفضله. وإذا ثبت بما بينا حدوث الأعراض والجواهر كلها ثبت حدوث الطبائع والهيولى وجميع ما تسميه الدهرية[٣] والطبيعيون عناصر وإسطقسات وحدوث الأفلاك (بما فيها)[٤] من البروج والكواكب والشمس والقمر وحدوث الزمان والخلاء إذ ذاك كله داخل تحت ما أقمنا[٥] الدلالة على حدوثه[٦]. والله الموفق[٧].

والعبارة عن جملة ما ذكرنا أن العالم قسمان: أعراض وأعيان لا ثالث لهما وقد أقمنا الدلالة على حد وشكل واحد منهما، فعرف بذلك حدوث كلية العالم، وهذا هو طريقة الاستقراء[٨] فإنها وضعت لتعريف الكليات بواسطة[٩] الجزئيات وهي

---

(١) ما بين القوسين موجود بالأصل وسقط من باقي النسخ وأحسب أنه زائد.
(٢) لوحة ١٥ ب ظهر.
(٣) سبق التعريف ص ٦٥.
(٤) ز بأنها.
(٥) ز من زائدة.
(٦) لوحة ٤٣ ظ د.
(٧) انظر في هذا شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ١١٣ وانظر كلام أبي الهذيل والدفاع عنه في الانتصار للخياط ص ١٦ ــ ١٧.
(٨) هو الاستدلال بالجزئي على الكلى أي إثبات الحكم لكلى لوجوده في جزئياته أما كلها فيفيد اليقين أو بعضها فيفيد الظن ويسمى الأول استقراء كامل والثاني استقراء ناقص. راجع المواقف للإيجي ص ٣٥.
(٩) د سقط.

مضاهية لطريق البرهان في إفادة اليقين وإظهار بطلان ما يقابله من الرأي، وقد حصل ذلك بحمد الله.

[الرد على شبه الدهرية]:

جئنا إلى حل شبهات الدهرية، فأما القائلون منهم بأنه قديم لأن الباري تعالى علة وجوده أو جوده أو علمه أو قدرته أو حكمته على نحو ما مر من بيان أقاويلهم فهو في غاية الفساد، لأنا بينا دلالة الحدوث، وثبتنا ذلك بما يوجب العلم به قطعا يقينا وفي[١] ثبوت ذلك ظهور بطلان القول بقدمه ألا ترى أنا ثبتنا[٢] حدوث بعض الأعراض في الحال على وجه يعرف ذلك بالحس، ولم يقتض قدم ذات صانعه ولا قدم جوده أو علمه أو قدرته أو حكمه قدم تلك الأعراض. وظهر بهذا أن قدم ما به يتعلق بوجود العالم لم يوجب قدمه **نحقق ذلك**: أن هؤلاء كلهم أقروا بكون العالم مصنوعا[٣] ثم ادعوا قدمه لكون ما يتعلق وجوده به قديما، والقديم يمتنع تعلق ذاته بآخر يوجده، وكيف يتصور ذلك وقط لم يكن ذاته غير موجود، والقول بقدم ما تعلق وجوده بغير مناقضة ظاهرة إذ القديم ما يستغني في وجوده عن غيره. والمحدث ما يتعلق وجوده بغيره. فهم إذا قالوا: هو قديم وقالوا مع ذلك أن وجوده.. تعلق بغيره، صاروا قائلين أنه قديم محدث وهو متناقض، لأنه يصير كأنهم قالوا: العالم لا ابتداء لوجوده ومع هذا لوجوده ابتداء[٤] وعرف بما سبق ذكره بطلان قول القائلين: إن العالم قديم الطينة حديث الصنعة، فإنا بينا[٥] استحالة القول بأصل للعالم متعر عن الحوادث.

---

(١) لوحة ٣٠ و ز.
(٢) ز بينا ـ وهي الأصح.
(٣) لوحة ٢١ و ط.
(٤) لوحة ٤٤ و د.
(٥) د فأثبتنا.

فأما القائلون منهم بأنه قديم ولا صانع له وتعلقهم أنه لو كان محدثا أما أن كان بإحداث أو لا بإحداث والإحداث إما قديم وإما حادث وكل الأقسام باطل. فنقول لهم والله الموفق: إن حدوث العالم بجميع أقسامه قد ثبت بدليل لا شبهة فيه، فبعد ذلك ما تعلقتم به (من الكلام فيه بيان جهلكم بكيفية طريق الحدوث والجهل بكيفية طريق شيء)[١] ما لا يوجب انتفاؤه عند[٢] قيام الدليل على ثبوته، ألا ترى أن من كان على شط نهر عظيم هائل تقرر في ظنه[٣] أن لا يتصور للعبور عنه بوجه من الوجوه، وقد رأى (إنسانا وراء) حاشية إنسانا وراء)[٤] النهر، ثم رأي ذلك الرجل بعد ذلك في هذا الجانب من النهر لم يبق للرائي شك في أنه غير النهر لا محالة وإن كان لا يعلم كيفية طريق عبوره، (ولو أنكر عبوره مع معاينته إياه في هذا الجانب من النهر لما كان[٥] أنه لا يعرف كيفية طريق عبوره)[٦] يعد مكابرا معاندا فكذا هذا، ثم نقول: وجود العالم يتعلق بإيجاد الله تعالى إياه، والإيجاد صفة لله تعالى وراء ذاته أزلية[٧] قائمة بذات الباري جل وعلا على ما نبين في مسألة التكوين والمكون وقدمه لا يقتضي قدم العالم لما مر من استحالة قدم ما تعلق وجوده بغيره، ولأن الإيجاد ما كان ليوجد المكون للحال بل كان ليوجد وقت وجوده على ما نبين في تلك المسألة إن شاء الله تعالى.

وهكذا الجواب عن قولهم: إن وجود الشيء لا من شيء[٨] غير معقول فإنا أثبتنا ذلك بالدليل العقلي، والمعقول ما يعرف ثبوته بالدليل العقلي، وقد ثبت ذلك

---

(١) ما بين القوسين بهامش ب وسقط من د وقد أثبتناه في مكانه لصحة السياق.
(٢) ز عدم.
(٣) د بطنه.
(٤) د، ز ما بين القوسين سقط.
(٥) ب، ط لمكان ــ وقد أثبتناه عبارة باقي النسخ للسياق.
(٦) د ما بين القوسين سقط.
(٧) لوحة ٣٠ ظ ز.
(٨) ب، د سقط وأثبتناها من النسخ الأخرى للسياق.

بحمد[1] الله تعالى، فكان[2] معقولا غير أنه ليس بموهوم لأن الوهم من (نتاج الحس[3]) إذ هو انطباع صورة المحسوس في المفكرة بعد زواله عن الحس[4] فمن أراد أن يعرف[5] ما غاب عن الحس بما هو من نتائج الحس وهو الوهم فقد أراد معرفة الشيء بغير ما وضع لمعرفته من أسباب المعارف، فصار كمن أراد أن يميز بين الألوان بسمعه وبين الأصوات ببصره ويعرف طعم الأجسام بيده وهذا جهل مفرط، وهذا لأنه لم ير إيجاد الأجسام ممن له قدرة إيجادها ومن رأى من الفاعلين لم يكن لهم قدرة إيجادها فلم يتصور ذلك في وهمه لبعده عن حسه، فظن أن ما ليس بموهوم ليس بمعقول جهلا منه بالفرق بين المحسوس والمعقول، على أنه رأى حدوث الصنعة[6] في المادة لا عن أصل، إذ الصنعة توجد في المحل أما الصنعة فلا تحدث عن صنعة أخرى تكون مادة للأولى، وكذا الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فإذا عرف هو وجود شيء لا من شيء فبطل كلامه والله الهادي للعباد إلى سبيل الرشاد.

[الرد على المعتزلة]:

والمعتزلة لاعتمادهم في أكثر مذاهبهم على الوهم وإخراجهم ما ليس بموهوم عن كونه معقولا جهلا منهم بما بينا من التفرقة بين الأمرين ما لو[7] إلى القول باستحالة وجود الشيء لا من شيء وصوبوا[8] الدهرية في ذلك، وادعوا القول بقدم

---

(١) لوحة ٤٤ ظ د.
(٢) د وكان.
(٣) ز تريج الحكم.
(٤) بعد كلمة الحس ـ ورد ما يلي زائد ـ لا يتصور في الوهم وطريق معرفة الغائبات هو العقل لا الحس.
(٥) لوحة ١٦ ب و.
(٦) لوحة ٢١ ظ ط.
(٧) ز قالوا.
(٨) ز وصبوا.

الأشياء وخافوا من معرة السيف، أو قصدوا تقرير من لا خبرة له بمعرفة الحقائق فموهوا وقالوا: أنا نقول بأن العالم كان معدوما إلا[١] أنه كان شيئا وإن[٢] الباري جل وعلا أوجده من العدم لا أن جعل ما ليس بشيء شيئا إذ هو محال[٣]. ثم اقتصر الكعبي[٤] على هذا القدر، وزاد الجبائي[٥] وجماعة من البصريين فزعموا أن ما كان في حالة الوجود عرضا يكون في حالة العدم أيضا عرضا، وكذا ما كان لونا أو طعما أو حركة أو سكونا أو جوهرا فهو في حالة العدم كذلك. فكانت الجواهر والأعراض والألوان والأكوان والطعوم كذلك في الأزل، وزاد أبو الحسن الخياط[٦] أحد رؤساء البغداديين من المعتزلة وهو أستاذ الكعبي، فزعم أن ما كان في حالة الوجود جسما يكون في حالة العدم أيضا، وأصل لنفسه أصلا فزعم أن ما لا يستحيل أن يكون الموجود موصوفا به في أول أحوال وجوده، لا يستحيل اتصافه به في حالة العدم، والعرض في أول أحوال وجوده يوصف بأنه عرض، وكذا كل نوع فيه كالحركة توصف بكونها حركة في تلك الحال، وكذا السكون واللون والطعم

---

(١) لوحة ٤٥ و د.
(٢) د سقط.
(٣) يقول عضد الدين الإيجي قال غير أبي الحسن البصري وأبي الهذيل العلاف من المعتزلة أن المعدوم الممكن شيء، فإن الماهية عندهم غير الوجود معروضة له وقد تخلو عنه ومنعه الأشاعرة مطلقا لأن الوجود عندهم نفس الحقيقة.
راجع المواقف للإيجي ص ٥٣.
(٤) سبق التعريف ص ٣.
(٥) على هذا يكون الجبائي قد وافق الشحام في قوله في المعدوم حيث أثبتنا الجوهر في العدم جوهرا وهو معلوم قبل أن يكون ولعل أول من قال بأن المعدوم شيء الشحام والخياط والفرق بينهما أن الشحام جعل الجوهر في العدم شيئا بينما قال الخياط بأن الجسم في العدم شيء راجع المعتزلة لجار الله ص ١٤٨ ــ ١٥١.
(٦) عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط توفى سنة ٣٠٠هـ ومن أهم أقواله التي انفرد بها عن سائر المعتزلة قوله بأن الجسم في حالة العدم جسم ــ وهذا يؤدي إلى القول بقدم الأجسام ــ ومن أهم كتبه الانتصار.
راجع: فضل الاعتزال للبلخي ص ٧٤ وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٩٦ والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٦٣.

والجوهر والجسم، فأما الموجود فيستحيل اتصافه في أول أحوال وجوده بأنه متحرك أو ساكن أو ماش أو قاعد أو آكل أو شارب، فيستحيل أيضا اتصافه بها في حالة العدم، ثم من زعم منهم أن الأحداث ليس بصفة للباري عز وجل بل عين[١] المحدث، فيقال: ما معنى قولكم بأن العالم محدث، أكان محدثا بأحداث هو صفة لله تعالى قائمة به أو بإحداث هو عين المحدث أو بإحداث هو غير المحدث وليس بصفة لله تعالى قائمة به؟ فإن[٢] قالوا: حدث بإحداث هو صفة لله تعالى، قيل هذا ترك (منكم مذهبكم)[٣] وإن زعموا أنه حدث بإحداث هو غير الله تعالى، قيل أقديم هو أم محدث؟ فإن قالوا هو قديم فقد تركوا مذهبهم وإن قالوا هو محدث، قيل: إن حدث أيضا بإحداث آخر أم لا بإحداث؟ فإن قالوا: لا بإحداث فقد أحالوا وعطلوا الصانع حيث جوزوا حدوث حادث لا بإحداث، وإن قالوا حدث بإحداث آخر سئلوا عن الإحداث الثاني والثالث فيتسلسل إلى غير نهاية، وفيه تعليق حدوث العالم بما يستحيل ثبوته، وإن قالوا حدث بإحداث[٤] هو ذاته، فقد جعلوا ذات العالم في العدم إحداثا وهو في الأزل كان ذاتا وكان جوهرا وأعراض وأجساما فكانت محدثة في الأزل، والموجود في الأزل لن يكون محدثا بل يكون قديما، فإذا[٥] كان العالم قديما موجودا في الأزل، فاعترضوا على هذا وزعموا أن معنى قولنا: إن العالم حدث أي حصل على حالة لم يكن عليها[٦] قبل هذه الحالة، معنى راجع إلى ذات العالم أم هي معنى وراء ذات العالم فبأي الجواب أجابوا[٧] فقد أبطلنا، وتبين أنه حصل بهذا

---

(١) ز غير.
(٢) لوحة ٤٥ ظ د.
(٣) ز ترك مذهبهم.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ٣١ ظ ز.
(٦) ز سقط.
(٧) لوحة ٢٢ و ط ــ ز ألجاب.

الاعتراض لاغيا هاذيا ثم (يقال لهم)[١] إذا كان الموجود موجودا لذاته لا لمعنى، (وكذا الشيء شيئا لذاته لا لمعنى)[٢] أكان[٣] المعدوم ذاتا؟ فإن قالوا: لا، قيل: لم كان شيئا والشيء شيء لذاته[٤]، وكذا العرض والجوهر، وإن قالوا: كان المعدوم ذاتا قيل لم يكن موجودا، والذات الذي لأجله يتصف[٥] بالوجود قائم بظهر بهذا أي قولهم نتيجة قول الدهرية بل هو عين ذلك بل هو شر[٦] من قول أصحاب الهيولى بدرجات فإن أولئك ما أثبتوا في الأزل إلا الهيولى وهو شيء متحد الذات عندهم لا كمية له ولا كيفية وليس بجوهر ولا عرض، وهؤلاء أثبتوا جميع أجزاء العالم في الأزل، ثم من قال منهم أن المعدوم جسم في حالة العدم وجوهر أيضا قيل له الجسم هو المتركب، والجوهر ما قام به الأعراض، أكان التركب قائما بالجسم في الأزل والعرض بالجوهر؟ فإن قال: نعم، فقد جعل العرض قائما بالمعدوم وهو محال، وإن قال: لا، فقد أثبت جسما لا تركيب له وجوهرا لم يقم به العرض، وفيه إبطال كون الجسم متركبا، والجوهر حاملا للأعراض، وفيه تصحيح قول المجسمة[٧] والنصارى، ولقد صدق من قال: إن المعتزلة مخانيث الدهرية، ووراء هذا للمعتزلة أصول فاسدة أبطلوا بها على أنفسهم إثبات حدوث العالم. وكذا الكرامية وغيرهم من أهل البدع، إلا أنا تركنا ذكرها مخافة التطويل ونشير إلى بعض ذلك إذا انتهينا إلى الكلام معهم في إبطال مذاهبهم، ولأهل الحق طرق كثيرة في إثبات حدوث العالم، أعرضنا عن ذكرها تحرزا عن التطويل وعلما منا بكافية هذه الطريقة. وبالوقوف على هذه الجملة عرف بطلان قول كل من يدعي قدم شيء ما سوى الله

---

(١) ز يقول ــ وسقط ــ لهم.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) ز لكان ــ وهي خطأ.
(٤) لوحة ١٦ ظ ب.
(٥) لوحة ٤٦ و د.
(٦) ز شهير.
(٧) سبق التعريف ص ٥٧.

تعالى وصفاته مادة كان ذلك أم محلا أم زمانا أم نفسا ناطقة[١] كما يدعي قدمها جماعة من صابئة حران وابن زكريا الرازي[٢] المتطبب[٣] وكذا بطلان قول من يدعي قدم الأفلاك وما فيها من الكواكب أو قدم الطبائع ـ فلم نشتغل بالكلام مع كل فريق وإثبات حدوث كل شيء من هذه الأشياء لاشتمال ما أقمنا[٤] من الدليل على ذلك كله[٥] وبالله المعونة والتوفيق.

---

(١) لوحة ٣٢ و ز.

(٢) أبو بكر بن محمد بن زكريا الرازي الطبيب المتوفى سنة ٣١١هـ أو ٣١٣هـ. كان إمام وقته في علم الطب أقبل بنهمٍ على قراءة الفلسفة من كتبه الحاوي ٣٠ مجلدا ـ الجامع ـ الأعصاب ـ والجدري والحصبة. راجع: وفيات الأعيان لابن خلكان جـ٢ ص ٥٠٣ وشذرات الذهب لابن العماد جـ٢ ص ٢٦٣.

(٣) لوحة ٤٦ ظ د.

(٤) ز ما أفهمنا.

(٥) راجع في موضوع حدوث الجواهر ـ الشامل في أصول الدين للجويني ص ٢٢٠ ـ ٢٢٦. راجع التمهيد لأبي المعين النسفي مخطوط لوحة ٢ و ظ.



الفصل الثالث

١ – الكلام في أن العالم له محدث[١]:

وإذ أثبتنا بالدليل أن العالم محدث، فإن المحدث جائز الوجود لا واجب الوجود، إذ لو كان واجب الوجود[٢] لكان مستحيل العدم وكان قديما وقد ثبت حدوثه، وإنه قبل الحدوث كان معدوما، دل أنه ليس بمستحيل العدم، ولا بواجب الوجود بل كان جائز الوجود وجائز العدم، وما يجوز عليه الحالان، لا يختص بأحدهما إلا بتخصيص[٣] مخصص، كالجسم لما جاز أن يكون متحركا، وإن يكون ساكنا، لم يختص بإحدى الحالتين إلا بمعنى يوجب اختصاصه بها وهو الحركة أو السكون فكذا هذا، بل كان العدم أولى به من الوجود لولا معنى بدلت به الحالة؛ لأنه كان عدماً في العدم، وبدلت الحالة بالوجود فلابد من وجود معنى أوجب تبدله ولأن العدم نفي فلا يقتضي تعليلا ولا مخصصا، بخلاف الوجود، واعتبر بعدم البناء ووجوده، في مكان مخصوص ولأن العالم يتصور أن يكون على غير هذه الهيئة والقدر ويتوهم أن يكون أكبر وأزين من هذا، ويتصور أن يكون[٤] أدون من هذا فكانت هذه الحالة مع ما يخالفانه في الجودة[٥] والرداءة والصغر والكبر في حيز الإمكان فاختصاصه بهذه الحالة لا[٦] يكون إلا بتخصيص مخصص، وبهذه الدلالة يستدل على وجود الباني[٧] لكل بناء يشاهد في الدنيا، وتقررت هذه الدلالة في العقول، حتى إن من أجاز وجود ذلك جزافا من غير صانع له عد متجاهلا في نفسه.

---

(١) العنوان سقط من ــ د.
(٢) ز سقط.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ٢٢ ظ ط.
(٥) ز الوجود.
(٦) ط أن
(٧) لوحة ٤٧ ود.

[لا يتوهم أنه أحدث نفسه بنفسه]:

ولا يتوهم أنه أحدث نفسه بنفسه، لأنه[١] إن أحدث نفسه بعدما صار موجودا فهو محال من وجهين: أحدهما وجوده[٢] قبل إحداث نفسه لا بإحداث محدث وتخصيص مخصص إياه بالحدوث وهو باطل، والأخر إيجاده نفسه بعدما صار موجودا وإيجاد الموجود مستحيل.

[وجود الفعل من المعدوم محال]:

ولا يتوهم أيضا أنه أحدث نفسه في حالة العدم، لما أن وجود الفعل من المعدوم محال، **يحققه:** أن الآدمي مع أنه ليس بعرض بل هو جوهر، وليس بجماد بل هو نام، وليس بنبات بل هو حيوان، وليس بعجم بل هو ناطق. وهذه الحالة هي النهاية في القوة والتدبير للحيوانات الأرهمية، ولهذا يغلب بحيلة اللطيفة وتدابيره الصائبة جميع الحيوانات الأرضية، فيستسخر الفيلة[٣] العظام، والأسود الضارية، والحيات الناهشة فيستعملها في حوائجه كيف شاء وأراد، ويستخرج ما في قعور البحار من الحيوانات المائية، ويستنزل من الهواء والطيور الهوائية، ثم هو في حال كمال عقله وعلمه بالأمور، وتمام قوته وبصارته بوجوده الحيل والتدابير يعجز عن تغيير صفة له ذميمة إلى ما يستحليه ويهواه من مضاد تلك الصفة، كالدمامة والحسن، وقصر القامة وطولها، وسواد بشرته وبياضها، فلأن لا يتأتى ولا يتصور إيجاد أصل العالم مما هو معدوم أولى. **يحققه:** أن كل عين من أعيان العالم اجتمعت[٤] فيه الطبائع المتضادة التي من شأنها التباين ومن طبعها التنافر، ولو تركت وطباعها لتباينت وتنافرت فدل وجودها على خلاف ما يقتضي شأنها أن ذلك ليس من قبل ذواتها بل بقادر لا يغالب وعزيز لا يمانع، وبالله المعونة.

---

(١) لوحة ٣٢ ظ ز.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ١٧ و ب.
(٤) لوحة ٤٧ ظ د.

وكذا اختلاف المتجانسات في الوقت، وتباين المتماثلات[١] واجتماع المختلفات في الجوهر يقتضي مقدما قدم ومؤخرا آخر وجامعا جمع ومفرقا فرق إذ لو كان الأمر على مقتضى ذات كل منها، ما اختلفت المتجانسات في الوقت ولا تباينت المتماثلات بالمحل لاستواء كل من ذلك فيما تقتضيه الذات، ولو اجتمعت المختلفات في الجوهر لتفرق ما يقتضيه[٢] ذات كل واحد منهما، وحيث كان الأمر على هذا، ووجد اختلاف فيما يوجب الذوات المستوية واستواء فيما يوجب الذوات المتفرقة كان ذلك دليلا على وجود صانع لها كامل القدرة نافذ المشيئة يفعل ما يشاء على حسب ما تقتضيه حكمته البالغة ومشيئته النافذة، وبالله التوفيق.

[أخطاء للمعتزلة في إثبات الصانع]:

وثمامة بن الأشرس[٣] أحد رؤساء المعتزلة أبطل على نفسه دلالة إثبات الصانع فإنه زعم أن المتولدات أفعال لا فاعل لها[٤] ولا شك أنها حادثة كائنة بعد أن لم تكن فلما جاز حدوث كائن ما بلا صانع أحدثه جاز في جميع العالم، وكذا أبو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر[٥] وابن الراوندي[٦] والكرامية يزعمون أن[٧]

(١) ز بالمحل ــ زائدة.
(٢) لوحة ٣٣ و ز.
(٣) أبو معن ثمامة بن أشرس توفى سنة ٢١٣هـ وأتباعه يسمون الثمامية كان زعيما للقدرية في أيام المأمون ــ من أهم أقواله: أن المعارف ضرورية وأن من لم يعرف الله ضرورة ليس عليه أمر ولا نهي وأن المتولدات لا فاعل لها ــ والقول الأخير يؤدي إلى نفي الصانع.
راجع: التبصير في الدين للأسفراييني ص ٤٨، وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٧٢ والملل والنحل للشهرستاني جـ١ ص ٧٠.
(٤) المتولدات فيها نوع من الاختلاف فالجاحظ يعلقها بالطبع في أفعال الجوارح ويقول النظام ومعمر: إن هذه الحوادث التي تحدث في الجمادات فإنها تحصل فيها بطبع المحل أما ثمامة فإنه جعل المتولدات حدثا لا محدث لها.
راجع: الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٣٨٧.
(٥) أبو سهل بشر بن المعتمر توفى سنة ٢١٠هـ. نقل الاعتزال إلى بغداد وصار من رؤساء المعتزلة تنسب إليه البشرية.
راجع طبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٦٥ والتبصير في الدين للأسفراييني ص ٥٥.
(٦) سبق التعريف.
(٧) لوحة ٢٣ و ط.

التكوين حادث حدث لا بإحداث أحد، فإنهم اتفقوا على هذا، وإن اختلفوا في محل التكوين على ما نبين ذلك في تلك المسالة، ولو جاز ذا في التكوين لجاز في جميع أجزاء العالم. وكذا الجبائي وابنه[١] يزعمان أن إرادة الله تعالى حادثة لا في محل لا بإحداث أحد وإيجاده. فهؤلاء كلهم عجزوا أنفسهم عن إثبات الصانع على أصولهم الفاسدة. والله المحمود على ما عصمنا معاشر أهل الحق عن الوقوع فيما يهدم قواعد الدين والتمسك بما (يفضي بنا إلى قياده إلى مذاهب الملحدين[٢])[٣].

(١) لوحة ٤٨ و د ـ سبق التعريف بهما.
(٢) ز ـ وقتضى قياده إلى مذهب الملحدين.
(٣) راجع في موضوع إثبات الصانع:
التمهيد لأبي المعين النسفي لوحة ٣ وجه مخطوط بدار الكتب رقم ٢٢٩٩١ توحيد. والشامل في أصول الدين للجويني ص ٢٦٢ ـ ٢٨٧ واللمع للأشعري ص ١٧ - ١٩ ط مجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٧٥م ـ تحقيق حمود غرابة. والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ١٣ ـ ١٩ مطبعة السعادة سنة ١٣٢٧هـ طبعة ثانية. والمسامرة لابن شريف بشرح المسايرة لابن الهمام ص ١٥ ـ ٢١ طبع الأميرية ببولاق مصر سنة ١٣١٧هـ. وكتاب التوحيد للماتريدي لوحة ١٦ ـ ٢٢ مخطوط بدار الكتب برقم ٢٦٣٣٨ توحيد.

الفصل الرابع

١ – الكلام في توحيد[١] الصانع[٢]:

وإذا ثبت بما مر من الدلائل أن العالم لابد له من صانع، لاستحالة اختصاص ما يجوز عليه العدم بالوجود، وتبدل الحال من العدم إلى الوجود بعد أن كان معدوما بلا مخصص خصصه به على ما مر بيانه فبعد ذلك نقول: إما أن كان صانع العالم واحدا أو أكثر من واحد، ولا جائز أن يكون أكثر من واحد، لأنه لو كان للعالم صانعان وهما علما معدوما لو وجد لكان في حالة الوجود عرضا أو جوهرا، لكان الأمر لا يخلو إما أن يكون كل واحد منهما قادرا على إيجاده، وإما أن لم يكن كل واحد منهما قادرا على إيجاده، وإما أن كان أحدهما قادرا[٣] على إيجاده دون الآخر. فإن لم يكن كل واحد منهما قادرا على إيجاده مع أنه مقدور (في نفسه)[٤] فإذا كل واحد منهما كان عاجزا لزوال قدرته عما هو المقدور في نفسه، ولن يكون ذلك إلا عن عجز كما أن زوال العلم عما يصح تعلقه به لن يكون إلا عن جهل والعاجز لا يكون إلها، فإذا بطلت ألوهيتهما. ولو كان أحدهما قادرا على إيجاده ولم يكن الآخر قادرا، فهذا الثاني لا يكون إلها، ولو كان جميعا قادرين، إما أن قدر كل واحد منهما على إيجاده على[٥] الانفراد والاستبداد، وإما أن قدرا على

---

(١) تقتضي وحدانية الله عز وجل أمورا منها وحدانية الذات بمعنى عدم التركب من أجزاء لاستلزام التركب الحدوث وهو محال على الباري، ومنها وحدة الذات بمعنى عدم الشريك.
ومنها وحدة الصفات أي أنه ليس له سبحانه صفتان أو أكثر من نوع واحد وليس لغيره صفة تشبه صفته.
ومنها وحدة الأفعال فليس لغيره فعل يشبه فعله تعالى.
راجع محاضرات في التوحيد للدكتور محمد شمس الدين إبراهيم ص ٢١.

(٢) د ــ العنوان سقط.

(٣) لوحة ٣٣ ظ ز.

(٤) ز ما بين القوسين سقط.

(٥) لوحة ٤٨ ظ د.

ذلك على طريق التعاون[١] (فإن قدرا على طريق التعاون)[٢] دون الانفراد كان كل واحد منهما عاجزا لزوال قدرته عما هو مقدور في نفسه، ولو قدر كل واحد منهما على الانفراد ثم أوجده أحدهما إما أن زالت عن إيجاده قدرة الآخر وإما أن لم تزل، فإن لم تزل قدرة الآخر فهذا محال، لأن إيجاد الموجود محال، والمحال لا يدخل تحت القدرة، وإن زالت قدرة الآخر عن إيجاده بعدما كان ذلك مقدورا بسبب إيجاد صاحبه فقد عجز صاحبه إذ أزال قدرته عما هو مقدور له، ومن نفذ سلطان غيره عليه بالتعجيز فهو مقدور له، داخل تحت تصرفه، وهذا مما يستحيل على الله تعالى، فبطل إذا أن يكون للعالم صانعان[٣].

---

(١) لوحة ١٧ ظ ب.

(٢) ما بين القوسين سقط من ب وأثبتناه من باقي النسخ لصحة السياق.

(٣) يذكر السيد الشريف في شرحه للمواقف أدلة الحكماء في امتناع وجود إلهين كل واحد منهما واجب الوجود لذاته قائلا: وذلك لوجهين: الأول: لو وجد واجبان وقد تقدم أن الوجوب نفس الماهية لتمايزا بتعين لامتناع الاثنينية مع التشارك في تمام الماهية بدون الامتياز بالتعين الداخل في هوية كل من ذينك المتشاركين فيلزم تركهما أي تركب هوية كل منهما واجبا.
أما الوجه الثاني وهو أن الوجوب الذي هو نفس ماهية الواجب هو المقتضى للتعين الذي ينضم إليه فيمتنع التعدد حينئذ في الواجب أما الأول وهو أن الوجوب هو المقتضى للتعين فإذ لولاه فإما أن يستلزم ويقتضي التعيين الواجب فيلزم تأخره أي تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر المعلول عن علته ويلزم الدور لأن الوجوب الذاتي الذي هو عين الذات يجب أن يكون متقدما على ما عداه علة له أو لا يستلزم ولا يقتضي شيء منهما الآخر فيجوز حينئذ الانفكاك بينهما لاستحالة أن يكون هناك أمر ثالث مقتضيا لهما معا حتى يتلازما لأجله فيجوز الوجوب بلا تعين وهو محال إذ يستحيل أن يوجد شيء بلا تعين ويجوز التعين بلا وجوب فلا يكون ذلك التعين الموجود واجبا لذاته لامتناع الواجب بدون الوجوب وإما الثاني وهو أن الوجوب إذا كان هو المقتضي للتعين امتنع التعدد.
راجع شرح المواقف جـ٣ ص ٣٢ ـ ٣٤.
ويوضح الدكتور محمد شمس الدين إبراهيم في محاضراته في التوحيد ص ٢١ ـ ٢٣ أدلة الوحدانية فيما يلي.
أولا: لو وجد إلهان لكان أحدهما ناقصا لكن كون الإله ناقصا باطل فبطل ما أدى إليه وهو التعدد فمثلا لو فرضنا إلهين لوجب اشتراكهما في الألوهية وتميز أحدهما عن الآخر بصفة تحقيقا للتعدد فإذا كان الصفة كمالا كان الآخر ناقصا لخلوه عنها وإن لم تكن كمالا فالمتصف بها ناقص.

=

ولا يقال إن الواحد لما أوجده فقد زالت قدرته أيضا عن الإيجاد لاستحالة إيجاد الموجود، لما أن إيجاد ما هو قادر على إيجاده بتنفيذ القدرة، وكيف يكون تنفيذ القدرة تعجيزا وإزالة لها؟ فأما الصانعان فكل واحد منهما قادر وله قدرة على حدة، فكان القول بنفاذ إحداهما إزالة للأخرى ضرورة فكان تعجيزا ونقرر هذه الدلالة أيضا من وجه آخر فيقال: إنا نعين جسما من الأجسام فنقول: هل يقدر كل واحد منهما على أن يخلق فيه في وقت ما فيما يستقبل من الأوقات حركة[1] أو سكونا؟ فإن قالوا: لا. فقد عجزوهما، وإن قالوا: نعم. قلنا: لو خلق أحدهما في ذلك الوقت بعينه فيه حركة هل يقدر الآخر على[2] أن يخلق فيه في عين ذلك الوقت سكونا؟ فإن[3] قالوا: نعم. فقد ارتكبوا محالا، حيث جوزوا اجتماع الحركة والسكون في وقت واحد في محل واحد وإن قالوا: لا. فقد جعلوه عاجزا عما كان عليه قادرا، وقدرته زائلة عما كانت عليه ثابتة، وهذا هو التعجيز وهو محال على الصانع،

ثانيا: لو وجد إلهان كان كل واحد منهما مركبا والتركيب من أمارات الحدوث فبطل ما أدى إليه وثبت أنه تعالى واحد وذلك لأن تعدد الإله يستدعى أمرين اشتراكهما في وجوب الوجود وتميز كل إله بتشخص يخالف تشخص الآخر وحينئذ يلزم تركب كل إلهٍ ومما به الاشتراك ومما به الامتياز فلو تعدد الإله للزم التركب.

ثالثا: لو وجد إلهان فلا يخلو إما أن يكون أحدهما كافيا في إيجاد العالم وحينئذ يكن الآخر صانعا، وإما أن لا يكون بل لابد منهما فيكون كل واحد منهما عاجزا والعاجز لا يون إلها.

رابعا: لو وجد إلهان وأرادا إيجاد شيء فإن أوجداه معا بالاستقلال بتمامه في وقت واحد لزم وجود أثر بين مؤثرين وهذا محال وإن أوجداه.. بالتعاون لزم احتياج كل منهما فلا يكون إلها وإن أوجده أحدهما فقد لزم عجز الآخر.

خامسا: لو وجد إلهان متصفان بكل صفات الإلوهية وتعلقت إرادة أحدهما بتحريك جسم فإن لم يتمكن الآخر من إرادة ضده يكون عاجزا أو إن تمكن فإن نفذ مرادهما معا لزم اجتماع الضدين وهو محال وإن لم ينفذ مرادهما لزم خلو الجسم عن الحركة والسكون وهو محال ولزم عجزهما، وإن نفذ مراد أحدهما دون الآخر ثبتت الوحدانية وكان الآخر عاجزا.

(١) لوحة ٢٣ ظ ط.

(٢) لوحة ٤٩ و د.

(٣) لوحة ٣٤ و ز.

والقول بثبوت صانعين يؤدي إلى هذا، وما أفضى إلى المحال فهو محال، ولا يقال: إن الواحد إذا أثبت فيه حركة زالت قدرته عن تخليق السكون فيه، ولم يكن ذلك تعجيزا لنفسه ولم يكن ذلك محالا، فكذا في الاثنين لأنا نقول: إن من زالت قدرته عن إثبات شيء في محل إثبات غيره ضد ذلك الشيء كان عاجزا بتعجيز غيره إياه عن إثبات ما كانت قدرته ثابتة عليه بإثبات عليه ذلك الغير ضده لأن هذا منه تصرف في المحل ليمنع[1] صاحبه عن التصرف فيه وتعجيز غيره تارة يكون بمنعه عن تنفيذ قدرته بتصرفه في ذاته بإبطال قدرته وتارة يكون بفعل في محل تصرف بإثبات ضد[2] ما يريد صاحبه إثباته فيه وإخراجه من أن يكون قابلا لتصرفه بإثبات ضد تصرفه فيه، فأما من أثبت تصرفا في محل مع قدرته على إثبات ضده فيه على طريق البدل لن يعد عاجزا عن التصرف فيه وإن زالت قدرته[3] لاستحالة الجمع بين الضدين إذا كان هو الذي أثبت هذا الضد فيه باختياره مع قدرته على إثبات ضده على البدل بل هو آية كمال القدرة وعلاقة نفاذ المشيئة، فأما في الاثنين فذلك[4] علامة العجز والقهر على ما قدرنا[5]، والله الموفق.

وهذان الوجهان من الدلالة لا يستقيمان على أصول المعتزلة فإن حركة ما يوجدها الحيوان باختياره كان الله تعالى قبل وجودها عالما بها قادرا على إيجادها فإذا أوجدها الحيوان على أصولهم واستبد بإيجاده، زالت قدرة الله تعالى عنه، وكذا كان الله تعالى قادرا على إيجاد حركة في عضو من أعضاء الحيوان، (فإذا أوجد

---

(١) ز ليمتنع.
(٢) ز سقط.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ٤٩ ظ د.
(٥) انظر في موضوع توحيد الصانع الشامل في أصول الدين للجويني ص ٣٥٢ ــ ٣٦٨ وغاية المرام للآمدي ص ١٥١ ــ ١٥٥ ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية سنة ١٣٩١هـ تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، والبداية من الكافية في الهداية للصابوني ص ٣٩ ــ ٤٣ وكتاب في العقائد للماتريدي مخطوط رقم ١٤٧ عقائد تيمور لوحة ٣.

الحيوان)[١] السكون فيه زالت قدرة الله تعالى عن إيجاد الحركة فيه، ومع ذلك لم تزل ألوهيته تعالى بتعجيز غيره إياه، فكذا إذا كانا اثنين وعجز أحدهما صاحبه عن[٢] شيء ما لم تزل ربوبيته وألوهيته، وإنما يستقيم ذلك على أصولنا، والله الهادي إلى الصواب.

[دلالة التمانع]:

وربما عدى أهل الحق هذه الدلالة[٣] عن القدرة إلى الإرادة وقالوا: يقدر في الأوهام وقوع الاختلاف بين الصانعين لو كانا للعالم[٤] في الإرادة فيريد أحدهما إيجاد الحياة في شخص والآخر إيجاد الموت فيه، وكذا هذا في الحركة والسكون والسواد والبياض وجميع أنواع المتضادات. فبعد ذلك لا يخلو إما أن يحصل مرادهما جميعا فيصير الشخص الواحد في حالة واحدة حيا ميتا ساكنا متحركا أسود أبيض وهذا محال، وإما أن لا يحصل مرادهما فيبقى الشخص[٥] لا حيا ولا ميتا ولا ساكنا ولا متحركا وهذا محال، ويثبت عجز كل واحد منهما لتعطل إرادته[٦] وامتناع إثبات ما يريد إثباته بمنع صاحبه إياه إذ لولا إرادة صاحبه ضد مراده لحصل مراده[٧] ونفذت مشيئته، وفيه بطلان ربوبيتهما جميعا، وإما أن ينفذ مراد أحدهما دون الآخر وفيها ثبات ألوهية من نفذت إرادته وبطلان إلوهية الآخر وهذه الدلالة تسمى التمانع وأخذها المتكلمون من كلام الله. قال الله تعالى: ﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ٣٤ ظ ز.
(٣) ز عن الدلالة زائدة.
(٤) ز للعلم ــ في الإرادة متعلق لكلمة الاختلاف وقوله: لو كانا للعالم أي لو وجد للعالم صانعا فكان تامة وتقدير الكلام وقوع الاختلاف في الإرادة لو وجد للعالم صانعان.
(٥) لوحة ١٨ و ب.
(٦) لوحة ٢٤ و ط.
(٧) لوحة ٥٠ و د.

ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[(١)] وقال عز وجل ﴿ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾[(٢)] وقال الله تعالى في إبطال إلوهية من اعتقدت عبدة الأصنام ألوهيته: ﴿ وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٧﴾ ﴾[(٣)] أي أن يمسسك بخير فلا دافع له إلا هو إلا أنه اكتفى بذكره في الأول عن الإعادة في الثاني إيثارا للاختصار كما قال عز وجل في آية أخرى ﴿ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ ﴾[(٤)] فكان فيه إثبات ألوهيته لنفاذ مشيئة، والاستدلال على كمال قدرته بذلك على ما قال ﴿ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٧﴾ ﴾ وإبطال ربوبية غيره بعجزه عن كشف ما أثبته الله تعالى، وقال في آية أخرى: ﴿ وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهِۦ ﴾[(٥)] وقال في آية أخرى: ﴿ قُلْ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ[(٦)] مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِىَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوْ أَرَادَنِى بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَٰتُ رَحْمَتِهِۦ ﴾[(٧)] ووجه الاستدلال على ما مر وقال عز وجل في آية أخرى: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ ٱللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَٰرَكُمْ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُم مَّنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِهِ ﴾[(٨)] استدل بانعدام أم القدرة لغيره على الإتيان بهذه الأشياء عند أخذه إياها على وحدانيته واستحالة ألوهية من لا قدرة له على ذلك. وهذه الدلالة لا تستقيم[(٩)] على أصول المعتزلة فإنهم يقولون: إن الله تعالى أراد من كل كافر الإيمان وأراد الكافر من نفسه الكفر، فنفذت إرادة الكافر وتعطلت إرادة الله ولم تبطل مع هذا ربوبيته، ولم تزل أوائل المعتزلة كانوا يرومون التخلص عن هذا الإلزام بحيل

---

(١) سورة الأنبياء ــ ٢١ ــ الآية ٢٢.
(٢) سورة المؤمنون ــ ٢٣ ــ الآية ٩١.
(٣) سورة الأنعام ــ ٦ ــ الآية ١٧.
(٤) سورة الأحزاب ــ ٣٣ ــ الآية ٣٥.
(٥) سورة يونس ــ ١٠ ــ الآية ١٠٧.
(٦) لوحة ٣٥ و ز.
(٧) سورة الزمر ــ ٣٩ ــ الآية ٣٨.
(٨) سورة الأنعام ــ ٦ ــ الآية ٤٦.
(٩) لوحة ٥٠ ظ د.

ضعيفة فلم يتمكنوا منه التزموا العجز عن إثبات الوحدانية بهذه الطرق التي علم الله تعالى نبيه[١] وأمينه على وحيه المبعوث لإظهار الحق عند (دروس آثاره)[٢] وطموس أعلامه ومنارة.

[أدلة للمعتزلة في الوحدانية ومناقشتها]:

وتمسكوا بطرق ضعيفة لا طائل تحتها، ولا إمكان للتعويل عليها منها أنهم قالوا: لو كان للعالم صانعان لكان[٣] كل واحد منهما قادرا لنفسه ويكون مقدور كل واحد منهما مقدور الآخر، فيقتضي هذا أن يصح أن يفعل أحدهما ويترك الآخر فيكون مفعولا متروكا موجودا معدوما وهذا محال، وإثبات صانعين يؤدي إلى هذا، والمؤدي إلى المحال محال، وهذا الاستدلال فاسد لأن أحدهما لو أوجده صار موجودا، ولا يكون معدوما بترك الآخر، والامتناع عن الفعل لأنه كان معدوما ولم يتعلق عدمه به، ألا ترى أن رجلين لو كانا قادرين على نقل خشبة من مكان إلى مكان فنقلها أحدهما وترك الآخر نقلها صارت منقولة بنقل الناقل، ولم يبق في المكان الأول بترك الآخر نقله، فكذا هذا.

ومنها أنهم قالوا: لو صح إثبات إلهين لصح إثبات آلهة لا نهاية لهم في العدد إذ لا عدد أولى من عدد، ولو[٤] جاز إثبات آلهة لا يتناهون لجاز أن يفعل[٥] كل واحد منهم فعلا فيوجد من الأفعال ما لا نهاية له في العدد، وهذا محال. فيقال لهم[٦]: إن الواحد من القدماء لا نهاية لمقدوره ومع ذلك لا يجوز أن يوجد بقدرته

---

(١) ز سقط.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ٢٤ ظ ط.
(٥) لوحة ٥١ و د.
(٦) لوحة ٣٥ ظ ز.

إلا ما يحصره العدد فكذا في القدماء، ولأن ما ذكرت من الاستحالة ثابت في القدماء بلا نهاية، فأما في العدد المتناهي فلا تثبت تلك الاستحالة فينبغي أن يجوز ذلك وإبطال ما لا يثبت[١] المحال بثبوته لإبطال ما ثبت المحال بثبوته جهل فاحش.

[أبو هاشم ودلائل الوحدانية والرد عليه]:

فلما انتهت نوبة رئاسة المعتزلة إلى أبي هاشم ورأي تعذر إثبات الوحدانية بالدلائل العقلية على أصولهم الفاسدة وتحير سلفه في ذلك، فزعم أن لا دلالة في العقل على وحدانية الصانع، وإنا عرفنا أن الصانع واحد بدلالة السمع دون العقل، ولو خلينا وعقولنا لجوزنا أن يكون[٢] للعالم صانعان فأكثر واشتغل بالاعتراض على دلالة التمانع التي هي أشهر دلالات أهل التوحيد فزعم أن قدرتهما أو قدرة أحدهما على ما أوردتموه يخرجهما أو أحدهما عن الربوبية فدخل هذا في جملة المستحيلات التي لا يوصف أحدهما بالقدرة عليه ولا بالعجز عنه كما منعتموه أنتم في الواحد من الوصف بالقدرة على الظلم والكذب وسائر الأوصاف التي لا تليق بالباري عز وجل، ومن الوصف[٣] بالعجز عنها للاستحالة فكذا يعتذرون في الاثنين قال: ونوضحه على قول[٤] من يقول بتعميم الإرادة في الكائنات، أن الإرادة لا تخالف عندهم المعلوم، والمعلوم[٥] لا يخالف الكائن، فكيف يتوهم[٦] من أحدهما

---

(١) ز ما يثبت.
(٢) لوحة ١٨ ظ ب.
(٣) ز لا يوصف.
(٤) د، ز سقط.
(٥) ز سقط.
(٦) يقول العصام في هامشه على شرح العقائد النسفية ص ٥٥:
ثم اعلم أن الإله إله لجميع ما سواه لو لم يكن واجبا وإلا فهو إله للمكنات واستحقاق الألوهية للممكنات بأن يكون الإله قادرا على الممكنات قدرة تامة ولا يمكن تأبي الممكن عليه، وأما إن قاومه واجب آخر فلا يوجب نقصا في أن يكون إلها للممكنات فتوحيد الواجب مما لا يوجبه أمر قطعي إنما يوجبه اعتبار خبر الصادق المصدوق بالمعجزة.

إرادة[١] خلاف صاحبه وفي إرادة خلاف صاحبه خلاف معلومة، قيل له: إن أول ما نلزمك باعتراضك هذا تخطئة الله تعالى في تعليمه رسوله المبعوث صلى الله عليه وسلم لدعوة من اعتقد مع الله إلها آخر ودان بإثبات الشريك له دلائل الوحدانية واستحالة ألوهية من سواه من الأصنام والأوثان إذ ما علم من الدليل فاسد معترض لا دلالة فيه على ما استدل به عليه، إذ هو دليل عقلي ولا دلالة في العقل عليه، وليس في ثبوت العجز دلالة بطلان الألوهية فكان ما أثبته الله تعالى في القرآن وعلمه رسوله صلى الله عليه وسلم من دلالة التوحيد وإبطال ألوهية من سواه ليحاج[٢] به من أعرض عنه وعانده فاسدا معترضا، ومن جوز على الله هذا فقد نسبه إلى الجهل والسفه لأنه تعالى إن لم يعلم بفساد هذا الدليل فهو جاهل، وإن علم بفساده، ومع ذلك علمه رسوله صلى الله عليه وسلم ليحاج به من خالفه في التوحيد وتمسك بالشرك فهذا منه سفه، ومن وصف الله تعالى بالجهل والسفه (فقد كفر من ساعته ثم أبطل على نفسه الدلالة السمعية على إبطال القول بالتثنية والشرك، وذلك لأنه لما جاز عليه الجهل والسفه)[٣] وجاز أيضا عليه العجز عما هو مقدور في نفسه وزوال قدرته عما تعلقت به قدرة غيره على ما قررنا في تعذر إثبات الوحدانية على أصلهم بما ذكرنا من الدليلين قبل دلالة التمانع لجاز عليه الكذب وتأييد[٤] الكذب بالدلائل، ولما لم يخرج بذلك عن الألوهية واستحقاق العبادة، لا يخرج عن ذلك بهذا أيضا، ولعله أقام جميع المعجزات على أيدي الكاذبين وفيه إبطال الدليل السمعي أصلا، ولا دلالة في العقل على إثبات الوحدانية عنده، فإذاً لا دليل عليه من حيث العقل ولا من حيث السمع، ولعل مراد هذا الملحد، إبطال

---

(١) لوحة ٥١ ظ د.
(٢) لوحة ٣٦ و ز.
(٣) د ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ٢٥ و ط.

الوحدانية وإفساد[١] القول بالرسالة، ودفع الشرائع بأسرها وهدم قواعد الدين عن أصلها، ولولا هذا لكان إذا بَانَ له فساد مذهب القدرية، لإفضائها[٢] إلى إبطال القول بالوحدانية لتركها، وأخذ بمذاهب أهل الحق ولما صار إلى تقوية القول بالتثنية، وإبطال دلائل التوحيد، وحيث لم ينقد للحق ولم يقر ببطلان ما كان عليه من المذاهب دل على أن مراده ما ذكرنا[٣] ثم العجب أنه مع هذه العقيدة يلقب نفسه أهل العدل والتوحيد، وهذا هو آية الوقاحة وقلة الحياء والدين، وأعجب من هذا كله أنه لم يعدم من يتبعه على هذا الرأي البادي عواره والظاهر فساده الهادم لقواعد الدين المؤيد لأقاويل الملحدين، ويرضى به إماما يعتمد عليه ويلقي مقاليد أمور دينه إليه. والله تعالى يعصمنا عن قول يفضي إلى الإلحاد، ويصوننا من الزيغ عن سبيل الرشاد ثم يقال له: أليس أن الله قال: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[٤] وقال عز[٥] وجل: ﴿ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ ﴾[٦] وما ذكر من الآيات التي مر ذكرها، ولا شك أن علو البعض على البعض وفساد السماوات والأرض غير متصور مع الاتفاق في الإرادة فلو كان الاختلاف فيها غير متصور لكان الله تعالى معلما رسوله ﷺ أن يحاج المشركين بما لا يصلح أن يكون دليلا، وكذا بتعليمه إياه محاجة الكفرة بالدليل العقلي، مع أنه لا دلالة فيه على ذلك كان سفيها جاهلا، ومن نسب الله تعالى إلى شيء من ذلك[٧] كان ممن[٨] لا يخفى كفره على أحد، ولوجب على أقرب الناس إليه إبانة رأسه عن جسده وقطع مادة شره عن ضعفاء المسلمين.

---

(١) لوحة ٥٢ و د.
(٢) ز لأقضى بها.
(٣) د ما بينا.
(٤) سورة الأنبياء ــ ٢١ ــ الآية ٢٢.
(٥) لوحة ٣٦ ظ ز.
(٦) سورة المؤمنون ــ ٢٣ ــ الآية ٩١.
(٧) لوحة ١٩ و ب.
(٨) لوحة ٥٢ ظ د.

ثم نقول له: أما حل الشبهة أن ما ذكرتم من الدلالة يخرجهما أو أحدهما عن الربوبية، وذلك محال كما قلتم في الواحد أنه لا يوصف بالقدرة على الكذب، فهو أن هذا تمويه فإن المستحيل هو إبطال ربوبية من ثبتت ربوبيته ولم تثبت ربوبية اثنين ليكون ما يوجب[١] بطلان ذلك مستحيلا بل علم ثبوت الصانع للعالم بدلالة المحدثات، ثم أخطرنا بالبال أن صانعا آخر جائز الوجود أو ممتنع الوجود، فتأملنا فعلمنا[٢] أنه ممتنع الوجود لما مر أنه لو كان مع الله إله آخر لكانا جميعا عاجزين، أو كان أحدهما عاجزا، والعاجز لا يصلح أن يكون إلها، فكان ذلك دليل أن لا يتصور ثبوت صانعين، فلم يكن هذا دليلا يوجب بطلان ربوبية من ثبتت ربوبيته بل ذلك دليل استحالة ثبوت صانعين، بخلاف صانع واحد، لأنه تثبت ربوبيته بالدليل الموجب، وبطلان ربوبية من تثبت ربوبيته (محال لكون ربوبيته واجب الوجود مستحيل العدم فمن لم يعرف الفرق بين)[٣] إبطال ما هو مستحيل البطلان وبين امتناع ثبوت ما وجد دليل امتناعه فهو قليل الحظ من العلم بالحقائق والذي يدل على[٤] بطلان كلامه وبعد استشهاده، أنه شبه هذا باستحالة ثبوت القدرة على ظلمه أو كذبه وهو غاية الجهالة، فإنا صورنا ثبوت قدرة كل واحد منهما على ما لا يستحيل ثبوت القدرة عليه، لولا منع صاحبه إياه، فإن أحدهما[٥] إذا أراد إثبات السواد في محل أو إثبات الحركة والحياة[٦] فيه فقد أراد إثبات ما هو مقدور في نفسه، إذ السواد والحركة والحياة داخلة تحت القدرة، لولا تحصيل صاحبه أضدادها، فحيث لم يقدر على إثباتها فإنما لم يقدر لمنع صاحبه إياه عن تنفيذ مراده،

---

(١) ز سقط.
(٢) د سقط.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ٢٥ ظ ط.
(٥) لوحة ٥٣ و د
(٦) لوحة ٣٧ و ز.

فكان هذا من صاحبه تعجيزا له وكذا على القلب، فأما وجود الكذب من الباري عز وجل ففي حيز المستحيلات، لما أن صدقه تعالى أزلي ممتنع العدم (ولا وجه لوجود كذبه مع وجود صدقه لاستحالة اجتماعهما)[١] ولا وجه إلى القول بانعدام الصدق ليثبت الكذب لاستحالة العدم على الأزلي لكونه واجب الوجود وانتفاء القدرة)[٢] عما يستحيل دخوله تحت القدرة لا يكون عن عجز، بل لخروج المحل عن أن يكون قابلا للقدرة فلا ثبوت للعجز الذي هو نقيصة منافية للقدم، فأما انتفاء القدرة عما هو مقدور في نفسه فلم يكن لامتناع المحل قبوله فكان لثبوت ما يضادها وهو العجز الذي هو من أمارات الحدث، فمن قاس خروج الحركة أو الحياة أو السواد مع أنه ليس في أنفسها ما يمتنع عن قبول القدرة بخروج الكذب، مع أنه في نفسه ما يوجب امتناعه عن قبول القدرة فهو جاهل بشرائط القياس، غير بصير بالفرق بين المحال والممكن، وكذا صيرورة الظلم صفة لله تعالى محال، لما أن فعله الأزلي عدل، وإفضال عندنا، ويمتنع قيام الظلم به مع[٣] وجود ذلك، ويستحيل[٤] على ذلك العدم، فكان محالا كما في الكذب، فأما في الحركة والسكون فالأمر بخلافه على ما بينا، وعند الأشعري فالقدرة على محال، لما أن الظلم هو التعدي في الفعل عما جعل له، وارتكاب المنهي، ولا نهي لأحد على الله تعالى، فالقدرة على الظلم تستحيل، لأنها قدرة على إثبات ولاية الأمر والنهي لغير الله تعالى عليه، وإدخاله تحت قهر غيره، وهذا كله محال ممتنع، فأما ما ألزمنا فليس بممتنع في نفسه، فكان انتفاء القدرة عن عجز فيه وقهر لصاحبه عليه حيث منعه عن إثبات مقدوره، والعجز من أمارات الحدث وهو منافي للربوبية، وفيما ألزم هو الأمر بخلافه على ما قررنا.

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) ز قيام ـ زائدة.
(٤) لوحة ٥٣ ظ د.

فأما الشبهة الثانية وهي أن الاختلاف في الإرادة غير مقصور على قول من يقول بعموم الإرادة في الكائنات لأن الإرادة عندهم لا تخالف العلم فنقول[١] لو لم يكن ذلك متصورا لما أبطل[٢] الله تعالى قول الثنوية[٣] ولا أثبت وحدانيته بما تلونا من الآيات. ثم نقول لهم: إن إيراد هذه الشبهة صدر عن جهلكم بمذاهب خصومكم، وذلك أن القائلين بعموم الإرادة في الكائنات لم يقولوا بعمومها لعموم العلم وموافقة الإرادة العلم لأن عندهم علم الله تعالى يتعلق بذاته وصفاته ولا تتعلق إرادته بذلك، فإن الله تعالى يعلم ذاته وصفاته ولا يقال يريد ذاته وصفاته لتعلق الإرادة بالحوادث دون ما هو أزلي، فإذًا الإرادة عندهم موافقة للفعل[٤] إذ بها يخرج الفعل عن حد الاضطرار إلى حد الاختيار، والله تعالى يفعل باختياره فكان جميع ما فعله الله فعله بإرادته، فكان القول بعموم الإرادة في الكائنات[٥] عندهم لعموم الفعل عندهم في الكائنات، لأن مذهبهم أن الحوادث كلها حدثت بإحداث الله تعالى وتخليقه إذ ليس لغيره قدرة التخليق، فكان القول بذلك قولا بعموم الإرادة لاستحالة امتياز إرادته عن فعله لامتناع كونه مضطرا في أفعاله، ولهذا قال الشيخ الإمام أبو منصور[٦] - رحمه الله -: إن القول بإرادة العاصي تابع للقول بخلق الأفعال فإذا ثبت أنها مخلوقة لله تعالى، ليس بمضطر في تخليقه كان ما هو مخلوقه مرادا له، وقولهم: إن الإرادة توافق العلم دون الأمر، خرج على طريق[٧] المساهلة تيسيرا على المتعلمين، فأما حقيقة المذهب فعلى ما قررنا، وإذا كان الأمر كذلك فلو كان مع الله

---

(١) لوحة ٣٧ ظ ز.
(٢) لوحة ١٩ ظ ب.
(٣) سبق التعريف.
(٤) لوحة ٥٤ و د.
(٥) لوحة ٦٢ و ط.
(٦) سبق التعريف.
(٧) ط سقط.

خالق آخر وكان ما يخلقه ذلك غير[١] متعلق بفعله لم يكن متعلقا بإرادته فيتصور الاختلاف بينهما في الإرادة، كما يتصور الاختلاف عندكم بين الله تعالى وبين العبد في الإرادة لكون أفعال العباد خارجة عن فعله، وكان خروجها عن إرادته جائزا. لو سلكت هذه الطريقة لبطل كلامه واضمحل اعتراضه، والشيخ أبو الحسن الرستغفني[٢] - رحمه الله - ذكر في كتابه المسمى **بالإرشاد**، أن الإلزام من حيث القدرة لا من حيث الإرادة غير ممكن لكن لما فيه من امتناع الاختلاف بينهما[٣] في الإرادة، وكذا (أبو إسحاق الأسفراييني[٤] ذكر ما ذكر كلام أبي هاشم فقال: وليس هذا وجه)[٥] الاستدلال به لكنه ما قدمنا في تحقيق القدرة ونفي النقيصة، ثم يرتقي منه إلى الإرادة، فهذا منه أيضا تسليم[٦] أن حقيقة الإلزام في إثبات القدرة دون الإرادة، فيبقى الإشكال، إن الله أثبت الاختلاف في الإرادة، ولو لم يكن متصورا لما ثبت ذلك على ما مر ذكره فنقول - وبالله التوفيق:

إن من المعلوم الذي لا ريب فيه، أن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ لَفَسَدَتَا ﴾[٧] وبقوله تعالى: ﴿ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾[٨] هو الاستدلال بنفاذ قدرة كل منهم، لما أن كلا منهم يفعل غير ما يفعل من وراءه من الآلهة، وتنفذ قدرته فيما يوجب علو أمره وظهور ملكه وسلطانه، وكذا بقوله تعالى: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ ٱللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَٰرَكُمْ ﴾[٩]

---

(١) ز سقط.
(٢) سبق التعريف.
(٣) لوحة ٥٤ ظ د.
(٤) سبق التعريف.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) لوحة ٣٨ و ز.
(٧) سورة الأنبياء ــ الآية ٢٢.
(٨) سورة المؤمنون الآية ٩١.
(٩) سورة الأنعام الآية ٤٥.

الآية، وكذا بقوله تعالى: ﴿ وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ﴾[١]، فأما الاستدلال بقوله: ﴿ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ ﴾[٢] وكذا بقوله تعالى ﴿ إِنْ أَرَادَنِيَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ ﴾[٣] وقوله ﴿ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ ﴾[٤] فالمراد من ذلك هو الفعل لا الإرادة ألا ترى أنه قال: ﴿ هَلْ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ ﴾[٥]، ﴿ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَٰتُ رَحْمَتِهِۦ ﴾[٦] وإنما يحتاج إلى الكشف، والإمساك بعد الفعل لا بعد الإرادة فإذا كان التعليق بالقدرة وإثبات العجز غَيْرٌ، إذ تنفيذ القدرة لن يكون بدون الإرادة، فكانت هي ثابتة ضرورة بثبوت القدرة، على ما هو الحكم في المتلازمين، وقد أقمنا الدلالة على أن خروج المقدور عن القدرة يكون عن عجز، وذلك منافي للربوبية، فكانت[٧] من ضرورة وقوع التعارض في القدرة (لو كان اثنين وقوع التعارض في الإرادة إذ هي لا تمتاز عن القدرة)[٨] وكل ما يمتاز عن القدرة فليس[٩] بإرادة بل هو تَمَنٍّ والقديم غير موصوف به لأنه من أمارات العجز، ولهذا قال أبو إسحاق[١٠] الأسفراييني بعدما حكي اعتراض أبي هاشم على الإرادة: وليس هذا وجه الاستدلال به لكنه ما قدمنا من تحقيق القدرة[١١] ونفي النقيصة ثم يرتقي[١٢] منه إلى الإرادة أي لما ثبت التعارض في القدرة وتعطلت قدرتهما أو قدرة أحدهما، ثبت ذلك في الإرادة

---

(١) سورة يونس الآية ١٠٧.
(٢) سورة يونس الآية ١٠٧.
(٣) سورة الزمر الآية ٣٨.
(٤) سورة الزمر الآية ٣٨.
(٥) سورة الزمر الآية ٣٨.
(٦) سورة الزمر الآية ٣٨.
(٧) لوحة ٥٥ و د ــ ط فكان.
(٨) ط و ز ما بين القوسين سقط.
(٩) لوحة ٢٦ ظ ط.
(١٠) ط أبو الحق.
(١١) ز الإرادة.
(١٢) ز لم يرتقي.

ضرورة استحالة امتيازهما إذ ما امتازت عنه الإرادة اضطرارا وليس بقدرة[١]، والله الموفق.

٢ ـ [الكلام في إبطال قول المجوس[٢]]:

[يزدان وأهرمن عند المجوس]:

ثم[٣] إذا ثبت بما بينا أن الصانع القديم واحد، بطل قول المجوس: إن للعالم صانعين: أحدهما[٤] خير خلق ما كان من أجزاء العالم حسنا ويسمى عندهم يزدان، والآخر شرير كل شر وفساد في العالم منه، وهو الذي خلق الأجسام الضارة، والسموم القاتلة، والأجساد المستقذرة المنتنة، ويسمى عندهم أهرمن، واتفقوا على القول بقدم يزدان، واختلفوا في أهرمن، زعم بعضهم أنه قديم، وزعم بعضهم أنه حدث من فكرة ردية حصلت من يزدان، فإنه تفكر في نفسه هل يخرج عليه من يضاده في ملكه، فتولد من هذه الفكرة عفونة في بعضه، وتولد من تلك العفونة أهرمن، وقالت فرقة منهم يسمون المسخية: إن يزدان[٥] كان نورا محضا ثم انمسخ بعضه فصار ظلمة، فكان أهرمن من تلك الظلمة، وقوم منهم يقال لهم الزروانية[٦]، يزعمون أن زروان وهو النور القديم عندهم شك في صلاته شكة فحدث الشيطان وهو أهرمن من تلك الشكة، وإنما كان يصلي طلبا أن يكون له ولد. وبعضهم قالوا: لا بل زمزم زروان في صلاته سبعة آلاف سنة وتسعمائة وتسعا وتسعين سنة

---

(١) راجع للمعتزلة في موضوع وحدانية الصانع شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ١٧٧ ـ ١٨٧، ويراجع شرح السيد الشريف للمواقف ج ٣ ص ١٣٢ ـ ١٣٧ وشرح العقائد للتفتازاني ص ٥٤ ـ ٥٧ ط الحلبي سنة ١٣٢١ هـ.
(٢) سبق التعريف.
(٣) لوحة ٣٨ ظ ز.
(٤) لوحة ٢٠ و ب.
(٥) لوحة ٥٥ ظ د.
(٦) راجع الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢٣٤.

ليكون له ابن، ثم اهتم وقال: لعل هذا لا يكون فكان أهرمن من العلم الأول، وإبليس وهو عندهم أهرمن من هذا الهم. ثم هم مع اختلافهم زعموا أن أهرمن حارب يزدان ودامت المحاربة بينهما ثلاثة آلاف سنة، ثم وقعت بينهما هدنة، فهما على تلك الهدنة إلى أن تنقضي مدة الهدنة، ولهم في بدء الخلق خرافات كثيرة، لا يطيق العقل إحضارها على القلب، لركاكتها في نفسها.

[شبهة المجوس في إثنينية الخالق]:

وشبهتهم أن من أجزاء العالم ما هو ضار قبيح مستقذر، وإيجاد هذه الأشياء ليس بحكمه، والباري حكيم فلن يجوز منه إيجاد هذه الأشياء، لما أنه يستحيل عليه السفه ولا شك أنها محدثة، فلابد لها من محدث، فعلمنا أن لها محدثا سفيها وهو أهرمن[١]، وكذا موجد الشر شرير والباري جل وعلا منزه عن هذا الوصف، فدل أن وجود الشركان بإيجاد غيره لا بإيجاده.

[مناقشة كلامهم]:

إلا أنا نقول: إن ما أقمنا من الدلالة موجب بطلان أن يكون مع الله تعالى قديم آخر، فبطل القول بقدم[٢] اثنين ولأن القول بقدم السفيه ناقص[٣] محال، إذ من شرط القدم الكمال[٤] لأن ذاتا ما لا يوجب نقصه لا في ذاته ولا في صفاته، إذ ذلك اقتضاء عدمه، وذات ما لا يقتضي عدمه، إذ لو اقتضاه لما تصور وجوده فإذا كان نقص تمكن في ذات ما فذلك بإثبات غيره، ليعرف بنقصان هذا كمال مثبته، ولو كان أهرمن محدثا على قول القائلين: إنه محدث، فلا ينبغي أن يكون له قدرة الإيجاد (لما فيه)[٥] من إثبات التمانع، وقد بينا فساد ذلك[٦]. وما زعموا من استحالة

---

(١) راجع التبصير في الدين للأسفراييني ص ٨٩.
(٢) لوحة ٣٩ و ز.
(٣) لوحة ٥٦ و د.
(٤) لوحة ٢٧ و ط.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) راجع دليل التمانع في الوحدانية.

وجود الشر بفعل الحكيم، وخروج هذه الأجسام المستقبحة المستقذرة عن الحكمة ويستحيل على الله تعالى السفه[١]. قلنا: لهم لما[٢] جاز الجهل على النور القديم عندكم وجاز عليه الشك والهم، والحاجة إلى طلب الولد، وجاز عليه العجز عن قهر عدوه حتى صالحه وهادنه، جاز عليه الشر، وأي شر فوق هذه الشرور. ثم يقال لهم: تلك الشكة والفكرة التي حدث منها أهرمن حدثت باختياره أم لا باختياره؟ فإن حدثت منه باختياره فمن أصل الشر، فإذا جاز (منه إيجاده)[٣] الشرور باختياره فلماذا لا يجوز إيجاد ما هو دونه من الشرور؟ وإن حدثت لا باختياره (قيل: حدثت)[٤] بفعله الاضطراري أم بنفسها لا بفعل أحد؟ فإن حدثت بفعله الاضطراري فهو إذاً مضطر عاجز، إذ المضطر من يوجد غيره فيه فعلا، وكل من هو عاجز ومحل لمقدور غيره فهو محدث، فالقول إذاً بقدم يزدان محال. وإن حدثت الفكرة بنفسها لا بفعل النور باختياره أو اضطراره[٥] فهو محال لما مر من استحالة حدوث حادث لا بإحداث أحد، ولو جاز ذا لجاز حدوث جميع العالم بنفسه، وبطلت الدلالة على الصانع، ثم لو وجدت[٦] الفكرة أو الشكة بنفسها هل كان القديم عالما بحدوثها أم لا؟ فإن قالوا: لا، فقد جهلوه، والجهل لا يليق بالصانع القديم، وإن قالوا نعم قيل لهم: هل كان قادرا على منعها عن الحدوث؟ فإن قالوا: لا، فقد عجزوه وهو أيضا

---

(١) ولرد هذه الشبه يقول الدكتور محمد شمس الدين إبراهيم نقول: إن كلمة خير وشرير تحتمل معنيين:
الأول: أن الخير هو مصدر الخير الكثير والشرير هو مصدر الشر الكثير.
والمعنى الثاني: أن الخير من يغلب خيره على شره والشرير من يغلب شره على خيره.
وعلى هذا فإن أريد المعنى الأول فلا مانع عقلا أن يكون مصدر الخير والشر واحد فلا حاجة للتعدد وإن أريد المعنى الثاني قلنا: إن الخير في العالم هو الغالب وإن رحمة الله وسعت كل شيء.
ويمكن أن تعارض شبهتهم هذه بأن الخير إن قدر على دفع الشر ولم يفعل فهو شرير وإن لم يقدر فهو عاجز فلا يكون إلها.
راجع محاضرات في التوحيد ص ٢٦ ــ ٢٧.
(٢) ب ــ ما ــ والأصح ما أثبتنا من باقي النسخ.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) لوحة ٥٦ ظ د.
(٦) د حدثت.

مناف للقدم، وإن قالوا: نعم[١] قيل لهم: فلم لم يمنعها عن الحدوث لئلا يتولد منها ما هو أصل الشرور[٢]؟ فإذاً صار الشر مضافا إلى اختياره وإرادته.

[مناقشة المسخية]:

ويقال للمسخية منهم: إن ما تزعمون من انمساخ بعضه محال (من وجوهٍ: **أحدها:** إثبات التبعض والتجزؤ وهو على القديم محال[٣]) على ما نبين في إبطال قول المجسمة إذا انتهينا إليه إن شاء الله - تعالى - (**والثاني:** أن القول بتغير القديم محال على ما نبين أيضا بعد هذا إن شاء الله)[٤] ثم نقول لهم: لما جاز الانمساخ على بعضه جاز على كله، لثبوت الموافقة من جميع الوجوه بين جميع أجزائه فما (جاز على البعض)[٥] جاز على الكل، لا أمان بكم من أن يتقلب جميع أجزاء القديم شياطين وأبالسة وهذا ظاهرا لفساده، إذ لو جاز هذا، لجاز انقلاب جميع الشياطين والأجسام القبيحة آلهة قديمة، وكل ذلك خارج عن قضية العقول. وما قالوا من استحالة إيجاد الحكيم الشرور والقبايح، لكون ذلك كله سفها فهو ممنوع، فيقال لهم: لم قلتم ذلك؟ ومن أين قلتم؟ أبدليل سمعي[٦] قلتم أم بدليل عقلي؟ فإن ادعوا الدليل السمعي، طلب منهم الدليل على كون قول من أسندوا القول إليه حجة، وإن ادعوا الدليل العقلي طولبوا[٧] بإيراده، ثم نقول لهم: أعرفتم بعقولكم أن إيجاد هذه الأشياء سفه أم حكمتم بكونه سفها لجهلكم بوجه الحكمة في إيجاد هذه الأشياء؟ فإن زعموا أنهم عرفوا بعقولهم كونه سفها، قيل لهم: أببديهة العقل عرفتم ذلك أم بالاستدلال؟ فإن قالوا عرفنا بالبديهة، ظهرت مكابرتهم، لأن أرباب العقول السليمة لا يختلفون

---

(١) لوحة ٢٠ ظ ب.
(٢) لوحة ٣٩ ظ ز.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) لوحة ٥٧ و د.
(٧) لوحة ٢٧ ظ ط.

في معرفة البديهيات، ونحن وجميع من ساعدنا في وحدانية الصانع لا نعرف هذا، فإن قالوا: إنكم تعرفون ذلك وتجحدون، قيل لهم: وبم تنفصلون ممن قال لكم: إنكم تعرفون فساد قولكم وصحة قول خصومكم بالبديهة، غير أنكم تعاندون؟ فإن قالوا: عرفنا ذلك بالاستدلال، طولبوا بإقامة الدليل، وإن قالوا: في الشاهد كل من (أوجد شرا فهو شرير)[١] ومن أوجد قبيحا فهو سفيه، قلنا: ولم إذا كان في الشاهد هكذا، يكون في الغائب كذلك؟ وبأي معنى تجمعون بين الشاهد والغائب؟ على أن هذا ممنوع أن في الشاهد يكون[٢] على ما يزعمون، فإن في الشاهد من كان فعله شرا قبيحا فهو شرير سفيه، فأما من كان مفعوله كذلك فلا، ثم إنه شرير سفيه، وفي المتنازع فيه ما هو شر وقبيح مفعول الله تعالى لا فعله وإيجاده ثم في الشاهد إنما يكون الفعل سفها قبيحا شرا إذا لم يكن له عاقبة حميدة، فأما ما له عاقبة[٣] حميدة فليس شرا ولا سفها ولا قبيحا، فلم قلتم إن إيجاد الله تعالى هذه الأشياء ليست له عاقبة حميدة؟ فإن قالوا: حكمنا بكون هذه الأشياء سفها، لأنا لا نعرف فيه حكمة، ولم نقف على جهة الحكمة، قيل لهم: أكل ما لا تعرفون لا يكون؟ فإن قالوا: نعم، ظهرت مكابرتهم، وبان عنادهم، وإن قالوا: قد يكون ما لا نعرف، قيل لهم: ما أنكرتم أن لله تعالى في إيجاد ذلك حكمة لا تبلغها أفهامكم لأنكم تعجزون عن الوقوف على جميع الحكم البشرية، فكيف تدعون الوقوف على جميع الحكم الربوبية؟ ثم نقول لهم: في إيجاد هذه الأشياء حكمة من وجوه:

[الحكمة في إيجاد الشرور]:

أحدها: أن الله تعالى لما خلق الخلق وأمرهم ونهاهم، ووعد لهم وأوعد، والوعد والترغيب بما لا يعلم لذته، والإيعاد بما لا يعلم ألمه غير مفيد، فخلق الضار

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ٤ و ز.
(٣) لوحة ٥٧ ظ د.

والنافع ليصح الوعد والإيعاد والترغيب والترهيب والله الموفق. **والثاني**: أنه خلق العالم مختلف الأجزاء متفاوت الأبعاض، متباين الأفعال والآثار من نافع وضار ومستحسن ومستقبح، حار وبارد وخشن ولين وغير ذلك، ليستدل بذلك على كمال قدرته ونفاذ مشيئته وسلطانه، إذ من فعله على جهة واحدة فهو كالمطبوع المسخر على ذلك كالنار على التسخين، والثلج على التبريد، فيكون في خلقه المختلفات[١] إقامة دلالة كمال القدرة ونفاذ المشيئة وهذه عاقبة حميدة، فكان خلق الكل حكمة، وكذا لما اجتمعت هذه الأجسام المختلفة على الدلالة على أن لها صانعا حكيما لا يسفه، عالما لا يجهل قادرا[٢] لا يعجز[٣] كانت دليل كمال القدرة[٤] وتمام التدبير ونفاذ المشيئة، حيث جعل المتضادات والمختلفات بالجوهر متجانسا في حق الشهادة على ربوبيته وحكمته وكمال قدرته.

والثالث: أنه خلق الأجسام الضارة والأوجاع والآلام[٥] ليذل[٦] بها الجبابرة والملوك، ليعلموا بذلك ضعفهم، فلا يفتروا بكثرة العدة والعتاد، واجتماع الجنود والعساكر، والأتباع والحواشي، فيصير ذلك مبعثة لهم على المسارعة إلى طاعته، ومزجرة عن الانهماك في معاصيه وداعيا إلى إفاضة العدل، فيمن تحت أيديهم من الرعايا، وصادًا لهم عن الجور والظلم على من في ممالكهم من أصناف البرايا.

والرابع: أنه خلق هذه الأشياء الضارة المستقذرة ليعرف من رآها أنه تعالى منشئ العالم غني أن ينتفع بشيء أو يحتاج (إلى شيء)[٧] إذ من ذلك وصفه لا

---

(١) ز مختلفان.
(٢) لوحة ٢١ و ب.
(٣) لوحة ٥٨ و د.
(٤) لوحة ٢٨ و ط.
(٥) لوحة ٤٠ ظ ز.
(٦) د ليذلل.
(٧) ز ما بين القوسين سقط.

يخرج فعله عما ينتفع به، وتندفع به حاجته فكان في تخليق هذه الأشياء إظهار غناه[١] وتعاليه عن الحاجة، ووراء هذه المعاني التي بيناها معان كثيرة ذكرها الشيخ الإمام أبو منصور - رحمه الله - في مسائل التعديل والتجوير من كتاب **التوحيد** أعرضنا عن ذكرها، واكتفينا بهذا القدر[٢] (لئلا يؤدي إلى التطويل مع حصول البغته والمقصود بهذا القدر)[٣] مع أنا غير محتاجين إلى بيان هذه الأشياء فإنا إذا أقمنا الدلالة على وحدانية الصانع، وامتناع القول بالصانعين وعلى كون العالم[٤] بجميع أجزائه محدثا ودلالته على منشئه، وعلى كون[٥] منشئه حكيما لا يسفه ولا يجهل، ثبت كون تخليق هذه الأشياء حكمة بضرورة هذه المقدمات، فبقي بعد ذلك جهل الخصوم بوجه الحكمة، وذا لا يوجب خروجه عن الحكمة على ما قررنا[٦] والله الوفق.

٣ - الكلام في إبطال قول الثنوية[٧]:

ثم إن طائفة تلقنوا من الدهرية استحالة حدوث شيء لا من شيء ومن المجوس (خروج إحداث الإفزاع)[٨] والأهوال والآلام والأوجاع والشرور والأجسام

---

(١) ومع كل هذا فإن الشرور في العالم أقل بكثير من الخيرات والمتأمل في نفسه وفي الكون يقف على ذلك ونؤيد هذا بما يقوله ابن سينا في كتابه النجاة ص ٤٦٩ ط الكردي: وجميع سبب الشر إنما يوجد فيما تحت فلك القمر وجملة ما تحت القمر طفيف القياس إلى سائر الوجود ويقول في ص ٤٧٦: الشر كثير وليس بأكثري وفرق بين الكثير والأكثري وإن هاهنا أمورا كثيرة وليست أكثرية كالأمراض فإنها كثيرة وليست بأكثرية فإذا تأملت الشر وجدته أقل من الخير الذي يقابله ويوجد في مادته فضلا منه بالقياس إلى الخيرات الأخرى الأبدية.

(٢) ب د القدرة.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) لوحة ٥٨ ظ د.

(٥) ز قول.

(٦) راجع في هذا ـ شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ٢٨٧ ـ ٢٩١.

(٧) يختلف الثنوية عن المجوس حيث يقولون: إن النور والظلمة قديمان أزليان إلا أنهما أي النور والظلمة مختلفان في الطبع ومن النور كان الخير ومن الظلمة كان الشر.
راجع الملل والنحل للهشرستاني ج ١ ص٢٤٤.

(٨) د خرج الإفزاع.

الضارة والأجسام المستقذرة المستخبثة عن الحكمة، فأثبتوا للعالم أصلين قديمين كانا لم يزل متباينين، فامتزجا فحصل العالم من امتزاجهما، وهما النور والظلمة. أضافوا جميع ما في العالم من الخيرات والمسرات إلى النور، وجميع ما فيه من الشرور والهموم والآلام والأحزان والإفزاع إلى الظلمة.

[فرق الثنوية]:

وافترقت هذه الطائفة **ثلاث فرق: أحدها:** المانوية[١].

والثانية: الديصانية[٢] **والثالثة:** المرقيونية[٣].

[مذهب ماني]:

فأما المانوية فهم المنسوبون[٤] إلى ماني ويقال لهم: المنانية وهي نسبة على غير قياس، كما يقال لأصحاب عاني[٥] من اليهود عنانية، ومذهبه أن العالم متركب من أصلين قديمين: أحدهما النور والآخر الظلمة، وهما جميعا حيان سميعان بصيران، وكل واحد منهما خمسة أجناس: أربعة من ذلك أبدان وواحد روح، فأما أبدان النور فهي النور والنار والريح والماء وروحه النسيم المتحرك في الأبدان

---

(١) ينسبون إلى ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمان سابور بن أزدشير وقد أحدثوا دينا بين المجوسية والنصرانية وكانوا يقولون بنبوة المسيح عليه السلام ولا يقولون بنبوة موسى وقد زعموا أن العالم مركب من أصلين قديمين وأنهما أزليان.
راجع: الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٢٤٤، واعتقادات فرق المسلمين للرازي ص ٨٨.

(٢) ينسبون إلى ديصان وقد أثبتوا أصلين نورا يفعل الخير قصدا واختيارا وظلامًا ما يفعل الشر طبعا واضطرارا وزعموا أن النور حي عالم قادر حساس ومنه تكون الحركة والحياة والظلام ميت جاهل عاجز لا فعل له ولا تمييز. راجع الملل والنحل للشهرستاني جـ١ ص ٢٥٠ واعتقادات فرق المسلمين للرازي ص ٨٨ ط النهضة المصرية ١٩٣٨م.

(٣) لوحة ٤١ و ز.

(٤) أصحاب مرقيون: أثبتوا أصلين قديمين النور والظلمة وأثبتوا أصلا ثالثا هو المعدل الجامع وهو سبب المزاج فإن المتنافرين المتضادين لا يمتزجان إلا بجامع وقالوا: إن الجامع دون النور في المرتبة وفوق الظلمة وحصل من الاجتماع والافتراق هذا العالم.
راجع الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٢٥٢ واعتقادات فرق المسملين للرازي ص ٨٩.

(٥) لوحة ٤١ و ز.

الأربعة. وأبدان الظلمة: الحريق والظلمة والسموم[١] والضباب[٢] وروحه الدخان. وامتزجت أبدان هذا بأبدان ذاك وكذا روحهما فحصل العالم من الامتزاج، واختلفت هؤلاء في علة الامتزاج، فزعم بعضهم أن سبب الامتزاج كان من الظلمة. وزعم بعضهم أن سبب الامتزاج كان من النور، فامتزج بعض أجزائه ببعض أجزائها فحدث من الامتزاج العالم، وبقي فوق العالم النور الخالص، فهو أبدا يسعى في تخليص ما احتبس من أجزائه في الظلمة فيستخلص شيئا فشيئا إلى أن لا يبقى منها في وثائق الظلمة شيء، فيعود الأمر على ما كان قبل الامتزاج فتتمتع[٣] به أجزاء النور المستخلصة باتصالها بعالم النور، وتنال ما فيه من اللذات[٤] والمسرات فيستمتع بذلك ويستريح عما كان ينال من الآلام والشرور في وثائق الظلمة، وتتأذى أجزاء الظلمة التي كانت مختلطة بالنور. وهذا هو تفسير البعث والنشور وصورة الثواب والعقاب عندهم. ولهم في بدء الخلق وماهية السماوات والأرضين والجبال والبحار هذيانات كثيرة لا معنى لإطالة الكتاب بذكرها[٥] أوردها أرباب المقالات في كتبهم.

والفرقة الثانية الديصانية منهم وقولهم مثل قول المانوية في أصلين قديمين للعالم وهما النور والظلمة، فالخيرات كلها من النور، والشرور والآفات من الظلمة.

[الفرق بين الديصانية والمانوية]:

إلا[٦] أنهم يقولون النور كله جنس واحد وكذلك الظلمة، والمانوية يجعلون كل

---

(١) فرقة من اليهود ينسبون إلى عاني، ويقال: إن العنانية نسبة إلى عنان بن داود، ظهر في بغداد أواخر القرن الثامن الميلادي، وقد ألغى عنان جميع التشريعات التي استمدها الرباتيون من أسفار التلمود، وأدخل تعديلات على بعض التشريعات اليهودية معتمدا على اجتهاده الخاص.

(٢) لوحة ٢٨ ظ ط.

(٣) د فتمتنع.

(٤) ز المسيرات.

(٥) لوحة ٢١ ظ ب.

(٦) لوحة ٥٩ ظ د.

واحد منهما خمسة أجناس على ما بينا، وكذا عند الديصانية النور حي يفعل (ما يفعل[١]) باختياره، والظلمة موات عاجزة تفعل ما تفعل من الشرور بطباعها، والمانوية يزعمون[٢] أن كل واحد منها حي مختار يفعل ما يفعل باختياره، وزعم هؤلاء أن سبب الامتزاج كان من النور فإنه كان يتأذى بمجاورة الظلمة ومماستها وخشونتها فأراد دفعها فارتبك فيها، ويزعمون أن النور ما دام في وثائق الظلمة يفعل القبيح مضطرا، وبعد الخلاص[٣] لا يفعل ذلك.

[المرقيونية والفرق بينها وبين السابقين]:

والفرقة الثالثة المرقيونية وهم يقولون بأصلين قديمين أحدهما النور والآخر الظلمة، وتفردوا بإثبات[٤] ثالث سليم ليس بخير كالنور ولا شرير كالظلمة، وهو متوسط بين النور والظلمة أسفل من النور وأعلى من الظلمة إذ من مذهبهم جميعا أن النور كان جهة العلو والظلمة كانت في جهة السفل، وكل واحد منها غير متناهي من خمس جهات، متناهي من الجهة التي تلاقي بها صاحبه فالنور متناهي من جهة السفل والظلمة متناهية من جهة العلو، إلا أن عند المانوية والديصانية لم يكن بينها حائل في الأزل، وكان كل واحد منهما يلاقي صاحبه بجهة. وقالت المرقيونية: بل كان بينهما ثالث متوسط، لم يكن خيرا ولا شريرا ويسمونه المعدل، وقالوا: فتعدت الظلمة على هذا المتوسط فمازجته ثم[٥] بني العالم من ذلك المزاج لتطيب بذلك وتتلذ به فلما رأى النور ذلك بعث روحا إلى[٦] هذا العالم، وهو روح الله

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ٤١ ظ ز.
(٣) ز الإخلاص.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ٦٠ و د.
(٦) لوحة ٢٩ و ط.

وابنه عيسى فمن تبعه ولم يقرب النساء ولا الزهويات[١]، أفلت من حبائل الظلمة، وأكثرهم ينكرون أن يكون التباين معنى (وراء المتباين أو الامتزاج معنى وراء الممتزج)[٢] لم ينعدم عند الامتزاج معنى هو التباين ولا حدث معنى هو الامتزاج.

[فساد كلام الثنوية]:

وما أقمنا من الدلالة على ثبوت الأعراض فهو الدليل على كون التباين والامتزاج معنيين وراء ذاتيهما، وقد حدث الامتزاج في الحس، وعرف حدوث[٣] التباين بقبول العدم، فكانا معنيين حادثين، والنور والظلمة لا يخلوان عنهما ولا يسبقانهما، وقد مر أن ما لا يسبق الحادث فهو حادث، وكل دليل عرف به حدوث سائر الأجسام فذلك الدليل موجود في حق هذين الجسمين، وقد سبق في الكلام ما يدل على جواز وجود الشيء لا[٤] من شيء، وعلى جواز إيجاد القبيح وكونه حكمة عند تعلق العاقبة[٥] الحميدة به على ما مر في إبطال كلام المجوس.

[وجوه مناقضتهم]:

ثم إنهم ناقضوا في القول بالامتزاج من وجوه: **أحدها** ــ أن الامتزاج بعد البينونة تغير وهو مستحيل على القديم لما هو من أمارات الحدث وثبوت أمارات الحدث (في القديم محال وإثباته تناقض لما فيه من القول بالقدم والحدوث معا)[٦]

---

(١) ز الزهومات ــ وهي في القاموس بمعنى المواد الدسمة. فتصح.
والزهويات بمعنى الكذب والباطل ــ راجع مختار الصحاح.
(٢) ب ورد في الأصل (والتباين فالامتزاج معنى وراء الممتزج)
وقد أثبتنا عبارة النسخ الأخرى لسلامة السياق.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ٤٢ و ز.
(٥) ز سقط.
(٦) ز ما بين القوسين سقط.

والثاني ــ أن فيه إيجاد شيء لا من شيء وهو الامتزاج إذ هو معنى[١] وراء الممتزج لكون الذات عندهم وقت التباين ولا امتزاج[٢] ثم هو حدث لا من أصل، إذ لا أصل للامتزاج حدث منه، وهم ينكرون حدوث الشيء لا من شيء، وقد قالوا به فتناقضوا. **والثالث** ــ أن الأصلين لما كانا متباينين ثم امتزجا فقد وجد من كل واحد من الأصلين فعلان متضادان[٣] وهما التباين والامتزاج، وهم يقولون باستحالة المتضادين من جوهر واحد، ولهذا أبوا وجود الخير (والشر بفعل)[٤] واحد. **والرابع** ــ أنهم ألحقوا العجز بالنور حيث زعموا أنه لا يقدر على قهر عدوه، واستنقاذ أجزائه من وثاقه، وكذا الأجزاء المحتبسة في وثاق الظلمة عاجزة عن التخلص عن قهر عدوها، وقبل الأسر كانت عاجزة عن دفع قهر الظلمة عن أنفسها، جاهلة بأسباب الدفع، والتخلص، والعجز والجهل شر، وأثبتوا للظلمة قدرة على النور وأسر أجزائه، والقدرة خير **وهذا هدم أصلهم وإبطال قواعد مذهبهم. والخامس** ــ أنهم يقولون: إن حركة النور علوية وحركة الظلام سفلية ثم قالوا بالامتزاج مع أنهم زعموا أن النور كان أعلى، والظلمة كانت أسفل وعند تحرك الأعلى حركة علوية والأسفل حركة سفلية يزدادان بعدا فيما بينهما لا الامتزاج، فإذا لا امتزاج إلا بتسفل العلوي أو[٥] تعلّي السفلي، وكل ذلك عندهم محال فإذا أثبتوا الامتزاج مع هذا فقد ناقضوا. **والسادس** ــ أنهم[٦] جعلوا الأصلين متضادين، لأن التضاد عندهم في الجواهر دون الأعراض، فإنهم لا يقرون بثبوت الأعراض، ويقولون: إن من شأن المتضادين التنافر والتباعد، ثم أثبتوا الامتزاج الذي هو الائتلاف والتقارب، من غير إثبات قهر قاهر

---

(١) لوحة ٦٠ ظ د.
(٢) ز والامتزاج.
(٣) ب ط ز سقط وأثبتناها من د للسياق.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) لوحة ٢٢ و ب.
(٦) لوحة ٦١ و د.

عليهما بل بأنفسهما وطباعهما، وهذا تناقض ظاهر، والحمد لله على التوفيق.

ثم يقال لهم: من خالفكم[١] في النحلة واعتقد[٢] دينا غير دينكم، أمحق هو أم مبطل؟ فإن قالوا: محق، فقد أقروا[٣] بصحة مذهب[٤] خصمهم، وبطلان مذهب أنفسهم، وإن قالوا: هو مبطل، قيل: أشر دينه الباطل أم خير؟ فإن قالوا: هو خير، فقد بَانَ عنادهم، وإن قالوا: هو شر، قيل: من المعتقد لذلك أجوهر النور أم جوهر الظلمة؟ فإن قالوا: جوهر النور، فقد ناقضوا وتركوا مذهبهم، وإن قالوا: جوهر الظلمة، قيل: أيتصور منه أن يعتقد الدين الحق؟ فإن قالوا: نعم، فقد ناقضوا، وإن قالوا: لا، قيل لهم: فلم تناظرون خصمكم؟ ولم تدعونه إلى دينكم؟ وذلك غير متصور منه فإذاً هذا منكم تكليف ما ليس في وسع المكلف[٥]، ولا يتصور لموجوده البتة، وهذا منكم سفه، فوجد منكم على زعمكم اعتقاد الحق وهو خير، وتكليف ما لا يتصور لوجوده وهو شر، فجاء منكم الخير والشر، فمن جوهر النور أنتم أم من جوهر الظلمة؟ فبأي شيء أجابوا فقد ناقضوا وتركوا مذهبهم. ويقال لهم: هل[٦] رأيتم من انتقل من مذهبكم إلى غير مذهبكم وعلى القلب؟ فإن[٧] قالوا: لا، فقد كابروا وأنكروا المحسوس، وإن قالوا: نعم، فقد جوزوا من جوهر واحد[٨] اعتقاد الحق والباطل والحق خير والباطل شر، وهذا منهم ترك لمذهبهم، والله الموفق. ويقال لهم: هل رأيتم من آذى آخر بشتيمة أو ضرب، ثم جاء واعتذر، وقال: شتمتك وضربتك وأنا تائب إليك من ذلك، مقر بجنايتي عليك بما فعلت بك. فإن

(١) ب (خالفهم) و ز (خلافكم) والصحيح ما أثبتنا.
(٢) لوحة ٤٢ ظ ز.
(٣) لوحة ٢٩ ظ ط.
(٤) ز مذهبهم.
(٥) ز التكليف.
(٦) ب سقط وأثبتناها من النسخ الأخرى.
(٧) لوحة ٦١ ظ د.
(٨) ز سقط.

قالوا: لا، فقد عاندوا وكابروا، وإن قالوا: نعم، قيل لهم: من الجوهر الذي وجدت منه تلك الجناية أجوهر النور أم جوهر الظلمة؟ فإن قالوا: جوهر النور، فقد أجازوا منه الظلم والجناية والإيلام والإيجاع، وهذا خلاف أصولهم. وإن قالوا: هو جوهر الظلمة، قيل: من الذي قال: ظلمت عليك[١] وتبت إليك أجوهر النور هو أم جوهر الظلمة؟ فإن قالوا: هو جوهر النور، فقد كذب، لأنه لم يظلم ولم يجن عليه، فإذا قال: ظلمت وجنيت عليك، فقد كذب. وإن قالوا: هو جوهر الظلمة فقد صدق، لأنه أخبر أنه ظلمة وجنى عليه، وكان الأمر على ما أخبر، والصدق خير، فقد وجد من جوهر الظلمة الخير. وهذا الفصل يسمى فصل الاعتذار، وفيه هدم أصولهم وإبطال قواعد[٢] دينهم، والله الموفق.

وعلى هؤلاء أسئلة كثيرة، ومطالبات[٣] لأهل الحق وقد أطنب في الرد عليهم شيخنا الإمام أبو منصور الماتريدي - رحمه الله - إلا أنا أكتفينا بهذا القدر جريا منا على مقتضى شرطنا الإيجاز، فيه والتجانب (عما فيه)[٤] التعمق أو التطويل، وبالله المعونة والتوفيق[٥].

[مناقشة المعدل عنه المرقيونية]:

ثم نقول للمرقيونية: ما طبع الثالث المعدل بين النور والظلمة؟ فإن قالوا: هو خير كله، فقد جعلوه من جنس النور، فلا معنى لإخراجه من جملة النور، وإن قالوا: هو شر كله، فقد جعلوه من جنس الظلمة، فلا معنى لإخراجه من جملة الظلمة. وإن قالوا: هو يفعل الخير والشر جميعا فقد أبطلوا أصولهم، وقد وقعت لهم

---

(١) ز إليك.
(٢) لوحة ٤٣ و ز.
(٣) ز وطلبات.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ٦٢ و د.

الفتنة من إثبات أصلين قديمين متضادين حيث جاز الخير والشر من واحد، ثم يقال لهم: الثالث المعدل أهو من جنس النور والظلمة جميعا أو هو من جنس أحدهما أو مخالف لهما جميعا؟ فإن قالوا: هو من جنسهما، فقد جعلوه نورا وظلمة[١] معا وهو محال. وإن قالوا: هو من جنس أحدهما، قيل[٢]: فكيف صار معدلا بينهما وهو ضد لذلك الآخر؟ ولو جاز ذا لجاز أن يكون المعدل من جنسه معدلا. وإن قالوا: هو مخالف لهما، قيل: احتاج هو إذًا إلى المعدل بينه وبينهما، لمخالفته إياها وتضاده لهما بل إلى معدلين ليكون أحدهما بينه وبين (النور والآخر)[٣] بينه وبين الظلمة، ثم الكلام في المعدلين الآخرين على هذا الترتيب، وهذا واضح بحمد الله تعالى.

ومن العجب أن[٤] هؤلاء الضلال مع قولهم: إن أجزاء النور محبوسة في وثاق الظلمة، وإن النور يسعى بكل ما هو في مقدوره لتخليص تلك الأجزاء فلا يقدر على ذلك إلا على القليل. فالقليل على التدريج، وإن أفضل ما يتقرب به الإنسان إلى النور الأعظم هو السعي في تخليص شيء من الأجزاء المحبوسة في الظلمة. ثم يزعمون أن الأرواح كلها في الحيوانات[٥] الأرضية من أجزاء النور صارت محبوسة في القوالب والأبدان التي هي من أجزاء الظلمة، ثم هم مع هذه المقالة أشد خليقة الله تعالى نفارا عن القتل، وإراقة الدماء وينسبون كل من ورد بإباحة قتل شيء[٦] من الحيوانات أو إيجاب التقرب بالقرابين من الأنبياء صلوات الله عليهم كموسى ورسولنا المصطفى محمد عليهما السلام إلى أنه مبعوث الشياطين، لا مبعوث النور، وهذه منه مناقضة ظاهرة وجهالة فاحشة، فإن أولى

---

(١) لوحة ٣٠ و ط.
(٢) سقط.
(٣) ب، د سقط وأثبتناها من باقي النسخ لسلامة السياق.
(٤) لوحة ٢٢ ظ ب.
(٥) لوحة ٦٢ ظ د.
(٦) لوحة ٤٣ ظ ز.

الناس بالقول بإباحة القتل، والتقرب بذبح البهائم هم، لما فيه من تخليص أجزاء النور عن وثائق الظلمة، وإراحتها عما يلحقها من أذى بين رائحة الظلمة وخشونة مسها إياه. بل قياد مذهبهم يوجب أن لا يتقرب أحد إلى النور الصافي بقربة هي أعظم من إراقته[١] دم نفسه لما فيه من تخليص روحه عن القالب الظلماني، وإلحاقها بما يجانسها من العالم النوراني، مع ما فيه من الإحسان إلى نفسه من التخلص عن المحن والمصائب[٢] وأصناف الهموم والنوائب التي تنوبه في هذا العالم، وهذا مما لا يخفى فساده على ذي لب، مع أنا نرى أن الحيات والعقارب وجميع ذوات السموم، جميع فسادها وشرها في العالم من قبل أرواحها دون أجسادها إذ هي بعد زوال أرواحها عنها تدفع معرتها، وتنقطع مادة شرها، ولا قدرة لأجسادها على الانسياب إلى الحيوانات ومساورتها إياها، والدبيب إليها والنهش واللذع لها[٣] (وإنما كان ذلك بما فيها من الأرواح التي هي من أجزاء النور لا بما لها من الأبدان التي هي من أجزاء الظلمة ومع هذا كله يزعمون أن الأرواح من أجزاء النور)[٤] الخير، والقوالب من أجزاء الظلمة الشريرة، وهذا هو غاية الغباوة ونهاية الحماقة. وشبهتهم التي يتسلقون[٥] بها على أرباب الديانات من إباحة الذبح والتقرب بالقرابين تندفع بهذا. ثم نقول لهم: أتزعمون أن القتل قبيح لعينه أم لمعنى فيه؟ فإن قالوا: هو قبيح لعينه، قيل: هذا ممنوع، وإن قالوا: تنفر[٦] عنه العقول السليمة، قلنا ليس كذلك بل تنفر عنه الطبائع السخيفة والقلوب الضعيفة لما تقدر كل حلولها في نفسه، فتنفر عنه طبيعته، ولهذا يسهل ذلك على طبيعة[٧] من اتخذ ذلك

---

(١) د إرادته.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ٦٣ و د.
(٤) ز ما بين القوسين ورد مضطربا كما يلي (وإنما كان بما فيها الأرواح من أجزاء النور الخير).
(٥) ز يشتغلون بها.
(٦) ز سقط.
(٧) ط سقط.

عادة، والطبيعة هي التي يسهل عليها بالاعتياد (حتى يصير متألفا بما كان تنفر عنه[١] قبل الاعتياد)[٢]. فأما ما استقبحه[٣] العقل لذاته فلا يحسن ذلك فيه البتة، إذ هو يرى الأشياء بحقائقها لا الطبيعة ثم نقول: أرأيتم لو أن ثعبانا عظيما دخلت بلدة فيها خلق كثير أو أسدا ضاريا اقتحم مدينة من المدائن، وجعل يقتل الناس يمينا وشمالا، وكان بحال لو لم يقتل لأتى على جميع أهل تلك البلدة، أكان قتل الثعبان أو الأسد قبل إفنائه الخلق مستحسنا أم لا؟ فإن قالوا: لا، فقد ظهرت مكابرتهم، وإن قالوا: نعم، عرف أن القتل ليس بقبيح لعينه أو حسن مع وجود عينه[٤]، وكذا هذه المطالبة في قتل اللصوص وقطاع الطريق الذين قتلهم يسبب إصلاح العالم وسكون لدهماء الناس وأمن عن إثارة الفتنة. ثم إذا ظهر[٥] أن عينه ليس بقبيح فلو قبح إنما قبح لما أن القاتل لا ولاية على المقتول، أو لا ملك له فيه أو منعه من له الخلق والأمر عن قتله. والله تعالى له الملك في الأشياء بأجمعها، يتصرف فيها كيف يشاء فيحظر إتلافها تارة ويبيح ذلك أخرى على قدر ما يعلم فيه من الحكمة لا دافع لقضائه ولا معارض لمشيئته. ثم بعدما ثبت أن القتل ليس بقبيح لذاته بل لو قبح لقبح بانضمام قرينة إليه، وما هذا سبيله، يحسن بانضمام قرينة مستحسنة إليه على ما قررنا في قتل الثعبان والأسد ثم يقال لهم: ما أنكرتم أن قتل هذه الحيوانات لا يكون مستقبحا إلى بعض الأحوال، فتجوز إباحته ويصير مستحسنا لانضمام قرينة إليه فيجوز إيجابه، فإن قالوا: لو انضمت إليه القرينة لعرفناها، قلنا لهم: أفكل ما لا تعرفون ليس بموجود؟ فإن قالوا: نعم ظهرت مكابرتهم، وإن[٦] قالوا: لا، بطلت

---

(١) لوحة ٣٠ ظ ط.
(٢) ط مكرر.
(٣) لوحة ٤٤ و ز.
(٤) لوحة ٦٣ ظ د.
(٥) ب سقط وأثبتناها من النسخ الأخرى للسياق.
(٦) لوحة ٢٣ و ب.

شبهتهم، وبالله التوفيق والعصمة. ثم يقال لهم: إن الجنس الذي جعل غذاء للبشر[١] من جملة الحيوانات هو الغنم، ومن المعلوم الذي لا ريب فيه أن هذا الجنس لو خلا عن قيام الآدمي بدفع أسباب الهلاك عنه، وإيصال ما فيه منفعته ومصلحته إليه، ولا امتناع له لا بالقوائم[٢] ولا بالجناح، وليس معه آلة[٣] الدفاع والحراب (فتمزقه السباع من أوهى مدة أسرع وقت، وكذا من طبع هذا)[٤] الجنس أن راعيها لو بعد عنها في المفاوز والصحاري لبقيت رافعة رؤوسها إلى السماء متخوفة عن كل صوت، نافرة عن كل ذكر[٥] لا تتناول علفا، ولا ترد ماء إلى أن تتلف جوعا وعطشا، وإذا كان الأمر كذلك، فلو لم يبح للآدمي الانتفاع بها وتناول لحومها، لما قام بالدفع عنها والحفظ لها فيتلف الكل وينقطع الجنس، فكان إباحة التناول إبقاءً للجنس، وفي الحظر إهلاكه، فمن لم يبح إتلاف البعض ليصير ذلك طريقا إلى فناء الكل فلا علاج لجهله وحمقه، ثم التقرب بالقرابين كل ذلك بطريق الفداء عن نفسه إذ لله تعالى على كل أحد من خلقه نعمة الإيجاد، فشكره يكون بإعدام نفسه طلبا لمرضاته، كما كان شكر نعمة المال بإزالة بعضه عن نفسه، شكر نعمة المنكح والمأكل والمشرب الامتناع عنها بالصوم، إلا أن كل واحد منهم، لو أتلف نفسه شكرا لنعمة الوجود، لانقطع النسل والبشر، وتفانى الخلق وارتفع الجنس المقصود من الخلائق، فاكتفى الصانع بكمال حكمته بفدية يفديها عن نفسه، كما في حق[٦] الذبيح[٧] عليه السلام[٨] ثم هذا كله منا تبرع، إذ لا حاجة بنا إلى بيان شيء من هذا،

---

(١) ز للكبش.
(٢) لوحة ٤٤ ظ ز.
(٣) لوحة ٦٤ و د.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) ب و د ركز و ز و ط بكرر والصحيح ما أثبتنا.
(٦) لوحة ٣١ و ط.
(٧) الذبيح هو سيدنا إسماعيل بن سيدنا إبراهيم عليهما السلام.
(٨) راجع في الرد على الثنوية بأقسامهم ــ شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٢٨٤ ــ ٢٨٧ وشرح المواقف للسيد الشريف ج ٣ ص ٣٦ ــ ٣٧.

فإنا إذا بينا بالدليل حدوث العالم، وثبوت الصانع ووحدانيته وحكمته، وثبوت الرسالة وعصمة الرسول، ثبت بهذه المقدمات الصادقة أن جميع ما بينه الرسول حق وصدق، وفيه حكمه[١] بليغة، وإن قصرت عقولنا وعجزت أفهامنا عن الوقوف على جهة الحكمة، فمن تكلم مع المجوس أو الثنوية ينبغي أن يتكلم على هذا الوجه فإنه أقطع لشغب الخصوم. والله المحمود على التوفيق[٢].

---

(١) لوحة ٦٤ ظ د.

(٢) راجع التمهيد للنسفي لوحة ٣ و.

الفصل الخامس

١ - الكلام في أن الباري عز وجل[١] قديم:

وإذا ثبت حدوث العالم وثبوت الصانع، علمنا أنه قديم إذ لو لم يكن قديما لكان محدثا، لما مر أن لا واسطة بينهما، ولو كان محدثا لافتقر إلى محدث، وكذا الثاني والثالث إلى ما لا يتناهى، وصار حدوث العالم ووجوده متعلقا[٢] بما لا يتناهى، ومالا يتناهى لا يتصور ثبوته، فإذًا لا يتصور ثبوت العالم وحدوثه، ونحن نشاهده ثابتا، ونعرف كونه حادثا بالدليل دل أن وجوده وثبوته لم يتعلق بما لا يتصور ثبوته، فدل أن موجده لا يوافقه في صفة الحدوث، فيكون قديما ضرورة[٣]. والله الموفق.

٢ - الكلام في نفي كون الباري جل وعلا عرضا:

وإذا ثبت أن العالم له صانع، وثبت أنه واحد، وأنه[٤] قديم، فبعد ذلك (ينبغي أن)[٥] يبحث ويتأمل أن ذاته هل هو عرض أم ليس بعرض؟ فبحثنا وتأملنا في العرض، فوجدناه استحق اسم العرض لاستحالة بقائه إذ العارض في اللغة هو ما لا

---

(١) ز جل علا.
(٢) لوحة ٤٥ و ز.
(٣) انظر في قدم الصانع أصول الدين للبغدادي ص ٧١ والاقتصاد في الاعتقاد لأبي حامد الغزالي ص ١٧، ١٨، رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٣١، البداية من الكفاية للصابوني ص ٣٦، ٣٧ والعقائد النسفية لعمر نجم الدين النسفي ص ٥٧ ـ ٥٨ وشرح المواقف للسيد الشريف جـ٣ ص ٩٠ ـ ٩١.
ويعرض الدكتور محمد شمس الدين إبراهيم دليلين أحدهما للمتكلمين والثاني للحكماء.
أما الأول فإنه لو لم يكن قديما لكان حادثا من جملة العالم فلم يصلح محدثا ومبدئا له وهو خلاف ما قام عليه الدليل.
وأما الثاني: فهو أنه لو لم يكن قديما قدما ذاتيا ـ القدم بالذات هو الذي لم يسبق بشيء من زمان أو مؤثر ـ لكان ممكنا من جملة الممكنات فلم يصلح موجدا لها ـ راجع توضيحات في العقائد ص ٣٩ ـ ٤٠ ط ١٩٧١.
(٤) ز سقط.
(٥) ب، د سقط وأثبتناها من باقي النسخ.

يدوم، ويقال: عرض لفلان أمر، أي معنى لإقرار له. ويقال: هذه الحالة ليست بأصلية في كذا، بل هي عارضة له، أي هي أمر لا دوام له. ولهذا سمي السحاب عارضا على ما بينا.

ثم رأينا أشياء لا بقاء لها فسميناها أعراضا، فإذا العرض ما يستحيل بقاؤه في عرف المتكلمين، وهذا الاسم[١] له[٢]، مأخوذ من الدلالة اللغوية، ثم وجدنا كل عرض له وصف لازم لا يزايله[٣] ويستحيل وجوده غير موصوف به، وهو كونه مما يستحيل قيامه بذاته، ويفتقر إلى قائم بذات يقوم به، ثم هو ما كان عرضا لكونه غير قائم بذاته (إذ ليس فيه ما ينبئ عن معنى كونه عرضا في اللغة بل كان عرضا)[٤] لاستحالة بقائه.

[ادعاء المعتزلة والكرامية في الصفات]:

وظنت المعتزلة والكرامية[٥] حيث رأوا كل عرض غير قائم بذاته (في الشاهد)[٦] أنه كان عرضا لهذا الوصف، ثم تفرع لهما عن هذا الاتفاق المبني على الخيال مذهبان باطلان، **إذ الباطل لا ينتج إلا الباطل**، فأما[٧] المعتزلة فإنهم يزعمون أن الله تعالى لو كانت له صفات أزلية كالعلم والقدرة والحياة، لكانت أعراضا، لاستحالة قيام هذه الصفات بنفسها، وقيام العرض بذات الله تعالى محال. وكذا وجود الأعراض في الأزل ممتنع، فإذا لا صفة لله تعالى، إذ لو كانت لكانت عرضا، وأما الكرامية فإنهم لما عرفوا ثبوت هذه الصفات لله تعالى بالدليل الضروري، وعلموا

---

(١) لوحة ٦٥ و د.
(٢) د سقط.
(٣) أي لا يفارق فالمزايلة هي المفارقة والتزايل التباين ــ راجع مختار الصحاح.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) سبق التعريف بها ص ٩.
(٦) ز ما بين القوسين سقط.
(٧) لوحة ٢٣ ظ ب.

أنها لا تقوم بذواتها، بل[١] تقوم بذاته تعالى، سمتها أعراضا لوجود ما كان العرض لأجله عرضا في الشاهد.

[إبطال ادعائهم]:

وكلا المذهبين فاسد، فإن[٢] العرض في الشاهد كان عرضا لاستحالة بقائه، لأنه هو المعنى الذي ينبئ عن المعنى اللغوي، لا لاستحالة قيامه بذاته إذ لا دلالة في اللغة تدل على أن ما لا قيام له بذاته، يسمى عرضا، فإذا ثبت أن[٣] الأمر على ما بينا، لم تكن صفات الله تعالى أعراضا، ولم يلزمنا بإثبات الصفات لله تعالى إثبات الأعراض في الأزل، ولا القول بقيام الأعراض بذات الله تعالى. وإذا تقرر هذا، ثم تأملنا فعلمنا أن المعنى الذي لأجله كان العرض عرضا، وهو استحالة البقاء، مستحيل على الباري عز وعلا، إذ القول بقدم ما لا بقاء له محال، بل هو كما يوجد ينعدم في الثاني من حال وجوده، وعلمنا أن ما هو من لوازم العرض وهو استحالة قيامه بذاته، وافتقاره إلى محل يقوم به، محال ثبوته فيمن تولى إنشاء العالم، إذ قيام الفعل بما لا قيام له بذاته محال (وكذا الفعل المحكم المتقن لا يتأتى إلا من قادر حي عالم، واتصاف ما لا قيام له بذاته عالما قادرا حيا محال)[٤] وكذا افتقار القديم إلى، المحل محال، إذ شرط القدم الاستغناء في الوجود عن غيره، وكذا القول بقدم المكان محال[٥]، لقيام دليل حدوث ما سوى الله تعالى ووجود العرض بلا محل يقوم به محال، فإذًا علمنا بالوقوف على هذه المقدمات الصادقة أن الباري جل وعلا ليس بعرض ويستحيل وصفه به[٦]، والله الموفق.

---

(١) لوحة ٤٥ ظ ز.
(٢) لوحة ٣١ ظ ط.
(٣) لوحة ٦٥ ظ د.
(٤) ما بين القوسين سقط.
(٥) د سقط.
(٦) راجع التمهيد للنسفي لوحة ٣ و.

٣ ــ الكلام في إبطال قول من يقول: إن الباري جل وعز جوهر:

وإذا ثبت استحالة كون الباري عرضا، فبعد ذلك تأملنا فوجدنا الموجود في الشاهد، ينقسم إلى ما يستحيل بقاؤه ويمتنع قيامه بذاته وهو العرض، وإلى ما يستحيل بقاؤه، ولا يمتنع قيامه بذاته وهو العين، واستحال كونه[١] عرضا لما مر، فعلمنا ضرورة استحالة اتصافه بكونه عرضا أنه باق، غير مفتقر إلى مكان، ثم رأينا أن ما وراء العرض في الشاهد هو العين، وهو ينقسم إلى غير متركب، وهو المسمى (عند المتكلمين جوهر، وإلى متركب وهو المسمى جسما)[٢] فتأملنا أنه هل يوصف بكونه جوهرا أم لا[٣]، فوجدنا اتصافه بكونه جوهرا[٤] محالا ممتنعا. وزعمت النصارى أنه تعالى جوهر. ولم يساعدهم أحد من أهل قبلتنا إلا ابن كرام[٥]، فإن الأسفراييني ذكر في باب فضائح الكرامية من كتابه المسمى **بتعجيز المعتزلة**، أن ابن كرام ذكر في كتابه الملقب بعذاب القبر، في وصف ذات الله تعالى، أنه أحدى الذات إحدي الجوهر، وهذا من ابن كرام خروج عن إجماع المسلمين، والتحاق بالنصارى.

[شبه النصارى في كونه تعالى جوهرا]:

قائم بالذات، وهذا حد صحيح لاطراده وانعكاسه، لأن كل جوهر في الشاهد قائم بالذات وكل قائم بالذات في الشاهد جوهر، وإذا كان كذلك ثبت تعلق كونه

---

(١) لوحة ٦٦ و د.
(٢) و ما بين القوسين سقط.
(٣) ب سقط.
(٤) لوحة ٤٦ و ز.
(٥) أبو عبد الله محمد بن كرام السجستاني وأتباعه يدعون الكرامية ومن أقواله القول (بتجسيم المعبود وأن له حدا ونهاية وأن الله أحدي الذات أحدى الجوهر وأنه تعالى مماس للعرش وأنه محل للحوادث. راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٠٣ ــ ٢١٤ والتبصير في الدين للأسفراييني ص ٦٥ ــ ٧٠.

جوهرا بكونه قائما بالذات تعلقا لا انفكاك بينهما فثبت أن الجوهر جوهر، لكونه قائما بالذات، فكان كونه قائما بالذات، علة اتصافه بكونه جوهرا، إذ بهذا يمتاز وصف العلة عن وصف الوجود أعني أن ما يقبل من الأوصاف الانفكاك بينه[١] وبين الموصوف لا يكون حدا ولا علة لكونه متصفا به وما لا يقبل الانفكاك يكون حدا[٢] وعلة لكونه متصفا به، ألا ترى أن كونه جسما لما انفك عن كونه فاعلا لاستحالة كون الأجسام الجمادية فاعلة، لم يكن كونه[٣] فاعلا علة لكونه جسما، فلم يكن من ضرورة ثبوت[٤] كون الذات فاعلا أن يكون جسما، وكون الجسم متحركا، لما كان لا ينفك عن قيام الحركة به فإنه يستحيل متحرك لم تقم به الحركة، وقيام حركة بما ليس بمتحرك بها، كان قيام الحركة به علة لكونه متحركا، وكذا انفكاك الحد عن المحدود والمحدود عن الحد محال، وإذا ثبتت هذه القاعدة، فبعد ذلك كان من ضرورة ثبوت أحدها ثبوت الآخر في الشاهد والغائب جميعا، كالحركة[٥] مع المتحرك، فإن قيام حركة في الشاهد بما ليس بمتحرك (لما كان محالا)[٦]، وكذا ثبوت متحرك لم يقم به الحركة كان من ضرورة ثبوت متحرك في الشاهد والغائب جميعا قيام الحركة به، ومن ضرورة ثبوت قيام حركة بذات أن يكون متحركا، فكذا فيما نحن فيه، لما ثبت تعلق كونه جوهرا بكونه قائما بالذات وكونه قائما بالذات بكونه[٧] جورها تعلقا بلا انفكاك عرف أن تعلق ما بينهما تعلق[٨] العلة بالمعلول وكونه قائما بالذات حد الجوهر، فيستحيل ثبوت أحدهما بدون الآخر في الشاهد

---

(١) ط سقط.
(٢) لوحة ٦٦ ظ د.
(٣) لوحة ٢٤ و ب.
(٤) لوحة ٣٢ و ط.
(٥) ز كالمتحرك.
(٦) ما بين القوسين سقط.
(٧) ز سقط.
(٨) لوحة ٤٦ ظ ز.

والغائب جميعا، وإذا ثبت أن الغائب قائم بالذات ثبت ضرورة أنه جوهر، هذا كما أنكم تثبتون للباري جل وعلا علما ضرورة اتصافه بكونه عالما، وكذا في جميع الصفات[١] بهذا الطريق فكذا هذا. ومما يتعلقون به أن الله تعالى موجود والموجود (إما أن يكون جوهرا وإما أن يكون عرضا والله تعالى)[٢] ليس بعرض، فيكون جوهرا إذ لو لم يكن جوهرا مع أنه ليس بعرض لما كان موجودا لأن الموجود ينقسم إلى قسمين، وما انقسم إلى قسمين فما خرج عن قسميه جميعا لا يكون من جملته، فلو خرج الباري جل وعلا عن القسمين جميعا لما كان موجودا، ويقولون أيضا: إن الله تعالى فاعل، وما يجوز منه الفعل في الشاهد فهو جوهر، وما يستحيل منه الفعل فهو عرض، وقد تحقق من الله تعالى الفعل فكان جوهرا.

[الرد على النصارى وعلى الكرامية في قولهم: إنه تعالى جوهر]:

وحجتنا أن الجوهر في اللغة عبارة عن الأصل، يقال لمن اشتهر بالإحسان من أبناء الشرف والسيادة فلان يجري في الإحسان على شاكلة (جوهره الشريف ومقتضى حسبه العالي المنيف، ويقال للثوب إذا كان)[٣] محكم الصنعة جيد الأصل: إنه ثوب جوهري، فعلى هذا سموا ما لا يتجزأ من أجزاء الجسم جوهرا لكون البسائط التي يتركب منها المتركبات جارية مجرى الأصول لها، لا يعنون به أنه أصله القديم كما يذهب إليه أهل الدهر، بل يريدون أن كل متركب يقدر في الوهم أنه من الأفراد تركب، فيكون الأفراد أصولا وأركانا في المركبات، ولتصوير الأفراد بدون التركُّب، واستحالة المتركبات بدون الأفراد التي تركبت هي منها. والله سبحانه وتعالى يستحيل تركبه إلى غيره ليصير أجساما فلم يكن أصلا يتركب

---

(١) لوحة ٦٧ و د.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.

منه[١] الجسم، فلم يكن جوهرا. وما ادعوا أن الجوهر اسم للقائم بالذات (وكان كونه قائما بالذات)[٢] حدا له[٣] دعوى ممنوعة، فأما ما ادعوا من صحة الاطراد والانعكاس في الشاهد. فقلنا لهم: (كما تدور الجوهرية)[٤] مع القيام بالذات طردا وعكسًا ووجودا وعدما فكذا تدور مع كونه أصلا يتركب منه الأجسام فلم كان جعلكم القائم بالذات حدا له، أولى من[٥] جعل خصومكم كونه أصلا حدا له؟ وأنتم المدعون حيث تريدون تعدية الاسم إلى الغائب بتعدي الوصف بأنه القائم بالذات وخصومكم يمنعونكم عن ذلك.

ثم يقال لهم: أليس أن في الشاهد كل جوهر قابل للعرض، وكل ما هو قابل[٦] للعرض جوهر؟ فلابد من أن يقولوا: بلى. قيل: أتجعلون كونه قابلا للعرض حدا له، لدورانه معه وجودا وعدما، وطردا وعكسا؟ فإن قالوا نعم تركوا أصلهم، فإنهم يقولون بأنه تعالى ليس بقابل للأعراض. وإن قالوا: لا، أبطلوا دليلهم. ثم يقال لهم: ما تنكرون على من يقول: إن الله تعالى ليس بجوهر، لأن حد الجوهر أنه قابل للأعراض؟ ويستدل على صحة حده بالطرد والعكس والدوران وجودا وعدما، فإن قبلوا ذلك تركوا مذهبهم وإن لم يقبلوا أبطلوا دليلهم. ويقال لهم: لما كانت الجوهرية تدور مع[٧] القيام بالذات وجودا وعدما، وكذا كونه أصلا للأجسام[٨] ثم ليس من لفظ الجوهر ما ينبئ عن القيام بالذات، وفيه ما ينبئ عن كونه أصلا، كان جعله جوهرا لكونه أصلا، أولى من جعله جوهرا لكونه قائما بالذات. إذ إطلاق اسم معنوي على

---

(١) لوحة ٦٧ ظ د.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) ز حد الرد.
(٤) ز كما به و د جوهرية.
(٥) لوحة ٤٧ و ز.
(٦) لوحه ٣٢ ظ ط.
(٧) لوحة ٢٤ ظ ب.
(٨) لوحة ٦٨ و د.

محل وجد فيه ذلك المعنى، لن[١] يكون إلا لذلك المعنى، ومن ادعى إطلاقه عليه لا لذلك المعنى بل لأمر آخر كان مخطئا في دعواه، كمن ادعى أن ما قامت به الحركة لم يسم متحركا لقيام الحركة به بل لوجوده أو لقيامه بالذات كان مخطئا في دعواه، وكذا في الأسود والأبيض والمجتمع والمتفرق وغير ذلك من الصفات فكذا هذا (وجاء من هذا)[٢] أن كل معنى تعلق بشيء تعلقا لا انفكاك بينهما، ويدور معه وجودا وعدما لا يوجب تعلقه به تعلق العلة بالمعلول، ولا يوجب تعدي أحدهما إلى الغائب تعدية الآخر على الإطلاق، بل بشريطة استحالة إضافته إلى معنى آخر، فأما ما لم يشتمل إضافته إلى معنى آخر فلم يعلم أن تعلق أحدهما بالآخر تعلق العلة بالمعلول، ولهذا لم يجعل قولنا القابل للأعراض حدا للجوهر على ما قررنا، وإن وجد الدوران، لأنه يمكن أن يضاف كونه جوهرا إلى معنى آخر وراء كونه قابلاً للأعراض، ويجعل تعلق قيام الحركة بمحل لا تصاف[٣] المحل بكونه متحركا تعلق العلة[٤] بالمعلول، لما[٥] أن إضافة كونه متحركا يستحيل إلى معنى آخر سوى قيام الحركة به، وفيما نحن فيه لا يستحيل إضافة كونه جوهرا على معنى سوى القيام بالذات وهو كونه أصلا بل[٦] وجبت الإضافة إليه لما مر من الدلالة اللغوية على ذلك فلم يجز إضافته إلى كونه قائما بالذات، وهذا الجواب مما لا يمكن التعويل عليه على أصول المعتزلة، لأنهم يجعلون حد العرض مما يستحيل قيامه بنفسه وإن لم يكن في لفظة العرض ما يدل عليه، ولم يجعلوا حده ما يستحيل الدوام عليه وإن كانت لفظة العرض من حيث اللغة منبئا عنه. وكذا النصارى يجعلون هكذا في حد

---

(١) د أن.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) ز باتصاف.
(٤) لوحة ٤٧ ظ ز.
(٥) ز سقط.
(٦) لوحة ٦٨ ظ د.

الجوهر، والله الموفق. وقولهم: إن الموجود في الشاهد، إما أن يكون عرضا وإما أن يكون جوهرا والله تعالى موجود وليس بعرض فيكون جوهرا كلام فاسد، لأن الجوهر في الشاهد ما كان جوهرا لأنه ليس بعرض، بل كان جوهرا لأنه أصل يتركب منه الجسم، ولهذا لم يكن العرض جوهرا لأنه ليس بأصل. يتركب منه الجسم، والله تعالى يستحيل عليه كونه أصلا يتركب منه الجسم فلم يكن جوهرا، وليس من ضرورة كونه موجودا كونه جوهرا، لأن[1] العرض موجود وليس بجوهر، وكذا العرض لم يكن عرضا، لأنه موجود لأن الجوهر موجود وليس بعرض، بل كان عرضا لاستحالة دوامه، والله تعالى لا يستحيل عليه الدوام، بل هو واجب البقاء (فلم يكن عرضا ولهذا لم يكن الجوهر عرضا لأنه ليس بمستحيل البقاء)[2] وتحديد الموجود بأنه جوهر أو عرض فاسد، لأنه تحديد مقسم وهو فاسد، لأن جمع[3] الوصفين جميعا في محل واحد محال، إذ يستحيل موجود[4] هو[5] جوهر وعرض، وإثبات كل وصف في محل على حده ليس بجامع، ومن شرط صحة الحد أن يكون جامعا على ما مر في إفساد كلام الجبائي في تحديده العلم أنه اعتقاد[6] الشيء على ما هو به عن ضرورة أو دليل، وهذا الجواب مما لا يستقيم[7] إلا على أصول أهل الحق، فأما المعتزلة المجوزون التحديد المقسم فلا يمكنهم الخروج عن إلزام النصارى، والله الموفق.

وقولهم: إن الله تعالى فاعل وكل فاعل في الشاهد جوهر. قلنا: وكل فاعل في

---

(١) زلا والعرض.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) د جميع.
(٤) لوحة ٣٣ و ط.
(٥) لوحة ٦٩ و د.
(٦) ز إثبات.
(٧) د، و لا يستمر.

الشاهد أيضا جسم، فإنا ما عاينا جوهرا غير متركب يفعل فعلا[١] فإن التزموا جعلوا الله تعالى جسما، وهو خلاف مذهبهم وإن لم يلتزموا، أبطلوا دليلهم، وكذا كل فاعل في الشاهد لحم ودم، وكل فاعل محدود متناه، فإن أثبتوا ذلك في الغائب لكونه فاعلا، تركوا مذهبهم، وإن لم يثبتوا بطل دليلهم، ثم نقول لهم: لم يكن الجوهر في الشاهد جوهرا لأنه فاعل، بدليل أن الجماد والموات جوهر وليس بفاعل، بل كان جوهرا لكونه أصلا يتركب منه الأجسام، وهذا المعنى لا يتعدى إلى الغائب فلم يكن جوهرا، وبالله التوفيق.

[مناقشة النصارى في قولهم بالأقانيم الثلاثة]:

ثم إن هؤلاء الجهال يزعمون[٢] أن الله تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم[٣] والأقنوم[٤] الصفة عندهم، فيكون معناه أنه جوهر واحد ثلاث صفات، ويفسرون ذلك أنه ذات وعلم وحياة، ويسمون الذات أبا والعلم ابنا والحياة روحا، ويقولون بلسانهم السورية: أفا أفنا روحا قدشا يعنون به الأب والابن والروح القدس، **وهذه جهالة متفاحشة**، وحيث يجعلون الواحد ثلاثة والثلاثة واحد وكذا يجعلون الذات صفة، ويعدونه من الصفات. (وكذا يجعلون الذات أبا والصفة ابنا)[٥] وكذا[٦] يجعلون الأب والابن قديمين، ولابد من تقديم الأب على الابن وتأخره عنه ولو جاز هذا مع ارتفاع التقدم والتأخر جاز القلب، فيجعل الذات ابنا والعلم أبا، وكذا يقتصرون على هاتين الصفتين مع الذات وهو جهل، إذ لابد من إثبات صفة البقاء والسمع والبصر والقدرة والإرادة، إذ البقاء معنى وراء الذات، والسمع والبصر

---

(١) لوحة ٤٨ و ز.
(٢) لوحة ٢٥ و ب.
(٣) الأقانيم هي الأصول واحدها أقنوم يقول صاحب مختار الصحاح: وأحسبها أي الكلمة رومية ــ راجع مختار الصحاح.
(٤) ز ولا منوم.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) لوحة ٦٩ ظ د.

معنيان وراء العلم، والقدرة والإرادة معنيان وراء الحياة، (وقولهم: القدرة من جملة الحياة فاسد لوجود الحياة بلا قدرة، ولتزايد القدرة وامتناع ذلك على الحياة)[١] وكذا قولهم: إن السمع والبصر من جملة العلم خطأ، لأنهما معنيان وراء العلم على ما نقرر ذلك في مسألة الرؤية - إن شاء الله تعالى.

فعلى هذا ينبغي أن يقولوا إنه ثمانية أقانيم ولم يقتصروا على الثلاثة. ثم نقول لهم: أتزعمون (أن العلم والحياة معنيان وراء الذات أم تزعمون)[٢] أنهما يرجعان إلى الذات؟ فإن قالوا: هما راجعان إلى الذات فهو إذًا جوهر واحد أقنوم واحد. وإن قالوا: هما معنيان وراء الذات، قيل لهم: قولوا إنه جوهر (واحد وله أقنومان ولا[٣] تقولوا ثلاثة أقانيم. ثم قيل لهم: إذا كان الجوهر)[٤] الذي هو الذات من جملة الأقانيم وهي الصفات فمن الموصوف به؟ فإن قالوا: شيئا وراء الذات، فقد جعلوا الذات صفة لموصوف فإذًا الله تعالى هو الموصوف لا هذا الجوهر الذي هو صفة لغيره، وإن قالوا: هو الذات بعينه[٥]، فقد جعلوا الذات صفة لنفسه موصوفا له، فإذا هو صفة صفته وموصوف موصوفه. وإن قالوا: هو صفة ولا موصوف له، فقد أثبتوا صفة لا لموصوف، وهذا باطل خارج عن قضية العقول، وقد أطنب أئمة أهل الإسلام في إيضاح مقالاتهم، وإبطال ذلك كله على وجه يتيقن المنصف بالوقوف عليها على التحاق القوم بأهل التجاهل، ولا وجه إلى ذكر ذلك في كتابنا المبني على إيجاز، فاكتفينا بهذا القدر، والله الموفق.[٦]

---

(١) ز مابين القوسين سقط.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ٧٠ و د.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) لوحة ٤٨ ظ ز.
(٦) انظر التمهيد للنسفي لوحة ٣ ظ والشامل في أصول الدين للجويني ص ٥٧١ ــ ٥٨١ والتمهيد للباقلاني ص ٧٥ ــ ٨٧.

٤ ـ الكلام في إبطال قول المجسمة[١]:

وإذا[٢] ثبت بما مر ذكره أن صانع العالم ليس بعرض ولا بجوهر، فيجب بعد ذلك أن نصرف العناية إلى أن نعرف أنه هل يوصف بأنه جسم، فصرفنا العناية وتأملنا في ذلك فعرفنا استحالة اتصافه تعالى بكون جسما، وذلك لأن المؤتلف أو ما له الأبعاد الثلاثة على ما تقدم ذكره هو الجسم، وكل ذلك مستحيل على الله تعالى، وخالفنا في ذلك طوائف كثيرة من اليهود وغلاة الروافض والمشبهة[٣] والكرامية.

[المخالفون في الاسم والمعنى]:

وحاصل الاختلاف واقع بيننا وبين طائفتين: طائفة يخالفوننا في الاسم والمعنى، ويزعمون أنه تعالى متركب متبعض[٤] متجزئ وهم أكثر أصناف اليهود، فإنهم يزعمون أنه تعالى جسم متركب على صورة الآدمي، وهو على صورة شيخ أبيض الرأس واللحية، وكثير من الروافض كهشام بن الحكم[٥] وهشام بن سالم الجواليقي[٦] وداود الجواربي[٧] فإن، بعض هؤلاء كانوا يقولون: إنه على صورة

(١) ز العنوان سقط.
(٢) لوحة ٣٣ ظ ط.
(٣) هم جماعة من الشيعة الغالية وجماعة من أصحاب الحديث الحشوية صرحوا بالتشبيه مثل الهشاميين ومثل مضر وكهمس وقالوا: إن معبودهم على صورة ذات له أعضاء وأبعاض إما روحانية وإما جسمانية ويجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكن. راجع الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١٠٥ والفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢١٤ ــ ٢١٩.
(٤) لوحة ٧٠ ظ د.
(٥) سبق التعريف.
(٦) كان مفرطا في التجسيم والتشبيه وزعم أن معبوده على صورة الإنسان ولكنه ليس بلحم ولا دم وزعم أنه ذو حواس خمس وأن نصفه الأعلى مجوف ونصفه الأسفل مصمت. راجع مقالات الإسلاميين للأشعري ج ١ ص ١٠٩ والفرق بين الفرق للبغدادي ص ٥١ والملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١٨٥.
(٧) وهو من مشبهة الحشوية حكي عنه أنه قال: إن معبوده جسم من لحم ودم وله جوارح وأعضاء ومع ذلك جسم لا كالأجسام وقال: هو أجوف من أعلاه إلى صدره مصمت ما سوى ذلك وأن له شعرا قططا.
راجع مقالات الإسلاميين ج ١ ــ ٢٨٣ والملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١٠٠.

الآدمي، حتى قال بعضهم: إن له شعرا أسود من نور أسود، وبعضهم قالوا: هو على صورة غلام أمرد له شعر جعد قطط. فأما هشام بن الحكم فالمحكي عنه أنه قال: إنه كالسبيكة الصافية يتلألأ، وروي عنه أنه قال: هو سبعة أشبار بشبر نفسه، وحكي أنه قيل له: هو أكبر أم هذا الجبل؟ وأشير إلى جبل كان بقربه، فقال: لا بل الجبل أعظم منه. وحكي الجاحظ[١] عنه في كتابه الرد على المشبهة: أنه انتقل في سنة واحدة في الله تعالى إلى[٢] خمسة أقوال. وذهب إلى مثل مذهب هؤلاء في التجسيم والتشبيه مقاتل[٣] بن سليمان[٤] صاحب التفسير هؤلاء كلهم يخالفوننا في المعنى واللفظ[٥].

[والكرامية مخالفون في الاسم فقط]:

والطائفة الثانية هم الكرامية، وهم يخالفوننا في الاسم فيقولون: إنه جسم وساعدونا في الظاهر في المعنى فيقولون: لا نعني بقولنا إنه جسم أنه متبعض متجزئ متركب بل نريد أنه القائم بالذات.

وحكي عن هشام بن الحكم أنه كان يقول الجسم عبارة عن الموجود. فكان الخلاف بين هؤلاء وبيننا في العبارة[٦]، وظني أن المتأخرين من الكرامية هم الذين يتبرؤن عن إثبات[٧] التركيب لما ظهر لهم من فساد ذلك، فأما أوائلهم فقد كانوا

---

(١) سبق التعريف به..
(٢) لوحة ٤٩ و ز ص ٧٢.
(٣) لوحة ٢٥ ظ ب.
(٤) مقاتل بن سليمان بن بشير توفى سنة ١٥٠ هـ وهو مفسر محدث مشهور قال عنه الشافعي: الناس عيال على ثلاثة وعد منهم مقاتلا بن سليمان في التفسير. راجع تاريخ بغداد للخطيب جـ ١٣ ص ١٦٠، وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ٢ ص ٥٦٧، شذرات الذهب لابن العماد جـ ١ ص ٢٢٧.
(٥) راجع هذه الأقوال في شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ٢١.
(٦) ولا نزاع مع هؤلاء إلا في التسمية أي إطلاق لفظ الجسم عليه ومأخذها التوقيف ولا توقيف. راجع أراء الكرامية في شرح المواقف جـ ٣ ص ٢١.
(٧) ز سقط ــ لوحة ٧١ و د.

يثبتون ذلك لأن الرواية عنهم ظاهرة أنه مماس للعرش، ولا شك أن العرش جسم متركب متبعض متجزئ لا يماس جميع صفحته العليا إلا الجسم المتركب يلاقي كل جزء منه جزءً منه. ونتكلم مع كل واحد من الفريقين بما يحق الحق ويبطل الباطل ولو كره المجرمون.

[شبه المخالفين في الاسم والمعنى]:

أما المخالفون لنا في الاسم والمعنى فهم يتعلقون بظواهر الآيات والأحاديث في نحو قوله عز وجل: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[(١)]، ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ۝٣٩﴾[(٢)] ﴿وَالسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾[(٣)]، ﴿يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾[(٤)]، ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[(٥)] والمعروف أنه خلق آدم على صورته[(٦)]، وأن الجبار يضع قدمه في النار[(٧)]، وأنه يضحك إلى أوليائه حتى تبدوا نواجذه، وأن الصدقة تقع في كف الرحمن فيربيها كما يربي أحدكم فلوه[(٨)]. في أمثال لهذا كثيرة، ويتعلقون أيضا بما ترآى لهم أنه دليل معقول من ذلك أنه حي سميع بصير فاعل، وكل حي سميع بصير فاعل في

---

(١) سورة (ص) ـ ٣٨ ـ آية (٧٥).
(٢) سورة (طه) ـ ٢٠ ـ آية (٣٩).
(٣) سورة (الزمر) ـ ٣٩ ـ آية (٦٧).
(٤) سورة (الزمر) ـ ٣٩ ـ آية (٥٦).
(٥) سورة (النور) ـ ٢٤ ـ آية (٣٥)
(٦) قلنا الضمير ليس راجعا إلى الله بل إلى المضروب بيانه أنه عليه السلام رأى رجلا يضرب إنسانا على صورته فنهاه وقال: إن الله خلق آدم على صورته أي على صورة هذا المضروب ويجوز رجوع الضمير إلى آدم ولئن سلم أن الضمير راجع إلى الله فالمراد من الصورة، الصورة المعنوية لا الذاتية، أي خلق آدم على صفاته من العلم والكرم، ويجوز أن يراد بالصورة مفهوم الشيء الذي يمتاز به عن غيره.
راجع ـ غاية المرام في شرح بحر الكلام للمقدسي ط لوحة ٣٦ ط.
(٧) المراد من القدم: القدرة والعلم، ويقال قدمه بكسر القاف أي يدخل في النار من كان في قديم علمه من الكفار وقيل: ثمة مخلوق اسمه قدم.
راجع: غاية المرام في شرح بحر الكلام ط لوحة ٣٧ و وللاستزادة يراجع أساس التقديس للرازي ص ١٧١ ط ١٣٢٨. والحديث عن أنس رضي الله عنه متفق عليه أخرجه الشيخان.
(٨) الفلو بتشديد الواو المهر والأنثى فلوة. راجع مختار الصحاح.

الشاهد جسم، ويستحيل اتصاف ما ليس بجسم بهذه الأوصاف، وما يستحيل في الشاهد يستحيل في الغائب ألا ترى أنه كما يستحيل في الشاهد أن يكون ما ليس بحي عالما قادرا فاعلا، يستحيل[١] مثله في الغائب فكذا ها هنا كما يستحيل ثبوت هذه الأوصاف لما ليس بجسم في الشاهد يستحيل في الغائب، على أنه تقرر في بداية عقول العوام استحالة[٢] اتصاف ما ليس بجسم بهذه[٣] الصفات، حتى إن مخبرا لو أخبر أنه رأى حيا سمعيا بصيرا، لم يشك أحد أنه كان جسما، ولا يشتغل بالسؤال أنه كان جسما أو غير جسم، استغناء منه بما علم ببديهة عقله بكونه جسما، وما هذا سبيله ليس بإثبات مثله ممكنا لا في الشاهد ولا في الغائب، ولأنه تعالى ليس بعرض ولا جوهر لما مر، فلو لم يكن جسما لالتحق بالعدم لانحصار الموجودات على هذه الأقسام الثلاثة، أعني أنها أعراض وجواهر وأجسام ولا يعقل موجود خارج عن هذه الأقسام، فلو خرج عن كونه جسما مع خروجه[٤] عن كونه عرضا وجوهرا لم يبق إلى إثباته طريق، فكان القول بإخراجه عن هذه الأقسام قولا بعدمه.

[رأي أهل الحق في التجسيم]:

فأما أهل الحق فأنهم يقولون: بأن القول بأن الله تعالى جسم مؤتلف متبعض متجزئ يؤدي إلى القول بقدم العالم أو القول بحدوث الباري جل وعلا، والقول بعدم الصانع للعالم، ويؤدي أيضا إلى إبطال دليل التوحيد، وكل ذلك باطل؛ فكان القول بالتجسيم باطلا. **أما الأول** وهو أنه يؤدي إلى القول بقدم العالم أو حدوث الصانع، فتقريره من وجهين: **أحدهما** ــ أنه تعالى لو كان جسما مؤتلفا له أبعاض وأجزاء. إما أن كان متناهيا، وإما أن لم يكن متناهيا، ولا وجه إلى القول بعدم التناهي لأن

---

(١) لوحة ٣٤ و ط.
(٢) لوحة ٧١ ظ د.
(٣) لوحة ٤٩ ظ ز.
(٤) ب سقط.

كل جزء منه متناهي الذات، وخروج ما اجتمع من الأجزاء المتناهية عن المتناهي في الذات محال، ولو جاز ذا لجاز كون العالم غير متناهٍ في جميع[١] الجهات كما يزعم أهل الدهر وذلك باطل، ولأنه لابد من القول بالتناهي إذا وجد العالم لا في ذاته فبقى هو بذاته من العالم بجهة من الجهات ضرورة استحالة كون الباري جل وعلا مداخلا جميع أجزاء العالم، وإذا ثبت تناهيه ثبت كونه على قدر مخصوص مع كون غيره من الأقدار مساويا له في الجواز، واختصاص أحد الجائزين لن يثبت إلا بمخصص، إذ لا مزية له بذاته على ما يساويه في الجواز ــ **والتقرير الثاني** ــ أن ما كان متبعضا متجزئا لابد من أن يكون طويلا أو عريضا أو طويلا عريضا وهو السطح أو طويلا[٢] عريضا عميقا وهو المكعب، ثم إذا كان كذلك، لابد[٣] من أن يكون مدورا أو مثلثا أو مربعا أو مخمسا أو مسدسا أو مسبعا أو مثمنا أو غير ذلك مما يطول ذكره، فبعد ذلك إما أن يكون على هذه الأشكال أجمع فيكون مدورا مثلثا مربعا إلخ ذلك، وإما أن يكون على شكل من هذه الأشكال (ولا جائز أن يكون على الأشكال)[٤] كلها لما فيها من التناهي والتضاد، ولو جاز ذا في الغائب مع امتناعه في الشاهد لجاز في الغائب اجتماع الحركة والسكون والسواد والبياض والاجتماع والافتراق وحيث يبطل (هذا بطل الأول)[٥] لاستوائهما في الاستحالة في الشاهد فلم يبق إلا أنه على شكل من هذه الأشكال، وهيئة من هذه الهيئات، ولا مزية لما اختص به على غيره بما يساويه من الأشكال في الجواز، فبعد ذلك إما[٦] أن يقال إنما اختص بالثبوت من الأشكال الأخرى اختص لا بتخصيص مخصص،

---

(١) لوحة ٧٢ و د.
(٢) لوحة ٥٠ و ز.
(٣) لوحة ٢٦ و ب.
(٤) ب، د سقط وأثبتناه من باقي النسخ.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) لوحة ٧٢ ظ د.

ولو جاز ذا لجاز في العالم، ولم يثبت دليل حدوثه، وافتقاره إلى صانع أوجده، وقد أقمنا الدلالة على إبطاله، وخصماؤنا[١] في هذه المسألة ساعدونا على ذلك. وإما أن يقال بأنه اختص بذلك بتخصيص مخصص. ولو كان كذلك لكان محدثا محلا لقبول قدرة الغير وهو محال، إذ لو كان محدثا، لكان له محدث وكذا الكلام في الثاني والثالث إلى ما لا يتناهى، والقول ببطلان ذلك قد مر، فثبت أن القول بكونه جسما يؤدي إلى القول بقدم العالم وتعطيل الصانع، أو إلى القول بحدوث الصانع وذلك محال، وكل قول يؤدي إلى المحال فهو محال ــ ولا يقال إن عندكم اختص بكونه حيا عالما قادرا سميعا بصيرا، ولا يقال إن اختصاصه كان بتخصيص مخصص وكذا هذا، لأنا نقول: اختصاصه بأحد الجائزين لن يكون إلا بتخصص مخصص، وهذه الصفات واجبة الوجود لا جائزة الوجود، وأضدادها ممتنعة الوجود لما أنها نقائص، ويستحيل ثبوت النقص على القديم، ونحن ندعي استحالة اختصاص أحد[٢] الجائزين، أو أحد الوجود الجائزة المحتملة مع مساواة غيره إياه في الجواز، وانعدام دليل المزية، وما ألزموه ليس من هذا القبيل، فأما ما أثبتوه فهو من هذا القبيل، لأنه ليس في شكل من هذه الأشكال كما لا يساويه غيره فيه، ولا نقيضه ولا يساويه[٣] فيها غيره من الأشكال، فثبت الاستواء في ذلك، وفيما ألزموا الأمر بخلافه حتى إن من المشاهد لما كانت النقائص جائزة على كل محدث لم تثبت صفة من هذه الصفات التي هي صفات الكمال إلا بتخصيص مخصص فكذا هذا، والذي يحقق استواء هذه الأشكال في الجواز أن من عين واحدا منها لم ينفصل ممن عين آخر، ولا دليل على صحة ما ادعاه وإبطال ما ادعى خصمه، يحققه أنه ليس في بعضها من المدح أو من النقيصة ما ليس فيها وراءه، وفي صفات الكمال الأمر بخلافه وبالله التوفيق.

---

(١) لوحة ٣٤ ظ ط.
(٢) لوحة ٥٠ ظ ز.
(٣) لوحة ٧٣ و د.

وأما الثاني، وهو أن القول بما قالوا يؤدي إلى إبطال دلالة التوحيد فهو أنه تعالى لو كان مؤتلفا متبعضا متجزئا لكان كل جزء منه قائما بنفسه إذ الائتلاف على ما لا قيام له بذاته محال، ولأن كل جزء منه لو لم يكن له قيام بذاته لاستحال أن يكون للكل قيام بذاته، فما ذا كل ذاته لا قيام له بذاته، ووجود تخليق العالم ممن لا قيام له بذاته محال، ولو كان كل جزء منه قائما بذاته فإما أن كان كل جزء منه موصوفا بصفات الكمال كالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والإرادة، وإما أن لم يكن موصوفا بها، بل كان الموصوف بها جزءً واحدا منه أو بعض الأجزاء دون البعض، فإن[١] لم يكن كل جزء منها موصوفا بصفات الكمال لكان موصوفا بأضدادها من صفات النقص، كالموت والجهل والعجز والصمم والعمى والاضطرار، إذ ما كان قائما بذاته لا يستحيل عليه قبول صفات الكمال باعتبار ذاته، إذ كل قائم بالذات يجوز قبوله للصفات، وما لا يقوم به إنما لا يقوم لقيام ضده به. ولو كان موصوفا[٢] بصفات النقص لكان محدثا، فإذًا[٣] ما لا يوصف من أجزائه بكونه حيا قادرا عالما سميعا بصيرا فهو محدث لقيام دليل الحدوث به، وكون أجزاء[٤] القديم محدثة محال، وإن كان كل جزء منه موصوفا بصفات الكمال ــ فكان كل جزء حيا قادرا عالما سميعا بصيرا ــ لكان كل جزء منه موصوفا بصفات الربوبية، فيكون القول به قولا بآلهة كثيرة، ويلزمون بعد ذلك ما مر من دلائل التوحيد، فإن كانت تلك الدلائل صحيحة كان القول بالتجسيم باطلا، وإن كانت تلك الدلائل فاسدة، كان القول بوحدانية الصانع باطلا، وقد ثبت وحدانية الصانع بالدلائل الموجبة للعلم الثابت على طريق التيقن، فكان القول بالتجسيم باطلا.

---

(١) ب قالوا زائدة.
(٢) لوحة ٧٣ ظ د.
(٣) لوحة ٢٦ ظ ب.
(٤) لوحة ٥١ و ز.

وجاء[١] من هذا أن من قال بأن الصانع جسم فقد أبطل التوحيد في الذات، ولا يقال إن حياة الباري وقدرته وعلمه أزلية، ولم يثبت فيها صفات الكمال ولم يدل على حدوثها، لأنا بينا أن القائم بالذات لا يستحيل قبوله الصفات، فكان امتناع قبول كل جزء منه صفات الكمال لقيام أضدادها من النقائص، فأما الصفات فيستحيل قبولها للصفات لذاتها لا لقيام صفة البعض بها، فلم يلزم بامتناع قبولها صفات الكمال أن تكون موصوفة بصفات النقص التي هي أمارات الحدث، وفيما نحن فيه الأمر بخلافه، والله الموفق[٢].

[الرد على شبه الخصوم]:

جئنا إلى دفع ما تمسكوا به من الشبهات. فأما العقلية منها ففاسدة لحصولها على دعوى[٣] متعرية عن البرهان **أما الشبهة الأولى** وهي أنه تعالى حي قادر عالم ويستحيل اتصاف ما ليس بجسم بهذه الصفات، **فهي مجرد دعوى**، وتعلقه بالشاهد فاسد فإن في الشاهد نجد ما هو موصوف بهذه الصفات وليس بجسم، فإن الجسم إذا كان حيا وهو متركب من أجزاء غير متجزئة وهي المسماة جواهر ما قام بكل جزء منه حياة على حدة، فيكون حيا وإن لم يكن جسما، فإن منعوا وجود ما لا يتجزأ من الأجزاء على أصل هشام ابن الحكم، إذ الجزء عنده يتجزأ لا إلى نهاية له. وهو أحد المخالفين لنا في هذه المسألة، فنقول: هذا الفصل لازم على غيره من المجسمة.

ثم إنا أقمنا الدلالة على بطلان القول بتجزؤ الجزء لا إلى[٤] نهاية، فيصير هو أيضا محجوجا بعدم قيام الدليل على بطلان تلك المسألة. ثم نقول لهم: ماذا

---

(١) لوحة ٣٥ و ط.
(٢) راجع التمهيد للنسفي لوحة ٣ ظ، ٤ و ظ.
(٣) لوحة ٧٤ و د.
(٤) لفظة غير زائدة في الأصل.

تدعون أن كون الحي القادر[١] العالم جسما جار مجرى العلل لهذه الأوصاف أم جار مجري الشروط؟ فإن قالوا هو جار مجري العلل وهو قول عامتهم نقول: إنه باطل، لأن كونه جسما لو كان تعلقه بكونه حيا عالما قادرا تعلق العلل بالأحكام، لما احتمل الانفكاك بينهما، إذ الانفكاك بين العلل العقلية وأحكامها محال كما في الحركة مع كون محلها متحركا، والسواد مع كون محله أسود وغير ذلك، وحيث رأينا أجساما ليست بحية ولا قادرة ولا عالمة ولا فاعلة وهي الجمادات علم أن كونه جسما لم يتعلق بكونه حيا قادرا عالما تعلق العلل بالأحكام، فإن قالوا: إن كونه جسما جار مجرى الشروط لكون[٢] الذات حيا عالما قادرا فاعلا لا مجرى العلل حتى إنما هو جسم يصح لثبوت هذه الأوصاف له، وما ليس بجسم فليس بصالح. قلنا: هذه أيضا دعوى. لم قلتم إن صلاحية ما يوجد في الشاهد حيا عالما قادرا كانت لكونه جسما، وعدم الصلاحية للأعراض لانعدام كونها أجساما؟ فإن اعتمدتم على مجرد الوجود فلم قلتم: إن مجرد الوجود يدل على كون ذلك شرطا؟ أليس أنكم لم تجدوا في الشاهد حيا قادرا سميعا بصيرا إلا ما هو لحم ودم متناه من الجهات الست (محل للآفات أفتشترطون هذا في الغائب؟ فإن قالوا: نعم)[٣]، فقد انسلخوا من الدين، وإن قالوا: لا. أبطلوا دليلهم.

ثم نقول لهم: وأي أثر لكونه جسما في كونه شرطا لقبول هذه الصفات؟ ولن يجدوا إلى ذلك سبيلا أبدا. **ثم يقال لهم:** ما من جنس إلا وهو قائم بالذات فلم قلتم: إن شرط كون الذات عالما قادرًا حيا هو كونه جسما لا كونه قائما بالذات؟ فكان تعليقكم ذلك بكونه جسما لا بكونه قائما بالذات دعوى لا برهان عليها. ثم نقول لهم: لما ثبت بالدليل أنه تعالى قديم وأنه حي عالم قادر، وأقمنا الدلالة أن الجسمية من

---

(١) لوحة ٥١ ظ ز.
(٢) لوحة ٧٤ ظ د.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.

أمارات الحدوث وثبوت أمارات[١] الحدوث في القديم محال كانت نتيجة هذه المقدمات الصادقة الثابتة بالبرهان اليقيني خروج الجسمية عن كونها شرطا، لكون[٢] الذات عالما قادرا حيا، والله الموفق.

ثم نكشف عن حقيقة المعنى فنقول[٣]: إن الذات لن[٤] تكون (حيا إلا وأن تكون الحياة)[٥] قائمة[٦] به، وكذا العلم والعالم والقدرة والقادر، وقيام هذه الصفات بما لا قيام له بذاته محال لما مر غير مرة. إن قيام الصفة بالصفة محال، فكان من ضرورة قيام الصفة بذات أن يكون ذلك الذات قائما بنفسه، ولا ضرورة إلى أن يكون متركبا مؤتلفا، إذ ليس في زوال التركيب مع وجود القيام بالذات ما يوجب استحالة قيام صفة به، فإذا كان من شرط اتصاف الذات بهذه الصفات كونه قائما بنفسه لا كونه جسما، واستحالة اتصاف الأعراض بكونها حية قادرة عالمة سميعة بصيرة فاعلة مريدة، لكونها غير قائمة بالذات لا لكونها غير الجسم. وبالوقوف على هذه الجملة ظهرت صحة ما ادعيت أن هذه الشبهة مبنية على دعوى خالية عن البرهان فلا يمكن التعويل عليها، والله الموفق.

وأما الشبهة الثانية وهي أنه تعالى لما لم يكن عرضا ولا جوهرا فلو لم يوصف بكونه جسما لالتحق بالعدم، لانحصار[٧] الموجودات على هذه الأقسام. **فنقول لهم:** بم تنفصلون من النصارى حيث يزعمون أنه لو لم يوصف بكونه جوهرا مع استحالة كونه عرضا وجسما لالتحق بالعدم؟ فإن قالوا: بينا القول بالجوهر لأن الجوهر اسم لما هو أصل يتركب منه الجسم أو لأنه قابل للمتضادات،

---

(١) لوحة ٢٧ و ب.
(٢) لوحة ٣٥ ظ ط.
(٣) لوحة ٧٥ و د.
(٤) ط أن، د لو.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) لوحة ٥٢ و ز.
(٧) ز لا نحاز.

وكل ذلك من أمارات الحدث. فإذا بطل القول بالجوهر والعرض لم يبق إلا الجسم. **قيل لهم:** بم تنفصلون[(١)] عنهم حيث يزعمون أن الدليل قام أن كون الموجود جسما من أمارات الحدث على ما قررنا، وما هو من أمارات الحدث منفي عن القديم فلا وجه إلى القول بأنه جسم، فيجب القول بأنه جوهر لئلا يؤدي إلى القول بعدمه، لانحصار الموجودات على هذه الأقسام[(٢)] الثلاثة. فلما جاز لكم أن تقولوا: إنه جسم مع أن الجسمية من أمارات الحدث، جاز للنصارى أن يقولوا: إنه جوهر مع أن الجوهرية من أمارات الحدث؟ **ثم نقول لهم:** لما لم يجز القول بالجوهر لما فيه من إثبات الحدث، لم يجز القول بالجسم لما فيه من أمارات الحدث، لأنهما[(٣)] جميعا استويا في علة المنع. ثم نقول لهم - وهو الكشف عن حقيقة المسألة: إنه تعالى لما عرف ثبوته بالدلائل الضرورية، وعرف أيضا تبرأته من أمارات الحدث، لأن القول بحدوث القديم محال، وإثبات أمارات الحدث مع انتفاء الحدث وثبوت ما يقابله من القدم محال، ولو جاز ذا لجاز القول بقدم العالم مع ثبوت أمارات الحدث، وحيث لم يجز لما فيه من تعطيل الأدلة وإبطالها ولحوق بالسوفسطائية المتجاهلة، لم يجز القول بذلك في الصانع، وإذا لم يجز دل أن أمارات الحدث عنه منتفية، وكونه جسما أو جوهرا أو عرضا من أمارات الحدث على ما قررنا، فكان ذلك منتفيا عنه ضرورة انتفاء أمارات الحدث، ولا يوجب انتفاؤها انتفاء الذات وعدمه لقيام الدليل على وجوده. **ثم نقول:** قد سبق منا القول في إبطال قول النصارى: أنه ليس[(٤)] من ضرورة الموجود أن يكون عرضا لوجود ما ليس بعرض، ولا أن يكون جسما لوجود ما ليس بجسم، ولا أن يكون جوهرا لوجود ما ليس بجوهر، ولا وجه إلى القول بأن[(٥)] الموجود ما يكون عرضا أو جوهرا أو جسما لما مر أنه تقسيم وليس بتحديد، ولا وجه إلى جمع هذه المعاني في محل لتنافيها[(٦)]، ولا وجه إلى

---

(١) لوحة ٧٥ ظ د.
(٢) ز الأجسام.
(٣) لوحة ٥٢ ظ ز.
(٤) لوحة ٧٦ و د.
(٥) لوحة ٣٦ و ط.
(٦) د لنا فيها.

جعل كل وصف منها حد الوجود موجوداً ليس بموصوف بذلك على ما قررنا هناك. فلما لم يكن خروج الموجود من أن يكون عرضا مانعا من وجوده، ولا خروجه عن أن يكون جسما أو جوهرا لم يكن خروجه عن الكل مانعا من وجوده، ولا خروجه عن أن يكون جسما أو جوهرا لم يكن خروجه عن الكل مانعا من وجوده، وهذا لأن كل العالم بجميع أجزائه لما كان حادثا لم يخل موجود هو[١] جزء من أجزاء[٢] العالم عن شيء من أمارات الحدث، ولم تكن تلك الأمارة أمارة وجوده بل هي أمارة حدثه فبانتفائها ينتفي ما هو مدلولها (وهو الحدث لا ما ليس بمدلولها)[٣] وهو الموجود. وكون الموجود جسما أو عرضا أو جوهرا معان وراء مطلق الوجود موضوعة للدلالة على الحدوث على الوجود، فينتفي بانتفائها الحدوث لا والوجود، والله الموفق.

[الرد على الشبهة السمعية]:

فأما تعلقهم بتلك الشبهة السمعية فنقول: لابد في حلها من تقديم مقدمة **فنقول:** إن هذه الألفاظ[٤] الواردة في الكتاب والسنن[٥] المروية التي يوهم ظاهرها التشبيه وكون الباري تعالى جسما متبعضا متجزئا، كانت كلها محتملة لمعان وراء الظاهر، والحجج المعقولة التي بيناها غير محتملة، **والعقول من أسباب المعارف، وهي حجة الله تعالى.** وفي[٦] حمل هذه الآيات على ظواهرها على ما حملت المجسمة[٧] والمشبهة[٨] إثبات المناقضة بين الكتاب والدلائل المعقولة، وهي كلها حجج الله تعالى، ومن تناقضت حججه فهو سفيه جاهل بما حد الحجج ومقاديرها، والله تعالى حكيم لا يجوز عليه السفه، عالم لا يجهل ولو حملت هذه الآيات على ما يوافق

---

(١) ز هم.
(٢) د سقط.
(٣) ب د سقط وأثبتناه من باقي النسخ للسياق.
(٤) لوحة ٥٣ و ز.
(٥) لوحة ٢٧ ظ ب.
(٦) لوحة ٧٦ ظ د.
(٧) سبق التعريف به.
(٨) سبق التعريف به.

حجج المعقول لكان فيه إثبات الموافقة بين الحجج، وذلك مما تقتضيه الحكمة البالغة، فحمل تلك الدلائل السمعية على ظواهرها كان محالا ممتنعا، وكذا قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[1] آية محكمة غير محتملة للتأويل فحمل تلك الآيات على خلاف هذه، وإثبات المشابهة بينه وبين جميع الأجسام في التركيب والتبعيض والتجزئ والتناهي، وإثبات الحدود والجهات، وإثبات المناقضة بين آيات الكتاب، وفي الحمل على بعض الوجوه المحتملة دفع المناقضة والاختلاف، وبه أثبت الله تعالى كون القرآن من عنده، وثبوت المناقضة أوجب كونه من عند غيره على ما قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾[2] فالمجسمة لما جوزوا إثبات التناقض في القرآن **كانوا بين أمرين: إما** أن جعلوا القرآن من عند غير الله، **وإما** أن نسبوا الله تعالى إلى الخطأ بجعله الاختلاف دليل كون القرآن من عند غيره حيث ثبت الاختلاف، ولم يكن من عند غيره، وكلا الأمرين كفر صريح، وبالله العصمة.

٥ ـ الكلام على الآيات المتشابهة والأحاديث المتشابهة[3]:

(ثم بعد ذلك)[4] اختلف مشايخنا - رحمهم الله - فذهب بعضهم إلى أن الواجب في هذه الآيات والأحاديث أن يتلقى[5] ما ورد من ذلك بالإيمان به والتسليم له والاعتقاد بصحته، وأن لا نشتغل بكيفيته والبحث عنه مع اعتقادنا أن الله تعالى ليس بجسم ولا شبيه بالمخلوقات، وأن جميع أمارات الحدث[6] عنه منتفية، روي ذلك عن محمد بن الحسن[7]، فإن نصير بن يحيى البلخي روي عن عمر بن

---

(١) سورة الشورى ـ ٤٢ ـ الآية ١١.
(٢) سورة النساء ـ ٤ ـ الآية ٨٢.
(٣) ب د ط ـ العنوان سقط وأثبتناه من ز.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) لوحة ٧٧ و د.
(٦) لوحة ٥٣ ظ ز.
(٧) أبو عبد الله بن الحسن الشيباني توفى سنة ١٨٩ فقيه حنفي حضر مجلس أبي حنيفة فترة ثم تفقه على أبي يوسف وهو مرجع أساسي في الفقه الحنفي من كتبه: الجامع الكبير والجامع الصغير. راجع: وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ٢ ص ٢٢٧، والجواهر المضيئة للقرشي جـ ٢ ص ٤٢، تاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٥٤.

إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة عن محمد بن الحسن - رحمهم الله - أنه سئل عن الآيات والأخبار التي فيها من صفات الله تعالى ما يؤدي ظاهره إلى التشبيه فقال: نمرها كما جاءت ونؤمن بها ولا نقول كيف وكيف، وإليه ذهب من أصحابنا - رحمهم الله - أبو عصمة سعد بن معاذ المروزي[١]، وإليه ذهب أيضا مالك بن أنس[٢] إمام[٣] أهل المدينة، وعبد الله بن المبارك[٤]، وأبو معاذ خالد بن سليمان[٥] صاحب سفيان الثوري وجماعة أهل الحديث كأحمد بن حنبل[٦] وإسحاق ابن راهويه[٧]، ومحمد بن إسماعيل البخاري[٨] وأبي داود السجستاني[٩] وحكي عن مالك بن أنس أنه سئل عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾[١٠] فقال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والسؤال عنه بدعة، فلم يشتغل أحد من هؤلاء بتأويل شيء من هذه الآيات والأخبار.

---

(١) نوح بن أبي مريم أبو عصمة توفى سنة ١٧٣ اشتهر بالجامع لأنه كان جامعا للعلوم كان له أربعة مجالس مجلس الأثر ومجلس أقاويل أبي حنيفة، ومجلس النحو، ومجلس الشعر والأدب وتفقه على أبي حنيفة. راجع: الجواهر المضيئة للقرشي جـ ١ ص ١٧٦ وتاج التراجم ص ٢٠.
(٢) سبق التعريف.
(٣) لوحة ٣٦ ظ ط.
(٤) أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك المروزي توفى سنة ١٨١ هـ تفقه على سفيان الثوري ومالك بن أنس، وروي موطأ الإمام مالك وقد جمع بين العلم والزهد. راجع الجواهر المضيئة للقرشي جـ ١ ص ٢٨١ وشذرات الذهب لابن العماد جـ ١ ص ٢٩٥.
(٥) توفى سنة ١٩٩ هـ ـ أحد من عده الإمام أبو حنيفة للفتوى لما سئل من يصلح للفتوى روي عن الثوري ومالك بن أنس.
راجع الجواهر المضيئة للقرشي جـ ١ ص ٢٢٩ ولسان الميزان لابن حجر جـ ٢ ص ٣٧٧.
(٦) سبق التعريف.
(٧) إسحاق بن إبراهيم أبو يعقوب بن راهويه توفى سنة ٢٣٧ هـ أحد كبار الحفاظ أخذ عنه أحمد بن حنبل والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي وهو ثقة في الحديث. راجع طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى جـ ١ ص ١٠٩ سنة ١٩٥٢م طبع السنة المحمدية. وشذرات الذهب لابن العماد جـ ٢ ص ٨٩.
(٨) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري توفى سنة ٢٥٦ هـ من أهم كتبه صحيح البخاري المسمى بالجامع الصحيح. راجع: وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ١ ص ٤٥٥. والأعلام للزركلي جـ ٦ ص ٢٥٨.
(٩) سليمان بن الأشعث توفى سنة ٢٧٥ وهو صاحب سنن أبي داود.
راجع: تاريخ بغداد للخطيب جـ ٩ ص ٥٥ وطبقات الشافعية للسبكي جـ ٢ ص ٤٨.
(١٠) سورة طه ـ ٢٠ ـ الآية ٥.

[رأي أصحاب التأويل]:

وبعضهم اشتغل بصرف هذه الآيات والأخبار إلى ما يحتمل من الوجوه التي لا تناقض دلائل التوحيد والآيات المحكمة، ثم ما كان من ذلك لا يحتمل سوى الظاهر ولا تأويلا واحدا ملائما للتوحيد ودلائله قطعوا على كونه مراد الله، وما يحتمل من ذلك تأويلات كثيرة يلائم كل واحد منها ما يثبت من الدلائل لم يقطعوا على واحد منها[١] بكونه مرادا لانعدام دليل يوجب تعيين ذلك فامتنعوا عن الشهادة على الله تعالى عند انعدام الدليل الموجب للعلم، وقالوا: نعم إن المراد بعض تلك الوجوه لا الظاهر. فقالوا: إن اليد تذكر ويراد بها القوة والقدرة والسلطنة والمملكة والحجة والغلبة واليسر والعز والغنى والكف والجارحة، فيضاف إلى الله تعالى ما لا يناقض التوحيد.

وجماعة من أهل الحديث يزعمون أن اليد[٢] صفة لله تعالى يخص بها أولياءه بما شاء.

واليدان عند بعض الأشعرية صفتان، وعند[٣] القلانسي[٤] هما صفة واحدة[٥] وعند جماعة من المعتزلة اليد عبارة عن القدرة، وهذا على أصلهم غير مستقيم، لأنهم لا يثبتون لله تعالى قدرة فكيف تكون اليد عبارة عن القدرة؟ فأما على أصلنا فهو مستقيم، وزعم الجبائي أن اليد عبارة عن النعمة[٦]، وهذا على أصله لا يستقيم،

---

(١) لوحة ٧٧ ظ د.
(٢) ب سقط وأثبتناها من باقي النسخ.
(٣) لوحة ٥٤ و ز.
(٤) هو من طبقة بن فورك زادت تصانيفه في الكلام على مائة وخمسين كتابا راجع تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص ٣٩٨.
(٥) راجع هذين القولين في أصول الدين للبغدادي ص ١١١ وفي شرح المواقف جـ ٣ ص ٩١ يقول السيد الشريف: أثبت الشيخ ـ يعني الأشعري ـ صفتين ثبوتيتين ـ زائدتين على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين، وعليه السلف، وإليه ميل القاضي الباقلاني وقال الأكثر: إنه مجاز عن القدرة فإنه شائع وخلقت بيدي أي بقدرة كاملة.
(٦) راجع في هذا أصول الدين للبغدادي ص ١١١.

لأنه تعالى أخبر أنه خلق آدم عليه السلام بيديه، والنعمة عند الجبائي مخلوق لا يخلق به مخلوق، فكذا عندهم تخصيص أحد بنعمة غير جائز، وقد خص بها آدم عليه السلام.

واليمين يذكر ويراد بها الجارحة، ويذكر ويراد بها القوة قال القائل:

إذا ما رأيته رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين

أي[١] بالقوة، والعين تذكر ويراد بها الحفظ، وتذكر ويراد بها الرؤية، وتذكر ويراد بها الجارحة فتحمل على ما لا يناقض التوحيد.

والجنب يذكر ويراد به الجارحة، ويراد به الحذاء، ويراد به الجوار(والصاحب بالجنب) [٢]، ويراد[٣] به السقوط، ويراد به الأجل، ويراد به الأمر، يقال: هل تعلم ما فعلت في جنبي. أي في أمري، ويراد به الطاعة، فيحمل المذكور في الآية على ما يليق بصفات الله تعالى ولا ينقض التوحيد. يحققه أنه قال: ﴿ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ ﴾[٤] والتفريط لا يكون في الجارحة، إنما يكون في الطاعة والمضي في موجب أمره.

والنور يذكر ويراد به المنوِّر[٥].

---

(١) لوحة ٢٨ و ب.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ٧٨ و د.
(٤) سورة الزمر ــ ٣٩ ــ الآية ٥٦.
(٥) للاستزادة راجع أساس التقديس للرازي ص ٩٨ وما بعدها وهو يقرر أن جميع الفرق الإسلامية مقرة بأنه لابد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار فقد ذكر في القرآن ذكر الوجه والعين والأعين والجنب الواحد والأيدي والساق الواحد، فلو أخذنا بالظاهر يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة وله جنب واحد وعليه أيد كثيرة وله ساق واحدة. ولا نرى في الدنيا شخصا أقبح صورة من هذه الصورة.
ورد في القرآن: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾وكل عاقل يعلم أن الله ليس هو ذلك الشيء المنبسط على الجدران وليس هو هذا النور الخارج من الشمس والقمر والنور.. إلخ.
=

[أخبار الآحاد]:

فأما تعلقهم بالأخبار فأكثرها وردت مورد الآحاد(١)، وهي غير موجبة للعلم لو خلت عن المعارض فلم يكن الاحتجاج بها في باب العقائد والديانات، فكيف ما ورد معارضا لدلائل العقول والنص المحكم من الكتاب، على أن ما ظهر منها بين النقلة فكل ذلك محتمل للتأويل.

[صورة آدم]:

فأما المروي أنه تعالى: خلق آدم على صورته. فهو خارج على سبب يروى، وهو أنه صلى الله عليه رأى رجلا يضرب آخر على وجهه فنهاه عن الضرب على الوجه وقال: "**إن الله تعالى خلق آدم على صورته**"(٢) أي صورة المضروب فكانت الهاء راجعة إلى المضروب لا إلى الله تعالى، ويحتمل أن تكون الهاء راجعة إلى آدم عليه السلام، وفائدة الحديث(٣) أن الله خلق(٤) آدم على صورته التي شوهد عليها في الدنيا لم تغير صورته عند إخراجه من الجنة إلى الدنيا كما غيرت صورة

=

ويقرر الرازي نقلا عن الغزالي أن أحمد بن حنبل أقر بالتأويل في ثلاثة أحاديث، وهي قوله عليه السلام: "الحجر الأسود يمين الله في الأرض". وقوله "إني لأجد نَفَس الرحمن من قبل اليمن" وقوله حكاية عن الرحمن: "أنا جليس من ذكرني".
وراجع أيضا شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ٩١ ــ ٩٣.
وحديث "الحجر الأسود يمين الله في الأرض يصافح بها عباده" أخرجه أبو بكر بن خلاد في الفوائد ١/٢٢٤ وابن بشران في الأمالي ٣/٢ والخطيب ٣٢٨/٦ بسنده عن جابر بن عبد الله، وقال ابن الجوزي: حديث لا يصح، وقال ابن العربي: هذا حديث باطل فلا يلتفت إليه راجع سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة جـ ١ ص ٥٧، جـ ٢٢٣ محمد ناصر الألباني.
وانظر كنز العمال ح ٣٤٧٤٤. وإتحاف السادة المتقين ١٠٨/٢.

(١) خبر الآحاد: هو ما يرويه واحد من الصحابة عن رسول الله ﷺ ويسمى هذا بالغريب. أو ما يرويه اثنان عن رسول الله ويسمى بالعزيز أو ما يرويه ثلاثة فأكثر لم يبلغوا حد التواتر ويسمى بالمشهور. مثال الأول حديث عمر بن الخطاب "إنما الأعمال بالنيات".. أما الثاني فمثل حديث أنس وأبي هريرة: " لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده.."أما الثالث فمثل قول الرسول: "إن الله لا يقبض العلم انتزاعا..."
(٢) رواه أحمد بن حنبل في مسنده عن أبي هريرة.
(٣) لوحة ٣٧ و ط.
(٤) لوحة ٥٤ ظ ز.

إبليس، والحية، ولو ثبت أن الهاء راجعة إلى الله تعالى فتلك إضافة هذه الصورة إليه على طريق الإكرام للصورة البشرية المستحسنة المفضلة على غيرها من صور[١] الحيوانات، كإضافة المساجد، والناقة، والعبد إليه، لا[٢] على المفهوم من إضافة الأشياء إلى العباد بل على التفضيل فكذا هذا، وكذا إضافة روح المسيح إليه تعالى على هذا.

[الجبار يضع قدمه في النار]:

وقوله: "**إن الجبار يضع قدمه في النار**" قيل: إن المراد منه الكافر العاتي التمرد[٣] كما في قوله تعالى: ﴿وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ ﴿١٥﴾﴾[٤] ألا ترى أن الوضع بعد أن لم يكن يكون محركا، ولا يجوز التحرك على الله تعالى.

[ضحك الله رضاه]:

وما روي أنه تعالى يضحك إلى أوليائه أي ظهر الرضا عنهم يقال: ضحكت الطلعة إذا أظهرت ما في جوفها. ويقال: ضحكت الرياض بأنوارها. إذا ظهرت، ويقولون إذا أرادوا المبالغة في وصف ظهور الشيء: أبدى ناجذيه.

قال القائل:

قوم إذا الشر أبدى ناجذيه لهم طاروا إليه زرافات ووحدانا

وليس للشر ناجذان في الحقيقة، وإنما المراد المبالغة في ظهوره تشبيها بمن

---

(١) لوحة ٧٨ ظ د.
(٢) د سقط.
(٣) لا يرتضي السيد الشريف في شرحه للمواقف تأويل النسفي للحديث كما لا يرتضي تأويل الجبار بمالك خازن النار مؤيدا كلامه بما روى عن أنس رضي الله عنه عن رسول الله: "وأما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها" ويعلق السيالكوتي على شارح المواقف قائلا: إنه - أي السيد الشريف - أبطل تأويل الآمدي ولم يذكر تأويلا صحيحا. قيل: وضع القدم والرجل من باب الاتساع والمجاز لم يرد بهما أعيانهما بل أراد بذلك ما يدفع شدتها ويسكن سورتها ويقطع مساءتها. راجع شرح المواقف للسيد الشريف مع الحاشية للسيالكوتي جـ ٣ ص ٩٢.. والحديث ذكره البخاري في صحيحه كتاب التفسير تفسير سورة ق عن أنس ولفظه: "فأما النار فلا تمتلئ حتى يضع رجله فتقول قط قط فهنالك تمتلئ.." وذكره مسلم عن أبي هريرة بلفظ حتى يضع الله رجله" كتاب الجنة.
(٤) سورة إبراهيم ــ ١٤ ــ الآية ١٥.

يبالغ في ضحكه أنه يظهر ناجذيه، وإذا بالغ في ذلك فكان تأويل الخبر: إظهار الله تعالى رضاه وثوابه على أوليائه.

وقد صنف المتقدمون في تأويل الأخبار المتشابهة منهم محمد بن شجاع البلخي[١] وغيره.

وصنف من المتأخرين أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك[٢] فيه كتابا جامعا فمن أراد الاستقصاء في معرفة ذلك فعليه بالرجوع إلى تلك الكتب إذ كتابنا هذا لا يحتمل المبالغة في بيان ذلك، وبالله التوفيق.

وما يوصف الله تعالى به من العظمة والكبرياء فذاك من حيث[٣] الجلال والرفعة لا من حيث الغلظ والضخامة بدليل أنهما من صفات المدح، والمدح يكون بما ذكرنا لا بكثرة الأجزاء فيبطل تعلق المجسمة، به والله الموفق[٤].

٦ ـ [في تحديد الجسم]:

وأما الكلام بيننا وبين المخالفين لنا في اسم الجسم مع إنكارهم ما هو حقيقة معنى الجسم من التأليف والتركب، ومساعدتهم إيانا على استحالة ذلك على القديم جل[٥] ذكره فجارٍ على الاسم أنه في اللغة واقع على ماذا؟ فعندنا: على المتألف المتركب على ما سبق قبل هذا في تحديد الجسم، وعندهم على الموجود، وعند

---

(١) محمد بن شجاع أبو عبد الله البلخي توفى سنة ٢٦٦ هـ كان فقيه العراق في وقته، من كتبه: تصحيح الآثار، النوادر، الرد على المشبهة.
راجع: الجواهر المضيئة للقرشي جـ ٢ ص ٦٠ وتاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٥٥.

(٢) سبق التعريف به.

(٣) لوحه ٧٩ و د.

(٤) في الآيات المتشابهة. راجع الإبانة للأشعري ٣٣ ـ ٤١ ط المنيرية بالقاهرة سنة ١٣٤٨هـ، وأصول الدين للبغدادي ص ١٠٩ ـ ١١٤، والشامل في أصول الدين للجويني ص ٥٤٣ ـ ٥٧٠ وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ٢٢٦ ـ ٢٣٠.

(٥) لوحة ٥٥ و ز.

بعضهم[١] على القائم بالذات على ما مر فنتكلم فيه كما نتكلم في سائر الأسامي اللغوية عند اختلاف أرباب اللسان فيها. أن هذا على ماذا يقع؟ وكثير من هؤلاء يتعلقون من حيث المعنى فيقولون: إنه تعالى فاعل، ولا فاعل إلا الجسم في الشاهد فكذا في الغائب، وكذا يستدلون بكونه حيا قادرا عالما سميعا بصيرا على حسب ما تعلقت به الطائفة الأولى، وليس لهؤلاء شبهة في المسألة يتعلقون بها، وظني أن مراد هؤلاء من إطلاق هذا الاسم إثبات[٢] ما هو معناه في الجثة والتركيب غير أن إبطال خصومهم كلامهم على وجه يمكنهم إنكار ذلك ألجأهم إلى أن ظهروا أنهم غير مريدين بهذا الإطلاق ذلك المعنى، وإنما يريدون به ما يمكنهم بصحيحه من المعنى الثابت كالوجود، والقيام بالذات، وصحة كونه فاعلا، وتأولوا كلام سلفهم بهذا ليستروا[٣] بذلك معايب من اتخذوه إماما[٤] لهم، أما[٥] الدليل على هذا[٦]: أن الكرامية زعموا أنه تعالى مماس لجميع الصفحة العليا من العرش مع سعتها وتفضل ذاته عن تلك الصفحة من الجهات الأربع، ولم يتصور ذلك إلا في متركب.

[فساد قول الكرامية]:

ثم نبين فساد قولهم في هذا فنقول: إن الوجود والقيام بالذات لن يتصور فيها التزايد والتفاوت، فلا تجري فيها المبالغة والتفضيل إذ جريانهما من خصائص ما له تزايد في نفسه ألا ترى أن العلم لما كان متزايدا في نفسه يجري فيه المبالغة فيقال: هو عليم. ويجري فيه التفضيل فيقال: زيد أعلم من عمرو؟ وكذا القدرة والسمع

---

(١) القائل بهذا هو هشام بن الحكم يقول أيضا بأنه القائم بالذات.
راجع: مقالات الإسلاميين للأشعري ج ٢ ص ٦.
(٢) لوحة ٢٨ ظ ب.
(٣) ط ليشتروا.
(٤) لوحة ٧٩ ظ د.
(٥) ط سقط.
(٦) لوحة ٣٧ ظ ط.

والبصر، والقيام بالذات، والوجود (والقيام بالنفس)[١] لما كان لا يجري فيها التزايد لا يجري فيهما المبالغة فلا يقال فيه فعيل ولا فعال ولا التفضيل، فلا يقال أفعل، وأنه لا يقال: هذا أوجد من ذاك ولا أقوم بالذات منه، وحيث رأينا أنهم يقولون عن كثرة الأجزاء: هذا جسيم على طريق المبالغة، وعند التفضيل يقولون: هذا أجسم من ذلك. دل أنه[٢] ليس باسم لما لا[٣] تزايد له في نفسه وهو الوجود، والقيام بالذات بل هو اسم لما له تزايد، وذلك هو كثرة الأجزاء لا معنى آخر متزايد فإن لفظة المبالغة والتفضيل من الجسم يدوران وجودا وعدما مع كثرة الأجزاء لا مع غيرها من المعاني (فعلم أنه[٤] اسم له كالمبالغة بلفظ العلم والتفضيل بلفظة أعلم لما كانا[٥] يدوران مع العلم وجودا وعدما لا[٦] مع غيره من المعاني)[٧] علم أن العالم مأخوذ من العلم فكذا هذا، وكذا القدير وأقدر من القدرة، وكذا في سائر الصفات فإن قيل: ليس في ورود لفظة التفضيل والمبالغة من معنى ما يدل على ثبوت التزايد في ذلك المعنى فإنهم يقولون: "هذا قديم وهذا أقدم منه"، والقدم ليس بمعنى، وما ليس بمعنى لا يجري فيه التزايد، قيل: هذا كلام لا يحمل عليه إلا الإفلاس والوقاحة، فإن إثبات التفضيل فيما لا يتصور فيه التزايد والتفضيل محال، ومثل هذا المحال لا يصح بما نظن أنه نظيره ثم نقول: القدم عند قدماء أصحابنا معنى فيجري فيه التفاضل، وعند بعضهم وإن لم يكن هو معنى ولكنه اسم للمتقدم في الوجود بشرط المبالغة لا لمطلق الوجود، فيكون قولهم: أقدم أي أسبق وجودا، ولا يطلق إلا عند هذا، فأما فيما نحن فيه فلا تزايد في الوجود ولا في القيام بالذات، ولا يطلق لفظة التفضيل عنه عند ترادف الوجود أو السبق في الوجود أو التأخر، إنما يطلق عند كثرة

---

(١) ز سقط ما بين القوسين.
(٢) لوحة ٥٥ ظ ز.
(٣) ز سقط.
(٤) د أنه ليس.
(٥) لوحة ٨٠ و د.
(٦) د أو.
(٧) ز ما بين القوسين سقط.

الأجزاء فدل أن ما ذهبوا إليه غير لازم، فإن قالوا: إطلاق هذا في المخلوقات وإن كان يدل على التركب وإثبات المبالغة يدل على كثرة الأجزاء فلم قلتم: إنه في الغائب يدل على هذا؟ أليس أن لفظة العظيم في الشاهد تدل على الجثة والتركيب، وأعظم يدل على كثرة الأجزاء، ومع ذلك لا يفهم هذا منه في الغائب؟

قيل[١]: هذا جهل محض؛ فإن مقتضى اللغة مما لا[٢] يختلف في الشاهد والغائب، ولو جاز ذا لجاز أن يسمى الغائب طويلا عريضا، ساكنا، متحركا، آكلا، شاربا، ولا يراد بذلك ما يفهم في الشاهد، **وفي هذا أمران: أحدهما** إبطال اللغات، والثاني إجازة إطلاق كل لفظة مستشنعة على الباري جل وعلا، وهذا باطل.

ثم نقول لهم: لفظة العظم في الشاهد مشتركة[٣] قد تطلق على كثرة الأجزاء، وقد تطلق على رفعة القدر والجلال، ويجوز استعماله في الشاهد على كل واحد من الأمرين، فإذا أطلق على الغائب يراد به ما يصح عليه من المعنيين وهو الجلال[٤] والرفعة دون ما لا يصح عليه، وهو التركب وكثرة الأجزاء، ولفظة الجسم ليست بمشتركة بل هي موضوعة لمعنى واحد وهو التألف والتركب، فلا يفهم منه في الغائب إلا هذا وهو محال عليه، فإن قالوا: نحن أيضا لا نقول له جسم من حيث التركب والتألف بل من حيث الجلال والرفعة، قلنا: لفظة الجسم ليست بمستعملة في الشاهد للجلال والرفعة وعظم الرتبة بل هي مستعملة للتأليف والتركب، وثبوت الجثة كلفظة الشخص والطلل والشح، وإطلاق[٥] هذه الأسماء على القديم ممتنع لامتناع ما وضعت هذه الأسماء له من المعاني على القديم فكذلك هذا. فإن قالوا: لا بل في الجسم معنى العظمة ألا تراهم يقولون: هذا أمر جسيم يريدون به العظم لا التركيب إذ

---

(١) لوحة ٨٠ ظ د.
(٢) د سقط.
(٣) لوحة ٥٦ و ز.
(٤) لوحة ٣٨ و ط.
(٥) لوحة ٢٩ و ب.

لا تركب للأمر لما[١] أنه عرض قال جرير[٢] يخاطب عمر بن عبد العزيز[٣]:

حملت أمرا عظيما فاصطبرت[٤] له وسرت فيه بـأمر الله يـا عمـرا

ويقال: جسيمات الأمور مشوبة بالمكاره، قلنا: هذا مستعمل على طريق المجاز تشبيها لما عظم من الأمور بما كثر أجزاؤه من الأجسام، إذ هذه لفظة مبالغة تنبئ عن كثرة (في التركيب)[٥] ومثل هذا لا يجوز إطلاقه على الله تعالى على أن المستعمل في هذا لفظة الجسيم (لا لفظة الجسم)[٦]، فإنهم ما استعملوا هذه اللفظة قط في معنى التعظيم فأنتم ساعدتمونا على امتناع لفظة الجسم في أسمائه، فما استعمل في معنى التعظيم، لا تجوزون إطلاقه، وما تجوزون إطلاقه لا يستعمل للتعظيم البتة؛ فبطل الاستدلال، والله الموفق. وما تقولون: إنه فاعل فيكون جسما استدلالا بالشاهد فنقول: ايش تعنون أن كل فاعل في الشاهد جسم أتعنون أنه متركب متبعض أم أنه موجود وقائم بالذات أم[٧] أنه يسمى جسما؟ فإن عنيتم أنه متركب متبعض تركتم مذهبكم والتحقتم بالفريق الأول.

وإن عنيتم أنه موجود أو قائم بالذات، فنحن نساعدكم ونقول: إنه لما كان فاعلا كان موجودا وقائما بالذات، إلا أن جعل الجسم اسما للموجود أو القائم بالذات باطل لما مر. وإن عنيتم أنه يسمى جسما فهو فاسد، لأنا لو سمينا عرضا جسما لا يجوز منه الفعل، وكذا الجماد يسمى جسما ويستحيل منه الفعل فدل أنه باطل. على

---

(١) لوحة ٨١ و د.
(٢) من فحول شعراء الإسلام توفى سنة ١١٠ هـ، راجع وفيات الأعيان جـ ١ ص ١٨١.
(٣) هو الخليفة الأموي العادل الصالح توفى سنة ١٠١ هـ. راجع صفة الصفوة لابن الجوزي جـ ٢ ص ٦٣ والكامل لابن الأثير جـ ٥ ص ١٨.
(٤) د فاضطررت.
(٥) ز سقط.
(٦) ز سقط.
(٧) لوحة ٥٦ ظ ز.

أن قولكم: إن كل فاعل[١] في الشاهد جسم فينبغي أن يكون الفاعل في الغائب جسما من غير البحث أو السبر والامتحان أنه كان فاعلا لكونه جسما أم لغيره، كمن يقول من الزنوج الذين لم يروا إنسانا إلا أسود: إنا وجدنا في الشاهد كل إنسان أسود فينبغي أن يكون كل إنسان أسود وهذا باطل، فكذا قولكم، فإن قيل: إذا قلتم: إنه شيء لا[٢] كالأشياء فهلا تقولون إنه جسم لا كالأجسام؟ قلنا: هذا تحكم لا معارضة[٣]، وأول ما يجب عنه أن يقال: إنما أقول ذلك لأنه شيء لا كالأشياء وليس بجسم لا كالأجسام، وهذا لأنا إن نظرنا إلى معنى الشيء وهو الموجود فإنه لا يقتضي إلا مطلق الوجود فالله تعالى موجود، وإن نظرنا إلى ورود الشرع فقد ورد بقوله تعالى: ﴿ قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ ﴾[٤] ولو لم يكن شيئا لم يكن لقوله معنى وفائدة ولكان لغوا[٥] من الكلام كما لو قيل: أي السباع أسرع مشيا؟ فقال قائل: الفرس. كان[٦] مخطئا في كلامه لما أن الفرس ليس من جملة السباع، ولما صح ههنا قوله تعالى: ﴿ قُلِ اللَّهُ ﴾ علم أنه شيء وإنا نظرنا إلى[٧] إجماع المسلمين فوجدنا الإجماع قبل إبداع جهم[٨] قوله: إنه تعالى لا يقال له شيء ــ منعقدا وخلافه العاري عن الدليل لا يقدح في الإجماع السابق المنعقد عن الدليل، فأما في الجسم فإن نظرنا إلى المعنى وهو التركب وجدناه محالا على القديم، وإن نظرنا إلى الشرع والتوقيف[٩] فهو منعدم، وإن نظرنا إلى الإجماع فهو غير منعقد، وإثبات[١٠]

---

(١) لوحة ٨١ ظ د.
(٢) ز لا سقط.
(٣) ز نعارضه.
(٤) سورة الأنعام ــ ٦ ــ الآية ١٩.
(٥) ب سقط.
(٦) ب سقط.
(٧) لوحة ٣٨ ظ ط.
(٨) سبق التعريف به.
(٩) ز والتوفيق.
(١٠) لوحة ٨٢ و د.

ما هذا سبيله بإثبات ما ذاك سبيله محال ممتنع وجهل بالمقايسة، وتحت هذا الكلام إشارة إلى ابتداء[١] طريقة لنا في المسألة اعتمد عليها كثير من أصحابنا، وهي أنا ننتهي في أسماء الله تعالى إلى ما أنهانا إليه[٢] الشرع، ألا ترى أنا لا نسميه صحيحا، وإن كانت الآفات والأسقام عنه منتفية، ولا طبيبا وإن كان عالما بالأدواء والعلل والأدوية الموضوعة لها، ولا فقيها وإن كان عالما بالأحكام وبما لها من المعاني.

والشرع لم يرد بتسميته جسما فإن التوقف[٣] في الكتاب والسنة منعدم، والإجماع غير منعقد، فلا يجوز تسميته به كما في النظائر التي مر ذكرها بل أولى، فإن هناك منع الاسم لعدم التوقيف والإجماع، وإن كانت المعاني التي لها وضعت تلك الألفاظ ثابتة، وفيما نحن فيه انعدم التوقيف والإجماع، واستحالة إثبات ما وضع له اسم الجسم وهو التألف والتركب على القديم جل ثناؤه، ثم تلك الأسماء كما[٤] منعت فهذا أولى، وهذا بخلاف الموجود والقديم، لأن الإجماع منعقد على جواز إطلاقها[٥] على الله تعالى، والإجماع توقيف بمنزلة النص فجوزنا ذلك وفيما نحن فيه الأمر بخلافه.

ثم يقال لهم: لما تلزموننا القول بالجسم لأجل إطلاقنا (لفظة الشيء)[٦] ألأجل[٧] أن الشيء والجسم لفظان مترادفان على معنى واحد؟ فإن قالوا: نعم، ظهر جهلهم، لما مر أن الجسم اسم للمتركب والشيء اسم للموجود الثابت دليله وجودنا

---

(١) لوحة ٥٧ و ز.
(٢) ب سقط.
(٣) ز التوفيق.
(٤) ز لما.
(٥) ز إطلاقهم.
(٦) ز ما بين القوسين سقط.
(٧) لوحة ٢٩ ظ ب.

أشياء كثيرة[١] ليست بأجسام وهي جميع أنواع الأعراض، فإذًا إيجاب القول بأحد الاسمين بثبوت الاسم الآخر مع ما ثبت من اختلافهما في المعنى جهل فاحش، ثم نقول لهم: إنا بقولنا لا كالأشياء لا ننفي معنى الشبيئية، إذ لو نفينا معنى الشيئية لكان إطلاق اسم الشيء خطأ. إنما نفينا به ما وراء الشيئية وهي مطلق الوجود لا المعاني الثابتة في غيره من الأشياء التي هي أمارات الحدوث. فأنتم بقولكم: لا[٢] كالأجسام أي شيء تنفون، أمعنى الجسمية وهو التركيب وما وراء ذلك من المعاني الأخر؟ فإن قالوا: ننفي بذلك معنى الجسمية، فقد[٣] أحالوا لأن إثبات اسم الجسم مع انتفاء معنى التركيب محال، ولو جاز (هذا لجاز[٤]) أن يقال هو متحرك لا كالمتحرك وساكن لا[٥] كالساكنات، وكذا في الأسود والأبيض والمجتمع والمتفرق، والطويل والعريض، وكل وصف من الأوصاف الذميمة. تعالى الله عن ذلك، وإن قالوا: ننفي به ما رواء معنى الجسمية، فقد أثبتوا معنى التركيب. وهم يأبون ذلك ويقرون ببطلانه، ونحن قد أقمنا الدلالة على بطلانه أيضا بحمد الله.

قال الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي – رحمه الله – : هذه المعارضة عند التحصيل تتناقض، لأن قولهم: إذا قلتم شيء لا كالأشياء لم لا قتلم جسم لا كالأجسام، وإنا إذا قلنا: جسم يصير قولنا شيء لا كالأشياء شيء لا كبعض الأشياء إذ الجسم أحد قسمي الأشياء فكان في[٦] ذلك بطلان[٧] القول بجسم لا كالأجسام ثم معنى قولنا: لا كالأشياء إسقاط ماهية الأشياء الحادثة لننفي عنه ما يوجب حدوثها وهي نوعان: عين وهو الجسم، وصفة وهي العرض، والجسمية دلالة الحدث لما

(١) لوحة ٨٢ ظ د.
(٢) ز سقط.
(٣) ز هذا.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ٥٧ ظ ز.
(٦) لوحة ٨٣ و د.
(٧) لوحة ٣٩ و ظ.

مر من استحالة تحقيق معنى الجسم على القديم، وكذا العرضية، فإذًا مرادنا من قولنا: لا كالأشياء إسقاط معنى الجسمية.. والعرضية ونفيها عنه فمن التزم تجويز[١] إطلاق اسم الجسم بقولنا: لا كالأشياء ومرادنا من هذا اللفظ إسقاط اسم الجسم فقد ألزمنا بنفينا الجسم[٢]، وهذا نهاية في الغباوة والحمق. والله الموفق.

٧ ــ [في بيان استحالة وصف الله تعالى بالصورة واللون والطعم والرائحة وغير ذلك]:

وإذا ثبت بما مر ذكره أنه تعالى ليس بمتركب دل أنه يستحيل عليه الصورة لأنها هي التركب، ولأن الصور مختلفة واجتماعها عليه مستحيل[٣]، لتنافيها في أنفسها وليس البعض بأولى من البعض لاستواء كل في إفادة المدح أو النقص وانعدام دلالة المحدثات عليه، بخلاف العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر مع أضدادها فإنها يتعلق بها المدح فكانت من صفات الكمال التي هي شرط[٤] القدم، ويتعلق بأضدادها النقيصة التي هي من أمارات الحدوث، وكذا المحدثات تدل على هذه الصفات لا على أضدادها فلم[٥] توجد المساواة بينها وبين أضدادها في الثبوت فثبتت هي دون أضدادها، بخلاف الصورة فإنها كلها في جواز الثبوت على السواء ألا ترى أن من ادعى ثبوت بعضها لم يكن بأولى ممن يدعي ثبوت غير ذلك، ولا وجه إلى ثبوت كلها لمكان التنافي، فلو اختص شيء منها بالثبوت ثبت بتخصيص مخصص ولا وجه إليه لما مر، والله الموفق.

---

(١) ب سقط وأثبتناها من باقي النسخ.
(٢) را في نفي كونه تعالى جوهرا أو عرضا
راجع: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ١٩، والمواقف للإيجي ص ٢٧٣، وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٢١٧ ــ ٢٢٦، وكتاب التوحيد للماتريدي لوحة ٢٠ ــ ٢٢.
(٣) ب سقط وأثبتناها من باقي النسخ.
(٤) لوحة ٥٨ و ز.
(٥) لوحة ٨٣ ظ د.

ولهذه النكتة ادعينا استحالة اتصاف الباري جل وعلا باللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فافهم[١]، والله الموفق.

٨ ـ [الكلام في إبطال التشبيه]:

ولما ثبت بما مر من الكلام أنه تعالى ليس بعرض ولا جوهر ولا جسم ثبت أنه لا مشابهة بين الله تعالى وبين شيء من المخلوقات، وخالفنا في ذلك القائلون بأن الله تعالى على صورة الآدمي له ما للبشر من الأعضاء - تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا - وقد سبقت الدلالة على بطلان قولهم.

[خلاف المنكرين للتشبيه]:

ثم بعد ذلك نقول: إن المنكرين للتشبيه اختلفوا فيما بينهم، وخالف البعض البعض[٢] بإثبات البعض منهم صفة لله تعالى أو إجازة معنى عليه يقع بذلك تشبيه فحدث من ذلك بيننا وبين مخالفينا **الخلاف من وجهين: أحدهما:** إثبات بعضهم معاني على الله تعالى يوجب ذلك التشبيه وهم ينكرون أن يثبت بها تشبيه فيحتاج إلى إقامة الدليل أن ذلك موجب للتشبيه. **والثاني:** أنا نثبت لله تعالى صفة ينكر بعض مخالفينا ذلك[٣] ويدعون[٤] علينا بذلك التشبيه، فيحتاج إلى إقامة الدليل أن ذلك ليس بموجب للتشبيه ولن يتوصل إلى ذلك إلا ببيان ما تقع به المشابهة فنشتغل (ببيان ذلك فنقول[٥]) - وبالله التوفيق.

---

(١) راجع أصول الدين للبغدادي ص ٧٨ ـ ٧٩.
والتمهيد لأبي المعين النسفي لوحة ٤ ظ.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ٨٤ و د.
(٤) لوحة ٣٠ و ب ـ لوحة ٣٩ ظ ط.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.

[أدلتنا على نفي التشبيه]:

إن الناس قد اختلفوا في ذلك فزعم الأشعري[١] ومن تابعه أن المشتبهين والمثلين هما غيران يسد كل واحد منهما مسد صاحبه[٢]، ودلالة تقيد الحد بالمغايرة أن الشيء لا يشبه نفسه ولا يماثله فدل أن ذلك جار بين المتغايرين ودلالة قولهم: يسد مسده فإن ما لا يسد مسد صاحبه لا يعد مثلا له وإن كانت بينهما موافقة في أوصاف كثيرة كالسواد مع البياض فإنهما ليسا بمثلين، وإن كان كل واحد منهما موجودا، وعرضا، ولونا، فدل ارتفاع المماثلة بين هذين اللونين مع حصول الموافقة بينهما فيما بينا من الأوصاف على أن لا مماثلة مع ثبوت المخالفة بوجه من الوجوه إذ عند ثبوت المخالفة لا يسد أحدهما مسد صاحبه، وهذه هي النكتة في المسألة وهي أن بين المخالفة والمماثلة من التقابل ما بين المتضادين فلا يتصور اجتماعهما في محل واحد، فكان من ضرورة ثبوت المخالفة انتفاء المماثلة، ولأن سير الأحوال يظهر صحة هذا الحد، فإن المتماثلين ما كانا متماثلين لكونهما جوهرين لجريان المماثلة بين العرضين، ولا لكونهما عرضين لجريانها بين الجوهرين، ولا لكونهما سوادين لجريانها[٣] في غيرهما، وكذا لا لكونهما بياضين أو طعمين أو رائحتين، ولا لكون المماثلة معنى قائما بالمتماثلين.. لجريانها بين العرضين مع استحالة قيام العرض بالعرض.

وإذا امتنعت هذه الوجوه لم يبق إلا ما ذكر.

---

(١) لوحة ٥٨ ظ ز.

(٢) وفي هذا يقول الباقلاني في التمهيد ص ٢٤ ــ ٢٥: لا يجوز أن يكون صانع المحدثات مشبها لها لأنه لو أشبهها لكان لا يخلو أن يشبهها في الجنس أو في الصورة، ولو أشبهها في الجنس لكان محدثا كهي ولكانت قديمة كما أنه قديم لأن المشتبهين هما ما سد أحدهما مسد صاحبه وناب عنه. راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ١٢ ــ ٨٣ ط دار الطباعة العامرة سنة ١٣١١هـ.

(٣) لوحة ٨٤ ظ د.

[كلام المعتزلة في التماثل]:

وقال أبو هاشم[١] وأبو بكر بن الأخشيد[٢] من جملة المعتزلة: إنهما المشتركان في أخص وصف[٣]، واستدلا بذلك أن لا مماثلة بين السواد والبياض مع اشتراكهما في الوجود وكونهما لونين وعرضين لما أن هذه أوصاف عامة، فلما جاء الاشتراك في كونهما سوادين وهو أخص أوصافهما ثبتت المماثلة، ولأن المماثلة بين المتماثلين تقع بما تقع به المخالفة بين غيرهما، والسواد يخالف البياض بكونه سوادا لا بكونه موجودا أو عرضا أو لونا دل أنه يماثل البياض بكونه بياضا.

[الرد على المعتزلة]:

والجواب عن الأول: أن المماثلة ما كانت لاشتراكهما في كونهما سوادين[٤] بل لاستحالة اختصاص أحدهما بوصف يستحيل على الآخر، ولا ينفصل هو ممن يستدل عليه فيقول: لما لم تثبت المماثلة إلا باشتراكهما في جميع الأوصاف عامها وخاصها دل على أن لا مماثلة بدون هذا، وإنما يقع بالاشتراك فيها كلها لا في أخص الأوصاف.

والجواب عن الثاني أن يقال لهم: ماذا تقولون؟ أن المحدث هل يخالف القديم بصفة الحدوث أم لا؟

فإن قالوا: لا. وجب اشتراكهما في الحدوث حتى يكون القديم محدثا. كما أن السواد لما لم يخالف البياض بكونه لونا كانا لونين، وكذا بكونه عرضا[٥] وموجودا.

---

(١) سبق التعريف به.
(٢) أحمد بن علي توفى سنة ٣٢٦ هـ وهو من رؤساء المعتزلة وزهادهم من مؤلفاته: نقل القرآن ـ الإجماع. راجع لسان الميزان لابن حجر جـ ١ ص ٢٣١، والأعلام للزركلي جـ ١ ص ١٦٥.
(٣) راجع البداية من الكفاية للصابوني ص ٥٨ وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ١٣.
(٤) لوحة ٥٩ و ز.
(٥) لوحة ٨٥ و د.

وإن قالوا: نعم. وجب أن تقع بين كل مشتركين في صفة الحدوث مماثلة فتكون المتضادات كلها متماثلة لاشتراكها في صفة الحدوث، ولأن السواد والبياض كل واحد منهما يخالف الحمرة بأخص وصفه لنفسه وهو كون السواد سوادا والبياض بياضا، فيجب أن يكون السواد مع البياض مثلين، لاشتراكهما في مخالفة الحمرة بأخص أوصاف أنفسهما[١]، وهذا باطل.

وزعم بعض أصحاب الجبائي: أن المتماثلين هما المشتركان في الصفة النفسية[٢] وهذا هو عين مذهب أبي هاشم: أن المماثلة بين السوادين تقع بكونهما سوادين لا بما وراء ذلك من الأوصاف إلا أن العبارة اختلفت لأن من مذهب الجبائي أن الموجود لا يقال له موجود لنفسه بل يقال: هو موجود لا لنفسه ولا لمعنى، وكذا العرض واللون، فأما السواد فهو سواد لنفسه فإذا قال: هما المشتركان في الصفة النفسية ينصرف ذلك إلى كونهما سوادين لا إلى كونهما عرضين أو لونين أو موجودين. وأبو هاشم يقال: كما أن السواد سواد لذاته فكذا الموجود موجود لذاته، وكذا العرض، واللون. فلو قال: هما المشتركان في الصفة النفسية أدى ذلك إلى كون كل موجودين مثلين، وكذا هذا في العرضين واللونين فقيد[٣] ذلك بأخص صفة[٤] نفسية، ثم كلام الجبائي فاسد لما مر في باب إثبات الأعراض أن[٥] لا يجوز أن يقال الشيء متحرك لا لنفسه ولا لمعنى، لأن هذا تعليل بالعُجمى إذ لابد[٦] أن يكون كونه[٧] متحركا إما لنفسه وإما لمعنى وراء نفسه، وهذا لما ذكرنا

---

(١) لوحة ٤٠ و ط.
(٢) ز النفسية.
(٣) ز فعند.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ٥٩ و ز.
(٦) لوحة ٣٠ ظ ب ــ لوحة ٨٥ ظ د.
(٧) د سقط.

أنه لو كان موجودا لا لنفسه ولا لمعنى لم يكن ما يوجب اختصاصه بالوجود، فينبغي أن لا يكون موجودا في حال كونه موجودا، وهذا باطل.

يحققه: أنه لو جاز له أن يقول: الموجود موجود لا لنفسه ولا لمعنى (لجاز لغيره أن يقول: السواد سواد لا لنفسه ولا لمعنى)[١]، وإذا كان هذا باطلا كان ذلك باطلا، والذي يحقق بطلان هذا المذهب هو أن من مذهبهم أن المختلفين يختلفان لا بنفسهما، فكان كل واحد منهما مخالف للآخر لنفسه، فلزم أن يكون المختلفان متماثلين من حيث اختلفا لاشتراكهما في الصفة النفسية وهي مخالفة كل واحد منهما صاحبه وهي الصفة الراجعة إلى النفس، وكذا هذا لازم على أبي هاشم لأن السواد يخالف البياض لكونه سوادا وكذا البياض يخالف السواد لكونه بياضا، والسواد سواد لنفسه والبياض بياض لنفسه وبهما تقع المخالفة بينهما وهما من أخص أوصاف النفس فينبغي أن يقع بينهما مماثلة بعين[٢] ما وقع به بينهما مخالفة، وهذا مما لا يخفي فساده على ذي لب، ولأن السواد يخالف البياض بأخص أوصافه لنفسه، وكذا الحمرة مخالفة للبياض بأخص أوصافها لنفسها، فإذاً السواد والحمرة يشتركان في أخص الصفات النفسية، فلزم أن يكونا متماثلين، وكذا هذا عند الجبائي من الصفات النفسية فيلزمه على نحو ما بينا.

ووراء ما بينا دلائل توجب بطلان هذا التحديد، ومراد الجبائي وابنه من هذا التحديد سؤال لهم علينا في[٣] مسألة الصفات: أن الله تعالى لو كان قديما، وهذا الوصف وصف نفسي، وهو أخص الصفات للقديم لما أن الموجود والشيء وما وراء ذلك أوصاف عامة وعلى قول الجبائي هو صفته النفسية فلو كان لله تعالى صفة قديمة لكانت مثلا لله تعالى.

---

(١) ب ما بين القوسين بالهامش وقد أثبتناه مكانه وسقط من د، ز.
(٢) ز بغير.
(٣) لوحة ٨٦ و د.

فإذا أبطلنا عليهم[١] هذا الحد بطل السؤال على أن المماثلة تجري بين الفيريقن وصفات الله تعالى ليست أغيارا له على أنا إذا بينا بالدلائل الضرورية أن لله تعالى صفات أزلية، وأنه تعالى قديم، وأنه لا تماثله الصفة ظهر بثبوت هذه المقدمات بطلان تحديدهم[٢] ونبين حقيقة هذا في مسألة الصفات. إذا انتهينا إليها - إن شاء الله تعالى - وكان الحسين بن محمد النجار البصري رئيس النجارية[٣]، وأبو العباس أحمد بن إبراهيم القلانسي[٤] الرازي من متكلمي أهل الحديث يقولان: إن المحدثين يشتبهان في الحديث من حيث هما محدثان وإن اختلفا بعد ذلك في أوصاف سوى الحديث، والشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي - رحمه الله - ربما يميل إلى هذا في خلال كلامه، وكان القلانسي يقول: إن المتماثلين من الجواهر يتماثلان بمعنى يقوم بهما، والمتماثلان من الأعراض متماثلان لا لأنفسهما ولا لمعنى، (والشيخ الإمام أبو منصور - رحمه الله - كان يقول: الجوهران يتماثلان بمعنى يقوم بهما، والمتماثلان من الأعراض يتماثلان بمعنى[٥]) يرجع إلى ذاتهما، ونص عليه في كتابه المسمى بمآخذ الشرائع، وقال: عند[٦] الناس صفات الأعراض هي بأنفسها، وصفات الأعيان تكون باعتبار يحل بها، وسنكشف (عن حقيقة هذا الكلام إذا انتهينا إلى مسألة الصفات - إن شاء الله[٧] تعالى - وذهب كثير من الأوائل المنتسبين إلى الفلسفة أن التشابه يقع بالاشتراك في أوصاف الإثبات دون السلب، وزعموا أنه لا يطلق على الباري جل وعلا من الأسماء والأوصاف إلا ما طريقه السلب دون الإيجاب فقالوا: لا نقول إنه موجود بل نقول: إنه ليس معدوم،

---

(١) لوحة ٦٠ و ز.
(٢) لوحة ٤٠ ظ ط.
(٣) سبق التعريف به.
(٤) سبق التعريف به.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) لوحة ٨٦ ظ د.
(٧) ز مابين القوسين سقط.

ولا نقول: إنه حي، عالم، قادر، ولكن نقول: ليس بميت، ولا جاهل، ولا عاجز، وساعدهم على هذا الهذيان بعض الباطنية[١]، وزعم بعضهم أنه تعالى لا يوصف أيضا بشيء من أوصاف النفي، وقالوا: كما أن من قال: إنه موجود شبهه بالموجودات، ومن قال: إنه ليس بموجود شبهه بالمعدوم، فلا يقولون إنه شيء (ولا أنه لا شيء)[٢] ولا أنه جسم (ولا أنه لا جسم)[٣]، وهذا كله هذيان لا يقبله عقل، ولا يستحله طبع، وهو خروج عن المعارف، والتحاق بالمتجاهلة من السوفسطائية حيث أثبتوا وساطة بين[٤] السلب والإيجاب، والوجود والعدم.

ويقال لهم: هل للعالم صانع؟ فإن قالوا: لا. فقد أظهروا ما هو مكنون سريرتهم من تعطيل الصانع ونفيه، وإن قالوا: نعم. قيل لهم: من هو؟ وبأي اسم تعرفونه؟ وبأي صفة تصفونه؟ ومن[٥] الموصوف بالوجود[٦] عندكم؟ ومن الذي منه بدأ العالم العلوي والسفلي؟ ومن الذي أبدع العقل والنفس فسميتموها المبدع الأول، والمبدع الثاني؟. فإن[٧] أجابوا: شيء هدموا أصلهم. وإن سكتوا كفينا مؤنة مجادلتهم. ثم نقول لهم: المماثلة ليست بمأخوذة من تقدير اللسان، وإطلاق الاسم والقول بل هي ثابتة في المعنى، وإن لم يطلق عليه قول، فإنا إذا رأينا شيئين متماثلين عرفنا تماثلهما، وإن لم نسمع قولا يطلق عليهما، وإذا رأيناهما غير متماثلين عرفناهما كذلك وإن أطلق عليهما قول واحد، وهذا لأن الأسامي دالات

---

(١) وهم فرقة فتنتهم شديدة على المسلمين. وقد بدأ ظهورهم أيام الخليفة المأمون ومن أهم زعمائهم عبد الله بن ميمون القداح وميمون بن ديصان، وقد أباحوا لأتباعهم الشهوات ونكاح الأخوات والبنات وأسقطوا فرائض العبادات وتأولوا أركان الشريعة.
راجع: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٦٥، والتبصير في الدين للأسفراييني ص ٨٣.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) ب د سقط وأثبتناها من باقي النسخ.
(٤) لوحة ٦٠ ظ ز.
(٥) لوحة ٣١ و ب.
(٦) د، ز بالوحدة.
(٧) لوحة ٨٧ و د.

على حقائق المسميات[١]، وأحوالها، وأوصافها، والدليل لا أثر له في المدلول إلا بالإظهار، فأما الوجود أو[٢] التغير فلا يتعلق بالدليل. ألا ترى أنا لو رأينا بياضين فسمينا أحدهما باسم والآخر باسم آخر لا تثبت بينهما مخالفة بمخالفة الاسم ولا تزول المماثلة الثابتة بمخالفة الاسم، ولو سمينا مختلفين أو متضادين باسم واحد لا يوجب ذلك التماثل بينهما وارتفاع المخالفة الثابتة بينهما ليصيرا متماثلين من جميع الوجوه بثبوت موافقة في الاسم بحيث لا مخالفة بينهما فيه، وإذا كان كذلك يقال لهم: هل بين من تنسبون إليه ثبوت العالم وبين شيء من العالم مماثلة في المعنى؟ فإن قالوا: (نعم، فقد[٣]) وقعوا في شيء مما أبوا لأنهم دفعوا الاشتراك في الاسم لئلا يقع به التشبيه من حيث الاسم، وأثبتوا التشبيه في المعنى، وإن قالوا: لا. قلنا لهم: ونحن نساعدكم على هذا فيعد ذلك بإطلاق اسم يطلق مثل ذلك الاسم على غيره لا يتغير عما كان عليه ولا تثبت به الموافقة. ثم نقول لهم: هل فعل هذا[٤] العالم وأحدثه؟ فإن قالوا: لا. فقد عطلوه. وإن[٥] قالوا: نعم. قيل: وهل علم قبل وجود العالم أنه يوجده؟ وعلى أي وصف يوجده؟ وبعدما أوجده هل يعلم أن العالم موجود وأنه أوجده؟ فإن[٦] قالوا: لا. جهلوه، وإن قالوا: نعم. فقد ثبت علمه.

ثم قيل لهم: هل كان مضطرا في خلق العالم؟ أم كان مختارا؟ فإن قالوا: كان مضطرا. فقد عجزوه ووصفوه بما ينافي القدم. وإن قالوا: كان مختارا قيل: وهل يكون المختار غير قادر؟ فإن قالوا: نعم. ظهر عنادهم، وإن قالوا: لا. قيل: ثبتت قدرته. ثم بعد ثبوت فعله، وعلمه، وقدرته كان الوصف له بأنه موجود، عالم، قادر،

---

(١) ز المشبهات.
(٢) لوحة ٤١ و ط.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) د سقط.
(٥) لوحة ٨٧ ظ د.
(٦) لوحة ٦١ و ز.

فاعل صدقا. فكان المنع عنه منعا عما هو صدق، والمنع عن الصدق سفه إلا إذا كان في إطلاقه إيهام معنى قبيح، وليس ههنا هذا الإيهام لما مر أن الاشتراك في الاسم لا يوجب الاشتراك والمماثلة في المعنى.

ثم نقول لهم: إن الموجود منا موجد، والعالم منا مستدل أو مضطر، والله تعالى موجود بلا موجد عالم ليس بمستدل ولا بمضطر، والمشابهة لو وقعت بالمساواة في وصف الوجود، والعلم، وقولنا: إنه موجود لا يتعرض لكونه موجدا ولا قولنا عالم لكونه مستدلا أو مضطرا، فلا تقع به المماثلة لانعدام تعرضه لما تقع به المماثلة، فدل أن ما ذهبوا إليه فاسد.

ثم مع هذا أنا نلحق بالاسم المشترك ما يوجب نفي ما يسبق إلى الوهم من معنى المماثلة، وإن لم يكن اللفظ متعرضا لذلك صيانة منا لأوهام من لا[١] دراية له بالحقائق عن لحوق (وصمة وعيب)[٢]. فنقول: هو[٣] موجود لا كالموجودين، حي لا كالأحياء، عالم لا كالعلماء، وكذا في جميع الصفات ليخبر به عن ثبوت ما هو ثابت من حقيقة المعنى، ونفي ما هو منفي عن المماثلة، وأبو حنيفة[٤] – رحمه الله – هو السابق إلى هذه النصيحة لعامة الخلق ثم اتبعه المتكلمون على ذلك.

[المماثلة عند الماتريدية]:

ثم اعلم بأنا لا نقول ما يقول الأشعرية: إن لا مماثلة إلا بالمساواة من جميع الوجوه، وأن لا ثبوت لها مع تمكن المخالفة من وجه لتنافيها (من وجه)[٥]، بل

---

(١) ز سقط.
(٢) ز عصمة وعيث.
(٣) لوحة ٨٨ و د.
(٤) يقول أبو حنيفة في هذا: لا يشبه شيئا من الأشياء من خلقه، ولا يشبهه شيء من خلقه لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية.. يعلم لا كعلمنا ويقدر لا كقدرتنا ويرى لا كرؤيتنا ويسمع لا كسمعنا ويتكلم لا ككلامنا وهو شيء لا كالأشياء.
راجع الفقه الأكبر لأبي حنيفة مع شرحه لملا على القاري ص ١٨٠ ط الخانجي سنة ١٣٢٣هـ أولى.
(٥) ط ما بين القوسين سقط.

نقول: يجوز أن يكون شيء مماثلا لشيء من[١] وجه مخالفا له من وجه، فإنا نجد أهل اللغة لا يمنعون من القول بأن زيدا مثل لعمرو، وفي الفقه إذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب[٢] وإن كان بينهما مخالفة لوجوه كثيرة، وكذا في الطول والقصر والحسن والدمامة، والشجاعة والجبن، وغير ذلك حتى إن السلطان لو ولى رجلا لحماية ثغر ثم إنه عزله بمن يقوم مقامه ويسد مسده في الحماية والقدرة على دفع الأعداء لا يمتنع أهل اللغة أن يقولوا: عزل السلطان فلانا بمن هو مثله، وإن كانت بينهما مخالفة في أسباب كثيرة وصفات جمة، وكذا قال النبي ﷺ: "**الحنطة[٣] بالحنطة مثلا[٤] بمثل**" وأراد به الاستواء في الكيل دون الوزن (وعدد الحبات)[٥] والصلابة والرخاوة، وأشباه ذلك.

[أنواع المماثلة]:

يحققه أن المماثلة اسم جنس يشتمل على أنواعه، وأنواعه أربعة وهي: المشابهة، والمضاهاة، والمشاكلة[٦]، والمساواة.

فأما المشابهة: فجارية في الحقيقة على نوع من الكيفية، على صورة واحدة كاشتراك الذاتين في قبول الألوان، وغيرها من الأعراض.

وأما المضاهاة في الحقيقة فهي: جارية في نوع من الإضافة كاشتراك زيد وعمرو في النسبة إلى خالد إذا كان أبا لهما، فإن زيدا كما ينسب إلى خالد فيقال: هو ابنه. ينسب إليه عمرو أيضا على تلك الجهة.

---

(١) لوحة ٤١ ظ ط.
(٢) لوحة ٦١ ظ ز.
(٣) لوحة ٣١ ظ ب.
(٤) ذكره الترمذي في صحيحه جـ ٥ ص ٢٤٨ عن أبي الأشعث عن عبادة ابن الصامت.
(٥) ز وعند الحياة.
(٦) لوحة ٨٨ ظ د.

وأما المشاكلة في الحقيقة: فجارية في نوع من الجوهر على رتبة واحدة كثوبي قطن، وثوبي كتان كل واحد منهما من شكل صاحبه.

وأما المساواة في الحقيقة: فجارية في نوع من الكمية على مقدار واحد كخشبتين أو ثوبين كل واحد منهما عشرة أذرع أو صُبْرتين[١] من حنطة كل واحدة منهما عشرة أقفزة، وزبرتين[٢] من حديد كل واحدة منهما خمسة أمناء.

كذا قال بعض من له دراية بالحقائق: وإذا كانت المماثلة اسم جنس وتحته هذه الأنواع ثم لا شك أن إطلاق اسم الجنس على كل نوع من أنواعه جائز، فإن الآدمي يقال له حيوان، وكذا جميع أنواع الدواب والسباع والطيور وغير ذلك، وكذا إطلاق اسم المثل على هذه الأنواع كلها ثم قد يختص شيئان بثبوت المساواة بينهما وهي الاشتراك في القدر مع انعدام المشاكلة والمضاهاة[٣] والمشابهة، وكذا كل نوع مع سائر أنواعه، ولا شك أن عند انعدام الأنواع الأخر تثبت المخالفة من ذلك الوجه، ومع ذلك لا يمتنع أهل اللغة[٤] من إطلاق لفظة المماثلة لثبوت ما ثبت من هذه الأنواع، ولهذا قال أهل اللغة (وأهل الأصول)[٥]: **كلام التشبيه لا عموم له،** وإذا كان الأمر كذلك صح ما بينا غير أن الاستواء في الجهة التي تقع بها المشاركة شرط لإطلاق اسم المماثلة، فإن اثنين لو اشتركا في الكلام أو الفقه أو الطب أو غير ذلك من العلوم والصناعات، ولم يكن بينهما في ذلك النوع مساواة ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسده، لا يستجيز أحد من أرباب اللسان أن يقول: فلان مثل فلان في علم كذا أو في صفة كذا، وإذا كانت بينهما مساواة يسد أحدهما مسد

---

(١) في القاموس الصبرة جمعها صبرا أي الطعام واشترى الشيء صُبْرةً أي بلا وزن ولا كيل. راجع مختار الصحاح.
(٢) في القاموس الزبرة القطعة ــ راجع مختار الصحاح.
(٣) لوحة ٦٢ و ز.
(٤) لوحة ٨٩ و د.
(٥) ز سقط.

صاحبه يستجيزون ذلك، فدل أن الأمر على ما بينا، وهذا لأن المماثلة بين صفتين تثبت لاستوائهما في جميع الصفات.

ثم مماثلة الأجسام لقيام الأعراض المتماثلة بها، فإذا قام بجسمين عرضان متماثلان وعرضان غير متماثلين كانت[١] بين الجسمين ماثلة بالعرض الأول ومخالفة بالعرض الثاني.

نحققه: أن أئمة أهل الكلام استدلوا على المشبهة في نفي التشبيه فقالوا: لو كان الله مثلا للعالم إما أَن كان مثلا له من جميع الوجوه أو كان مثلا له من وجه دون وجه، فلو كان مثلا له من جميع الوجوه لكان القديم محدثا من جميع الوجوه، أو كان العالم قديما من جميع الوجوه، لأن العالم بجميع وجوهه محدث، والباري جل وعلا قديم بجميع صفاته، وإن كان مثلا له من وجه لكان محدثا من ذلك الوجه[٢] أو كان العالم قديما من ذلك الوجه (لأن العالم من ذلك الوجه محدث)[٣] والباري قديم.

والأشعري احتج على المشبهة[٤] في كتبه على هذا الوجه على ما توارثه ممن سبقه من متكلمي أهل السنة، وهذا يبين لك صحة ما ادعيت أن المماثلة بجهة تثبت مع المخالفة من[٥] جهة أخرى حيث قسموا الكلام على هذا التقسيم، غير أن المماثلة بجهة تكون بعد[٦] استوائهما في تلك الجهة بدليل أنهم أثبتوا حدوثه، أو قدم العالم بتلك الجهة، وبالوقوف على هذا يعرف صحة ما ادعيت وثبوته عند المتكلمين

---

(١) لوحة ٤٢ و ط.
(٢) لوحة ٨٩ ظ د.
(٣) ب د ما بين القوسين سقط وأثبتناه من باقي النسخ لصحة السياق.
(٤) سبق التعريف ص ١٤٧.
(٥) لوحة ٦٢ ظ ز.
(٦) ز بغير.

وأهل اللغة وجميع العقلاء، إلى مثل هذا ذهب أبو إسحاق الأسفراييني[1] فإنه ذكر في كتابه المسمى **بشرح الاعتقاد:** أن عند الاشتراك بوجه لا يسميان مثلين على الإطلاق، ولا بالمخالفة بوجه يسميان بمختلفين على الإطلاق، وإنما تثبت المماثلة المطلقة عند الاشتراك في كل الوجه.

ونحن أيضا **هكذا نقول هذا** هو المذكور في كتاب **شرح الاعتقاد** فأما[2] المذكور في كتاب تعجيز المعتزلة، وكتاب ترتيب المذهب، فعلى ما ذكره غيره من الأشعرية، وما يقوله الأشعرية إنا سبرنا الأحوال فوجدنا المتماثلين يتماثلان بما ذكرنا، نحن نساعدهم أنهما كانا مثلين ليسد كل واحد منهما مسد صاحبه إلا أنا نقول: قد يسد أحد الشيئين مسد الأخر بجهة، ولا يسد بجهة فكانا مثلين من جهة دون جهة، وما[3] قالوا من ثبوت المخالفة بينهما بجهة، وذلك مانع من ثبوت المماثلة لمنافاة بينهما.

قلنا: هذا اعتراض على إجماع العقلاء على ما قررت. **ثم نقول:** المخالفة والمماثلة لن يتصور ثبوتهما إلا بشيئين، فكانا من قبيل المتضايفات، ولا استحالة في اجتماع الوصفين المتنافيين من الإضافيات في محل عند اختلاف الجهات وإنما الاستحالة في جهة واحدة فإن شخصا واحدا يكون بالإضافة إلى شخص آخر ابنا (وبالإضافة إلى شخص آخر أبا)[4] ولا منافاة بينهما عند اختلاف الجهة، إنما المنافاة عند اتحاد الجهة فيستحيل أن يكون الشخص الواحد (أبا لشخص)[5] ابنا لذلك الشخص، وكذا القرب والبعد فإن الشخص الواحد يكون قريبا من شخص بعيدا

---

(١) سبق التعريف ص ١١.
(٢) لوحة ٣٢ و ب.
(٣) لوحة ٩٠ و د.
(٤) ب، د ما بين القوسين سقط وأثبتناه من باقي النسخ.
(٥) ز سقط.

من آخر ومجتمعا مع شخص ومفترقا مع آخر، والاستحالة في كونه بعيدا ممن هو قريب منه ومجتمعا مع[١] من هو مفترق عنه، وإذا كان كذلك. ثم المماثلة والمخالفة كانتا من هذا القبيل فلا يستحيل ثبوت المماثلة بجهة مع ثبوت المخالفة بجهة أخرى، ألا ترى أنه لا يستحيل ثبوت المماثلة مع ذات مع ثبوت المخالفة مع ذات أخرى، وإنما يستحيل ثبوت المماثلة بالجهة التي بها تثبت المخالفة، ونحن لا ندعي هذا بل (ندعي ذلك)[٢] بجهتين، وقد أقمنا عليه الدلالة الكافية. وإذا[٣] كان الأمر كذلك صح ما ذهبنا إليه، وبالوقوف على هذه الجملة يعرف بطلان قول عبد الله بن[٤] محمد المعروف بالناشي[٥] **صاحب المقالات** في ادعائه أن اشتراك مسميين في اسم واحد ينطلق عليهما على الحقيقة يوجب مماثلة بينهما، فأصل لنفسه أصلا بأن قال: إن الشيئين إذا اشتركا في اسم واحد لم يخل القول في ذلك من أربعة أوجه: إما أن يشتركا فيه لاشتباههما كاشتراك السوادين في اسم السواد إذ الاشتباه ما حملته ذاتهما من المعاني كالأسودين، أو لأجل مضاف أضيف إليه كأخوي رجل وابنيه، أو يكون الاسم حقيقة في أحدهما مجازا في الآخر كالأسد على الحيوان الذي له زئيره، وعلى الشجاع من البشر، فإذا لم يوجد شيء من هذا الأقسام في قولنا: إنه تعالى شيء موجود حي عالم قادر لابد أن يجعل الأسماء مجازا في محل، حقيقة في المحل الآخر، ثم اختلفت الروايات عنه في تعيين محل المجاز والحقيقة فقال في رواية: هذه الأسامي لله تعالى حقيقة ولغيره مجازا، وقال في رواية: هي لله تعالى

---

(١) روحة ٦٣ و ز.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ٤٢ ظ ط.
(٤) لوحة ٩٠ ظ د.
(٥) أبو العباس عبد الله بن محمد الناشي الأنباري توفى سنة ٢٩٣ هـ كان من الشعراء المجيدين وكان نحويًا عروضيا متكلما وكان بقوة علم الكلام قد نقض علل النحاة ومن أهم كتبه ــ المقالات.
راجع: تاريخ بغداد للخطيب جـ ١ ص ٩٢، وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٩٩.

مجازا ولغيره حقيقة. وفساد هذا القول مما يقف عليه (من لا معرفة له بهذه الصفات فإن أهل اللغة أطلقوا أسماء)[١] كثيرة على المتضادين على كل واحد منهما حقيقة كاسم الناهل للعطشان والريان، والحلل للصغير والكبير، والقرء للحيض والطهر، وكذا اسم الكون ينطلق على المتضادين، وكذا الموجود وكذا اللون والطعم والرائحة في أمثلة لذلك كثيرة، وكذا يطلقون الأسماء المشتركة على مواضع مختلفة كاسم العين وغيره من غير أن يوجب ذلك[٢] مماثلة بين المسميات[٣] بها، ولأنا قد بينا أن لا أثر للاسم في إثبات.. المشابهة. ثم يقال له: إنك أثبت إطلاق هذه الأسماء على الله تعالى وعلى المخلوقات بطريق الحقيقة لئلا يلزم الاشتراك والمماثلة، وجعلت ذلك في أحد المحلين حقيقة وفي المحل الآخر مجازا فرارا عن إثبات المماثلة، وقد بينا أن الاسم بطريق الحقيقة كثيرا ما ينطلق على المحلين من غير أن يكون بينهما مشابهة (وقط لا ينقل الاسم من محل الحقيقة إلى غيره بطريق المجاز إلا بمناسبة قوية ومشابهة متأكدة فيما بينهما)[٤] حتى قال أهل اللغة: إن المجاز تشبيه بدون كاف التشبيه وذلك لدلالة تأكد المشابهة بينهما، إذ لو ذكر حرف التشبيه، فقيل: هذا كالأسد ربما يسبق إلى وهم السامع أنه يثبت المشابهة[٥] بينهما لاشتراكهما في أصل الشجاعة دون استوائهما في قدرها، وإذا قيل: هو أسد فقد جعل الأسد ذاته، لأن خبر المبتدأ إذا كان فردا كان[٦] عين المبتدأ، وإذا كان ذاته أسدا كانت نهاية شجاعة الأسد فيه، وإذا كانت المشابهة لازمة بين محل المجاز ومحل الحقيقة، ولا لزوم لها عند جعل الاسم في المحلين جميعا ثابتا[٧] بطريق

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ٦٣ ظ ز.
(٣) لوحة ٩١ و د.
(٤) د ما بين القوسين بالهامش.
(٥) لوحة ٣٢ ظ ب.
(٦) ز غير.
(٧) ز بينا.

الحقيقة على ما قررت، فمن فرض جعل الاسم في المحلين حقيقة لئلا يلزمه إثبات المماثلة مع أن ذلك غير موجب للمماثلة، وجعل الاسم في أحد المحلين مجازا وفي الآخر حقيقة مع أن ثبوت المشابهة فيه لازمة فلا غاية لحمقه، ولا نهاية لجهله بواقع الأسامي.

ثم يقال له: إن العلم الفاصل بين الحقيقة والمجاز أن ما يصح نفيه ولم يكن نافيه في[1] نفيه كاذبا كان مجازا، وما[2] لا يصح نفيه وكان نافيه في نفيه كاذبا فهو حقيقة، ألا ترى أن من قال: الحيوان الذي له زئير إنه ليس بأسد كان كاذبا، ولو قال للآدمي الشجاع: إنه ليس بأسد بل هو آدمي كان صادقا، ثم إذا قلت في[3] أحد الروايتين أن هذه الأسامي لله تعالى مجازا، وللخلق حقيقة كان مقتضى قولك: إن من قال: إن الله تعالى ليس بموجود كان صادقا، وكذا إذا قال: إنه ليس بحي، ولا قادر، ولا عالم، ولا سميع، ولا بصير، ولا خالق، وهذا هو التعطيل الصريح، والدهرية المحضة.

وإذا قلت على الرواية الأخرى: إن هذه الأسامي لله تعالى حقيقة وللخلق مجاز كان مقتضى قولك: أن من قال الناشي لا يعلم الله تعالى، ولا[4] رسوله، ولا صحة دين الإسلام، ولا بطلان ما وراء الإسلام من الأديان، ولا يعلم نفسه أنه موجود، ولا أنه مؤمن، ولا أنه في الدنيا ولا يعلم السماء ولا الأرض، ولا شيئا من الحقائق كان صادقا في مقالته، وهذا هو السوفسطائية الكبرى. ثم من العجب أن من زعم أن العبد له علم، والله تعالى لا علم (له - على زعمه - لنفيهم الصفات ثم

(١) لوحة ٩١ ظ د.
(٢) لوحة ٤٣ و ط.
(٣) لوحة ٦٤ و ز.
(٤) د سقط.

يجعل اسم العالم لمن لا علم)[١] له حقيقة ولمن له العلم مجازا، وهذه المكابرة ظاهرة، والحمد لله على العصمة والتوفيق.

وإذا عرفت هذه المقدمات عرفت أن الله تعالى لا شبيه له من[٢] الخلق ولا مثل فإنه تعالى ليس بجوهر ليشاكله جوهر فيكون مثلا له، من هذه الجهة (ولا بذي كمية ليساويه بقدر فيكون مثلا له من هذه الجهة)[٣] ولا بذي كيفية ليشابهه ذي كيفية في (كيفيته)[٤] فيكون مثلا له من هذه الجهة، وإضافة تخليق إذ هو الخالق لجميع المخلوقات والمالك لها ملك تخليق ولا يضاهيه في هذا غيره إذ لا أحد يضاف إلى شيء من العالم إضافة تخليق بل يضافون بجهات أخر، وهذه هي جهات المماثلة وكلها منتفية في حق الله تعالى؛ فإذًا لم يكن هو مثلا لشيء من العالم من الوجوه[٥]، وبالله التوفيق.

٩ ــ قول جهم بن صفوان باطل:

[الله شيء لا كالأشياء خلافا لقول جهم]:

وبالوقوف على ما تقدم من معنى المماثلة عرف بطلان قول جهم بن صفوان[٦]: إن الله تعالى لا يقال له شيء[٧]، فإنه لو كان شيئا وغيره شيء لوقعت بينهما مشابهة[٨]. وذلك لأن المماثلة لا تثبت بالاشتراك في اسم الشيء فإن السواد

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ٩٢ و د.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) ز سقط.
(٥) راجع الشامل في أصول الدين للجويني ص ٢٨٧ ــ ٣٠٧.
(٦) سبق التعريف به.
(٧) سبق في فصل نفي كونه تعالى عرضا أو جوهرا القول بأن الله شيء لا كالأشياء وعرفنا أن الشيء إثبات للوجود فقط ونفي للعرض والجوهر وعرفنا أن القرآن يثبت ذلك حيث يقول الله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ﴾.
(٨) راجع قول جهم في كتاب الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٩٩.

مع البياض شيئان[١] ولا مماثلة بينهما مع أن كل واحد منهما موجود بإيجاد الغير، وبإيجاد موجده صار شيئا، والله تعالى لم يكن شيئا بغيرهما بل كان لذاته شيئا في الأزل ثم لما لم يكن شيئا يثبت شيئيتهما بغيرها متماثلين وهما المتضادان، لانعدام أن يسد أحدهما مسد صاحبه فلأن لا يكون شيء لم تكن شيئيته بغيره مثلا لشيء ثبتت شيئيته بغيره مع أن أحدهما لا يسد مسد صاحبه أولا.

نحققه: أن الشيء والموجود لفظان ينبئان عن معنى واحد ثم إن الله تعالى واجب الوجود لذاته وما سواه جائز الوجود فلم يساو الله تعالى موجود سواه من[٢] وجوب الوجود، فلم يكن مثلا له لانعدام التساوي من جهة الوجود، وقد بينا في خلال كلامنا أن المماثلة تقع بوصف واحد[٣]، ولكن بشريطة المساواة في ذلك الوصف لما قررنا، ولا مساواة لأحد مع الله تعالى في وجوب الوجود فلا يكون مثلا له، وإن كان موجودا. ثم نقول له: إنك لما امتنعت عن قولك هو شيء أتقول[٤] أنه لا شيء؟ فإن قال: نعم. قد انسلخ عن الدين، لأن قول الناس[٥] لا شيء إخبار عن العدم بحقيقته[٦] وعن سقوط القدر بمجازه لالتحاق ما هو ساقط القدر عديم النفع بالمعدوم إذ المعدوم لا قدر له ولا ينتفع به. وإن قال لا أقول ذلك. فقد أثبت[٧] بين السلب والإيجاب واسطة وبطلانه[٨] يعرف بالبديهة. والله الموفق

١٠ ـ [عدم المماثلة بين علم الله وعلم المخلوق]:

وبالوقوف على ما تقدم أيضًا عرف أن الله تعالى وإن كان عالما وغيره كان عالما لم[٩] تثبت مماثلة بين الله تعالى وبين غيره لأن المماثلة إنما تثبت بين عالم

---

(١) لوحة ٦٤ ظ ز.
(٢) لوحة ٩٢ ظ د.
(٣) لوحة ٤٣ ظ ط.
(٤) ب ـ د ـ القول ـ وهي خطأ.
(٥) لوحة ٣٢ و ب.
(٦) ب، د يحققه ـ والصحيح ما أثبتناه من باقي النسخ.
(٧) ز سقط.
(٨) ز سقط.
(٩) جميع النسخ سقط وأثبتناها لسلامة السياق.

وعالم لثبوت المماثلة بين علميهما، ولا مماثلة بين علم الله تعالى وعلم غيره، لأن علم الله تعالى دائم وهو لا يفنى، وهو يشتمل على المعلومات أجمع، وهو ليس بضروري ولا مكتسب، وعلم غيره عرض مستحيل البقاء لا يشتمل علم واحد على معلومات كثيرة بل يعلم كل معلوم بعلم على حدة، فهو إما ضروري وإما مكتسب فلم يكن بينهما مماثلة، فلم يكن بين العالم والعالم مماثلة[١]، وكذا هذا في القدرة والحياة والسمع والبصر، وظهر[٢] بهذا جهل بعض المنتسبين إلى الفلسفة من الأوائل، وجهالة الباطنية[٣] من امتناعهم عن وصف الله تعالى بأنه شيء، حي، عالم، قادر، سميع، بصير، تحرزا عن وقوع التشبيه، لما بينا أنه لا تشابه يحصل بهذا على ما قررنا.

ثم يقال للجهمية، والباطنية والمتفلسفة الذين زعموا أن الله تعالى ليس بشيء: ماذا تزعمون أن لفظة الشيء مهملة أم مستعملة؟ فإن قالوا: هي مهملة. ظهر بهتهم. وإن قالوا: هي مستعملة. قيل: هل هي لها معنى أم لا؟ فإن قالوا: لا. فقد نسبوا جميع أهل اللغة إلى السفه باستعمالهم لفظا لا طائل تحته. وإن قالوا: نعم. قيل: ما معناه؟ فإن قالوا: معناه العرض أو الجوهر أو الجسم أو أي معنى ادعوا بأن كذبهم باستعمالهم لفظة الشيء فيما وراء ذلك، فإنهم كما[٤] يسمون العرض شيئا يسمون الجسم والجوهر والحيوان والنبات والجماد وكل نوع من أنواع الموجودات شيئا. وإن قالوا: معناه أنه موجود. قيل: هل الله تعالى ثابت الذات؟ فإن قالوا: لا. بان تعطيلهم. وإن قالوا: نعم. قيل: إذا كان ثابت الذات هل كانت ذات شبيها بغيره، (وهل هو مثل لغيره)[٥] فإن قالوا: نعم. شبهوه، وهم امتنعوا عن إطلاق هذا الاسم عليه فرارا من التشبيه. وإن قالوا: لا. قيل: إذا لم يكمن ذاته مثلا

---

(١) لوحة ٦٥ و ز.
(٢) لوحة ٩٣ و د.
(٣) سبق التعريف.
(٤) ب كانوا ــ والصحيح ما أثبتنا.
(٥) ب د ط سقط وأثبتناها من ز.

لغيره وهذا الاسم لا ينبئ عما وراء مطلق الوجود والثبوت ولا شبه تقع لذلك، فلم امتنعتم عن إطلاقه؟ فإن قالوا: امتنعنا مخافة التشبيه(١). قيل: قد بينا أنه لا يدل إلا على مطلق الثبوت والوجود ولا شبهة فيه فالامتناع عنه إما جهل محض، وإما إظهار ما هو حقيقة الاعتقاد من نفيه وتعطيله، والقول بأنه موجود تلبيس لدفع معرة(٢) السيف فإن قيل: لو كان الله تعالى شيئا وغيره شيئا لكان من جنس الأشياء، والمماثلة بين أفراد الجنس وأنواعه ثابتة في حق المجانسة، فلو كان(٣) هو شيئا لكان مثلا من حيث المجانسة لكل ما ينطلق عليه اسم الجنس، فحينئذ يصير مثلا لكل شخص مستقبح وعين مستقذر. قيل: قد مر ما يوجب بطلان هذا فإنا قد بينا أنه اسم للموجود لما أن لا شيء(٤) عبارة عن العدم، والله تعالى موجود، وبالوجود لم تثبت المجانسة ولا المماثلة بينه وبين سائر الموجودات، والشبه تحقق بحقائق (المعاني دون الألفاظ المستعملة فإذا لم يثبت)(٥) ذلك بالثبوت والوجود لم يثبت باللفظ الذي لا ينبئ إلا عن ذلك. ثم نقول لهم: إن السواد شيء، والبياض شيء، ولا مماثلة بينهما، وقد قررنا هذا، وحقيقة الجواب: أن اسم الشيء ليس باسم جنس لأن اسم الجنس ما ينبئ عما وراء مطلق الوجود كاسم الجوهر ليس باسم مطلق الوجود، بل هو اسم الموجود يتركب منه ومن غير الجسم، أو لما هو قابل للأعراض حتى إنه لا يتناول موجودا ليس يتركب منه الأجسام، ولا موجودا لا يقبل العرض، وكذا العرض ليس باسم(٦) لمطلق الوجود إذ موجودات كثيرة ليست بأعراض، بل هو اسم لما يعرض فيه(٧) مما يستحيل بقاؤه، فما لم يوجد في هذا

---

(١) لوحة ٩٣ ظ د.
(٢) لوحة ٤٤ و ط.
(٣) لوحة ٦٥ ظ ز.
(٤) د شيء سقط.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) لوحة ٩٤ و د.
(٧) ز في الجوهر.

المعنى لم يكن عرضا، وكذا كل اسم جنس. كالحيوان، والنبات، وغير ذلك، فدل أن ما دل على مطلق الوجود لا يكون اسم جنس، ألا ترى أنا علمنا أن[١] هذا الاسم لا يدل إلا على مطلق الوجود ولا مماثلة تثبت بمطلق الوجود، والمجانسة تثبت المماثلة من حيث المجانسة، فعرف بهذه المقدمات أن الشيء ليس باسم جنس، ولا يوجب المجانسة ولا المماثلة، والله ولي التوفيق.

فإن قيل: كيف أنكرتم التشبيه وقد ثبت من مذهب إمامكم أبي حنيفة أنه كان يقول: (لله مائية لا يعلمها إلا هو)[٢] روي هذه المقالة عن ضرار بن عمرو[٣] أبو القاسم الكعبي[٤] **في المقالات**، وكذا روي عنهما هذه المقالة أبو محمد الحسيني بن موسى بن نوبخت[٥] في كتابه المسمى **بالآراء والديانات**، وهو آخر باب من كتابه. قال[٦] أبو محمد: وحكاه ابن الراوندي[٧] عن حفص[٨] الفرد قال: وحكي رجل من

---

(١) لوحة ٣٣ ظ ب.

(٢) بحثنا عن هذا القول في الكتب التي وقعت تحت أيدينا لأبي حنيفة فلم نجد شيئا – ويقول البياضي في إشارات المرام: قال أبو منصور الماتريدي: إن سأل سائل عن الله بما هو قلنا أن أردت ما اسمه فالله الرحمن وإن أردت ما صفته فسميع بصير وإن أردت ما فعله فخلق المخلوقات. وإن أردت ما ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس.. ويقول البياضي ما روي أن أبا حنيفة كان يقول: إن لله ماهية لا يعلمها إلا هو فليس بصحيح إذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل عن أصحابه العارفين بمذهبه.
راجع إشارات المرام للبياضي ص ١١١ – ١١٢ ط الحلبي تحقيق يوسف عبد الرازق.

(٣) سبق التعريف به وضرار بن عمرو في الحقيقة هو القائل: إن لله تعالى ماهية لا يعرفها غيره يراها المؤمنون بحاسة سادسة، وتبعه على هذا القول حفص الفرد.
راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٠١ – ٢٠٢.

(٤) سبق التعريف به.

(٥) هو أبو محمد الحسن بن الحسين بن موسى النوبختي توفى سنة ٤٥٢ هـ برز في علوم الفلك والكلام والفلسفة ومن أهم كتبه فرق الشيعة.
راجع لسان الميزان لابن حجر جـ ٢ ص١ – ٢. وانظر الأنساب للسمعاني – النوبختي.

(٦) لوحة ٦٦ و ز.

(٧) سبق التعريف به.

(٨) أبو عمرو حفص بن الفرد من المجبرة كان من أهل مصر قدم البصرة واجتمع مع أبي الهذيل وناظره وكان أولا معتزليا ثم رجع عن ذلك وكتب كتابا في الرد على المعتزلة.
راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٠٢، والملل النحل للشهرستاني جـ ١ ص٩٠.

علماء أصحاب هشام بن الحكم(١) عن هشام أن لله تعالى مائية لا يعلمها إلا هو، وحكى عن بعض أرباب المقالات هذا القول عن سفيان بن سحبان(٢) وهو من متكلمي أصحاب أبي حنيفة. والمائية عبارة عن المجانسة، وهي معنى وراء مطلق الوجود، والدليل على أن المائية عبارة عن المجانسة أن الناس يقولون: ما هذا الشيء أي(٣) من أي جنس هو، وأهل اللغة يقولون: كلمة هل سؤال عن مطلق الوجود، وما سؤال عن جنسه، وكم سؤال عن قدره، وكيف سؤال عن صفته، ومتى سؤال عن زمانه. وأين سؤال عن مكانه.

وأهل المنطق يقولون: في حد اسم الجنس: إنه الاسم الدال على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو، والنوع هو الاسم الدال على كثيرين مختلفين بالشخص في جواب ما هو، فدل أن المائية(٤) عبارة عن الجنس، وكل ذي جنس شبيه بذي جنسه من حيث المجانسة، فكان القول بالمائية قول بالتشبيه.

[تحقيق قول أبي حنيفة في مائية الله]:

فنقول وبالله التوفيق: إن هذه الرواية عن أبي حنيفة - رحمه الله - غير صحيحة لم يروها عنه أحد من أصحابه الناقلين لعلمه، العارفين بحقائق مذهبه، ولا

---

(١) سبق التعريف به ص ٥٦.
(٢) وهو سفيان بن سحبان من أصحاب الرأي كان فقيها ومتكلما من المرجئة، ومن كتبه ــ العلل. راجع: الانتصار للخياط ص ٢١٥ ط الكاثوليكية بيروت سنة ١٩٥٧ م وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٢٨ وتاج التراجم لابن قطلوبغا صفحة ٢٩٠.
(٣) لوحة ٩٤ ظ د.
(٤) لوحة ٤٤ ظ ط والمائية والماهية: بمعنى أصل الشيء أو ما به الشيء هو هو. وتطلق الماهية غالبا على الأمر المتعقل مثل: المتعقل من الإنسان وهو أنه حيوان ناطق أي التعريف بالجنس والفصل مع قطع النظر عن الوجود الخارجي. والأمر المتعقل من حيث إنه مقول في جواب ما هو يسمى ماهية. ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة ــ ومن حيث امتيازه عن الأغيار يسمى هوية، ومن حيث حمل اللوازم يسمى ذاتا؛ ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولا، ومن حيث إنه حمل الحوادث جوهرا. التعريفات للجرجاني ص ١٩٥.

ذكر في كتاب من كتبه، والشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي - رحمه الله - مع كونه أعرف الناس بمذاهب أبي حنيفة - رحمه الله - لم ينسب هذا القول إليه لا في **كتاب التوحيد**، ولا في **كتاب المقالات**، وإن كان اشتغل ببيان مراد من قال بهذه المقالة على ما نبين.

ثم ولئن ثبت ذلك عنه فلم يرد به المجانسة، فإن الشيخ أبا منصور الماتريدي ذكر في **كتاب المقالات** فقال بعد كلام ذكره: ثم لزم تعاليه عن جميع معاني غيره وسبحانيته عن أن يكون له مثال في الحوادث، فذلك هو القول بالمائية[١] عند من يقول لا غير، وهو أن ينفي عنه معنى هسيته[٢] غيره إذ لم يكن المائية عند القول[٣] إلا حسيته خلاف[٤] هسيته غيره، وإذا كان الأمر[٥] كذلك دل أن القائل بالمائية لا يريد به إثبات المجانسة بل يريد به نفيها، ومن دأب الشيخ - رحمه الله - أنه يذكر لفظ الهسية، وإن كان فارسية لما أن لفظة الوجود مشتركة بين فعل الواحد، وبين ثبوت الذات، ولفظة الآنية مما يستعمله الفلاسفة دون المتكلمين مع أنه لا أصل له يوجد في العربية الفصيحة، والله أعلم.

وذكر أبو محمد النوبختي[٦] في **كتاب الآراء والديانات** أن تفسير هذا القول لم يجده إلا عن ضرار فإنهم زعموا أن معنى ذلك أنه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل ولا بخبر. وذكر الكعبي في المقالات بعد ما حكي هذه المقالة عن أبي حنيفة، وكثير من أصحابه فقال: وليس يريد هؤلاء من ذكر المائية إلا أنه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل، ولا بخبر، ونحن نعلمه بدليل وخبر، قالوا: فالذي يعلم الشيء بالمشاهدة يعلم

---

(١) المائية = الوجود في الذهن ــ هامش كتاب التوحيد للماتريدي لوحة ٢ ظ.
(٢) الهسية أو الهستية = الوجود في الخارج ــ راجع هامش كتاب التوحيد للماتريدي لوحة ٢ ظ.
(٣) د القوم ــ لوحة ٩٥ و د.
(٤) لوحة ٦٦ ظ ز.
(٥) د ــ الأمر سقط.
(٦) سبق التعريف به.

منه ما لا يعلمه غيره ممن لم يشاهده ليس أن هناك شيئا هو مائية. وهكذا ذكر الشيخ أبو منصور الماتريدي تفسير قولهم **في المقالات** أيضا، وذكر مناقضة الجحدري[١] حيث أنكر المائية (ثم قال: من علم الله على الحقيقة فقد علم ما هو وهذا منه إثبات المائية)[٢] إلا أنه يقول: إنها معلومة، وبالوقوف على هذه الجمل يعرف أن مراد من أثبت المائية غير راجع إلى إثبات المجانسة والمشابهة ثم نقول: إن سائلا لو سألنا عن الله تعالى فقال[٣]: ما هو؟ قيل له: سؤالك هذا محتمل إن عنيت بقولك ما هو؟ ما اسمه على ما قال فرعون: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٣﴾﴾[٤] وقال عز وجل: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ﴾[٥] أي: ما اسمها؟ حتى قال موسى عليه السلام: ﴿هِيَ عَصَايَ﴾[٦] **فجوابك**: أنه الله الرحمن الرحيم، الرب الخالق، البارئ العالم.

وإن عنيت بقولك: ما هو؟ ما صفته؟ **فجوابك**: إنه[٧] سميع بصير. وإن عنيت بقولك: ما هو؟ ما مائيته؟ فجوابك: إنه[٨] متعال عن المثال والجنس، وإن عنيت به ما فعله؟ فجوابك: أنه تعالى خلق[٩] المخلوقات، ووضع كل شيء موضوعه، وإن عنيت بقولك: ما هو؟ أي ممن هو؟ فجوابك: إنه تعالى[١٠] متعال[١١] عن أن يكون

---

(١) الفضيل بن الحسين الجحدري توفى سنة ٢٣٧ هـ كان له حفظ ومعرفة راجع شذرات الذهب لابن العماد جـ ٢ ص٨٨.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ٩٥ ظ د.
(٤) سورة الشعراء ٢٦ الآية ٢٣.
(٥) سورة طه ــ ٢٠ ــ الآية ١٧.
(٦) سورة طه ــ ٢٠ ــ الآية ١٨.
(٧) لوحة ٣٤ و ب.
(٨) لوحة ٦٧ و ز.
(٩) لوحة ٤٥ و ط.
(١٠) ط سقط.
(١١) ط يتعالى.

من شيء بل هو يكون الأشياء[١] كذا ذكره الشيخ أبو منصور في جواب السؤال: إن الله تعالى ما هو؟ وعرف بهذا أن من أثبت المائية لم يثبت المجانسة بينه وبين المخلوقات، ولا المماثلة، والله الموفق.

ثم نقول: إن من روى عن أبي حنيفة - رحمه الله - القول بالمائية لم يرو عنه التفسير نصا. وذكر أبو محمد النوبختي نصا أن تفسيره لم يرد إلا عن ضرار، وقد بينا أنها محتملة ومن الجائز أنه أراد ذلك الاسم أي لله تعالى اسم لا يعلمه إلا هو، ولو كان مراده هذا فهو موافق لما ورد به الخبر، وهو الدعاء المأثور عن النبي عليه السلام فيمن أصابه هم: (**اللهم أنا عبدك وابن عبدك وابن أمتك ناصيتي بيدك ماضٍ في حكمك عدل في قضاؤك، أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحداً من خلقك أو استأثرت[٢] به في علم الغيب عندك أن تجعل القرآن ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب همي[٣]**). وإذا كان هذا محتملا لا معنى لصرف ذلك إلى إثبات المجانسة والمماثلة مع ظهوره في التبرئ عن التشبيه، وثبتت الرواية عن حماد بن أبي حنيفة[٤]، وكان متكلما عالما بمذاهب أبيه أنه قال: لا نفر عن الصفة فرار جهم، ولا نصفه صفة مقاتل بن سليمان، وإنما قال ذلك لأن مقاتلا كان مشبها، وجهم كان معطلا، فتبرأ منهما على أن هذا كله تكلف لأن القول بالمائية غير ثابت عنه على ما مر، وإنما أخذ المتكلمون نسبة القول بالمائية إليه عن غسان[٥] فإنه قال: كان أبو حنيفة وأصحابه

---

(١) راجع إشارات المرام للبياضي ص ١١١ ـ ١١٢.
(٢) لوحه ٩٦ و د.
(٣) ذكره ابن السني في كتاب عمل اليوم والليلة ص ١١٠ ـ ١١١ عن أبي موسى الأشعري وعبد الله بن مسعود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.
(٤) أبو إسماعيل حماد بن أبي حنيفة توفى سنة ١٧٦ هـ ولقد كان من الصلاح والخير على قدر عظيم. راجع الجواهر المضيئة للقرشي جـ ١ ص ٢٢٦، وشذرات الذاهب لابن العماد جـ ١ ص ٢٨٧.
(٥) غسان المرجئي وفرقته الغسانية ـ زعم أن الإيمان هو الإقرار والمحبة لله وتعظيمه وأنه يزيد ولا ينقص. راجع ـ الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٩١، والتبصير في الدين للأسفراييني ص ٦٠.

يقولون بالمائية وخالفهم بشر بن غياث[١] في ذلك، واختار غسان هذا القول، وذكر مناظرة[٢] له مع بشر بن غياث إلا أن غياثا لا يقبل منه هذه الرواية لأنه روي عنه سوى هذا أشياء اشتهر مذهب أبي حنيفة في ذلك بخلافها، والله الموفق.

وللقائلين بالمائية اختلاف فيما بينهم، تفرد واحد منهم بتقرير مذهبه، ولكل فريق متعلق من الشبه، وللمتكلمين عليهم ردود، وقد أعرضنا عن ذلك كله، لأن كتابنا هذا يضيق عن الكلام في مثل تلك المسائل لما مر أن غرضنا من هذا إيراد ما جل من الدلائل فيما اشتهر من المسائل. فأما القول بكيفية لا يعرفها إلا هو فهو[٣] مما لم يرو عن أحد من أهل السنة البتة، وإنما هو شيء روي عن الكرامية الأولى روى عنهم أبو بكر بن اليمان[٤] أحد متكلمي سمرقند وكان من القدماء، ذكر ذلك في كتابه الذي رد فيه على الكرامية مذاهبم، وهو قول فاسد، لما أن الكيفية عبارة عن البيئات والألوان والأحوال، وقد مر القول ببطلان ذلك كله.

[إبطال القول بالكيفية]:

ثم يقال: إن هذه الكيفية التي لا يعرفها إلا الله تعالى هل تعرفونها أنتم؟ فإن قالوا: لا. قيل لهم: إذا كنتم لم تعرفونها فلم تقولون: إنها ثابتة؟. فإن قالوا: نعرف أنها موجودة، ولا نعرف كيفيتها. قيل لهم: هذا منكم (إقرار أنكم تعرفونها، ولا تعرفون كيفيتها، وهذا منكم)[٥] إثبات الكيفية للكيفية وهو محال، والله الموفق.

---

(١) أبو عبد الرحمن بشر بن غياث المريسي توفى سنة ٢١٨ هـ فقيه حنفي متكلم أخذ الفقه عن أبي يوسف صاحب أبي حنيفة، وكان مرجئا وإليه تنسب المريسية. راجع تاريخ بغداد للخطيب جـ ٧ ص ٥٦ والفوائد البهية للكنوي ص ٥٤.

(٢) لوحة ٦٧ ظ ز.

(٣) لوحة ٩٦ ظ د.

(٤) محمد بن اليمان أبو بكر السمرقندي توفى سنة ٢٦٨ هـ إمام كبير عدُّوه من طبقة أبي منصور الماتريدي من كتبه: معالم الدين والرد على الكرامية.
راجع الجواهر المضيئة للقرشي جـ ٢ ص١٤٤ وتاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٦٨ والفوائد البهية للكنوي ص ٢٠٢.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

الفصل السادس

١ ـ الكلام[١] في استحالة كون الصانع في المكان:

ثم إذا ثبت أن صانع العالم جل وعز غير شبيه[٢] بشيء من أجزاء العالم، لما في إثبات المماثلة والمشابهة من إيجاب حدوثه، وإزالة قدمه، وهو محال ثم تأملنا أنه تعالى هل يجوز أن يكون متمكنا في مكان، شاغلا لحيز، ثابتا في جهة؟ فوجدنا ذلك كله محالا فنفينا ذلك كله عنه.

[شبه القائلين بأنه تعالى في مكان]:

وخالفنا في ذلك طوائف من الناس، أحدها من زعم أنه في مكان مخصوص كغلاة الروافض واليهود والكرامية، وجميع[٣] أنواع المجسمة فإنهم يقولون: إنه تعالى على العرش، والعرش عندهم السرير المحمول بالملائكة عليهم السلام المحفوف بهم[٤] على ما قال تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ[٥] عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ ﴿١٧﴾﴾[٦] وقال تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ﴾[٧] واختلفت[٨] عبارات الكرامية في ذلك فزعم بعضهم أنه مستقر على العرش، وزعم بعضهم أنه مماس للعرش، وزعم بعضهم أنه ملاق للعرش، وامتنع بعضهم عن إطلاق هذه العبارات، وزعم أنه تعالى على العرش بحيث لا واسطة بينهما، ثم اختلفت هؤلاء الكرامية فيما بينهم فمنهم من زعم أنه تعالى غير متناه من خمس جهات، متناه بجهة واحدة وهي جهة

---

(١) لوحة ٤٥ ظ ط.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ٦٨ و ز.
(٤) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ١٦.
(٥) لوحة ٩٧ و د.
(٦) سورة الحاقة ـ ٦٩ ـ الآية ١٧.
(٧) سورة الزمر ـ ٣٩ ـ الآية ٧٥.
(٨) لوحة ٣٤ ظ ب.

السفل التي يلاقي بها العرش وقد ملأ ساحة العرش، وفضل عنه من الجوانب الأربع كلها، ومنهم من قال: هو مقدار ساحة العرش لا يفضل عنها، ومنهم من قال: إنه على جزء من أجزاء العرش، ومنهم من قال: إنه واحد وهو على سائر أجزاء العرش لعظمته، ومن المشبهة من يزعم أنه على العرش وقدماه على الكرسي - تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.[١]

[الله تعالى في كل مكان بمعنى العلم والتدبير عند المعتزلة]:

والطائفة الثانية من المخالفين يقولون: إنه تعالى ليس في مكان مخصوص بل هو بكل مكان ثم يفسرون هذه العبارة فيقولون: لا تعني أنه بذاته في شيء من الأمكنة، بل نعني بذلك أنه عالم بها، مدبر لها وإليه ذهبت المعتزلة[٢]، والنجارية وحكي أبو محمد النوبختي عمن رآه وناظره من أصحاب الحسين النجار أنه قال: إن الله تعالى بكل مكان بذاته لا بمعنى العلم والتدبير.

والطائفة الثالثة من المخالفين: المتأخرون من الكرامية أنه تعالى ليس على العرش بل هو فوق العرش وبينهما مسافة ولا يثبتون إلا[٣] الجهة، وساعدونا على بطلان كونه على العرش على طريق المماسة والاستقرار.

---

(١) راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٠٢ ـ ٢٠٥ ويذكر شارح المواقف ص ١٨ ـ ٢٠ بعض الشبه العقلية فيقول: احتج الخصم على إثبات الجهة والمكان بوجوه خمسة:

الأول: ضرورة العقل أي بديهة تجزم بأن كل موجود فهو متحيز أو حال فيه ليكون مختصا بجهة إما أصالة أو تبعا.

الثاني: كل موجودين فإما أن يتصلا أو ينفصلا فهو أي الواجب تعالى إن كان متصلا بالعالم فمتحيز وإن كان منفصلا عنه فكذلك.

الثالث: أنه إما داخل العالم وإما خارجه ـ وإما لا داخله ولا خارجه والثالث خروج عن المعقول وعما تقتضيه بديهة العقل والأولان فيهما التحيز.

الرابع: الموجود ينقسم إلى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات والقائم بغيره هو المتحيز تبعا والواجب تعالى متحيز لأنه قائم بنفسه.

الخامس: الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسيم في الآيات، والأحاديث الشريفة.

(٢) راجع أصول الدين للبغدادي ص ٧٧.

(٣) لوحة ٩٧ ظ د.

[الرد على القائلين بأنه تعالى في مكان]:

ونكلم كل فريق بما يظهر به المحق من المبطل - إن شاء الله - أما القائلون بأنه تعالى في مكان مخصوص فإنهم يحتجون بالنصوص من نحو قوله تعالى:[1] ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥ ﴾[2]، وقوله ﴿ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ﴾[3]، وقوله: ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾[4]، وقوله: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٞ وَفِي[5] ٱلۡأَرۡضِ إِلَٰهٞۚ ﴾، وقوله: ﴿ وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦ ﴾[6]، قوله: ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ ۝١ ﴾[7] والإنزال هو الإرسال من الأعلى إلى الأسفل، وأجمع المسلمين عليه فإنهم عند سؤالهم الحاجات[8]، واشتغالهم بالدعاء والمناجاة يرمون بأبصارهم، ويرفعون أيديهم إلى جهة العلو، وكذا الناس مجبولون على هذا، فإنهم لو تركوا وما هم عليه من الجبلة ولم ينقلوا عنه بالحيل لما اعتقدوا إلا ذلك أعني أنه تعالى بذاته في الجهة العلوية دون غيرها من الجهات، ويتعلقون أيضا بشبه لهم معقولة أحدها: أن الله تعالى موجود قائم بنفسه، والعالم موجود قائم بنفسه، ولن يعقل القائمان بأنفسهما إلا وأحدهما في جهة (من صاحبه)[9]. والثانية: أنه تعالى لما خلق العالم إما أن خلقه في ذاته، وإما إن خلقه خارج ذاته، فإن خلقه في ذاته فهو محيط بالعالم من جميع جهاته، وإن خلقه خارج ذاته بقي من العالم بجهة من الجهات لا محالة. والثالثة: أن الموجودين لا يعقلان موجودين إلا وأحدهما في جهة من الجهات الست من صاحبه

---

(١) لوحة ٦٨ ظ ز.
(٢) سورة طه ـ ٢٠ الآية ٥.
(٣) سورة الفرقان ـ ٢٥ ـ الآية ٥٩.
(٤) سورة الملك ـ ٦٧ ـ الآية ١٦.
(٥) سورة الزخرف ـ ٤٣ ـ الآية ٨٤.
(٦) سورة الأنعام ـ ٦ ـ الآية ١٨.
(٧) سورة القدر ـ ٩٧ ـ الآية ١.
(٨) لوحة ٤٦ و ط.
(٩) ز ما بين القوسين سقط.

أو بحيث هو، فإن الجوهرين[١] كل واحد منهما في جهة من صاحبه فأعراض كل جوهر بحيث هو[٢]، والباري موجود، وكذا العالم، وليس الباري جل وعلا بحيث العالم فثبت أنه بجهة من العالم، وربما يقررون هذا من وجه آخر فيقولون: لا نفى للمذكور أشد تحقيقا من نفيه من الجهات الست، فمن نفى الباري جل وعلا من الجهات كلها فقد أخبر بعدمه. وهذه المعقولات يتعلق بها من يثبت الجهة دون المكان. ويقولون: يثبت بهذه المعقولات جهة مطلقة ثم يتعين جهة من الجهات الست وهي جهة العلو بالنصوص التي مر ذكرها ولأن جهة فوق جهة مدح، وجهة تحت جهة ذم، والله تعالى ممدوح، محمود، منزه عما يوجب الذم والنقيصة.

وأما[٣] أهل الحق فإنهم تعلقوا بقول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[٤]، فالله تعالى نفى أن يكون له مثل من الأشياء، وقد بينا أن المتساويين من حيث الكمية مثلان لما مر من كون المماثلة جنسا تحته أنواع، وهي المشابهة، والمساواة، والمشاكلة، والمضاهاة، وكل نوع منها ينطلق عليه اسم المماثلة، فالمتساويان إذًا متماثلان، والمكان والمتمكن[٥] متساويان قدرا إذ مكان كل متمكن هو القدر الذي تمكن فيه المتمكن، فأما ما فضل عنه فليس بمكان له حقيقة، ولو سمي مكانا له كان ذلك مجازا، فمكان الجالس على السرير قدر ما تمكن فيه الجالس من السرير، وما وراء ذلك ليس بمكان له حقيقة، ويسمى السرير مكانا له مجازا لاشتماله على ما[٦] هو مكانه، ولهذا قسم الأوائل الظروف إلى القريب منها والبعيد في الزمان والمكان جميعا، وإذا ثبت هذا ثبتت مماثلة المكان والمتمكن، لاستوائهما في القدر، والله

(١) لوحة ٩٨ و د.
(٢) ب ــ د سقط.
(٣) لوحة ٦٩ و ز.
(٤) سورة الشورى ــ ٤٢ ــ الآية ١١.
(٥) لوحة ٣٥ و ب.
(٦) لوحة ٩٨ ظ د.

تعالى نفى المماثلة بين ذاته وبين غيره من الأشياء؛ فيكون القول بإثبات المكان له ردا لهذا النص المحكم الذي لا احتمال فيه لوجه ما سوى ظاهره، وراد النص كافر عصمنا الله تعالى عن ذلك. تعلق الشيخ الإمام أبو منصور بهذه الآية، وكذا الأشعريون تعلقوا بها، وإن كان من مذهبهم أن المماثلة لا تثبت بمجرد الاشتراك في القدر ما لم يثبت الاشتراك من جميع الوجوه، فهذا منهم ترك لأصلهم ومساعدة لنا في(١) إثبات المماثلة بوجه(٢) عند المساواة فيه.

والمعقول هو: أن الله تعالى قديم، وثبوت أمارات الحدث في القديم محال، **لأنه يؤدي إلى أحد أمرين:** إما حدوث القديم، وإما قدم الحادث، وكلا الأمرين محال، وهذا لأن هذه الأمارات إن لم تبطل دلالتها فقد ثبت حدوث القديم لثبوتها فيه وإن بطلت دلالتها فيه، أو لم توجب حدوثه بطلت دلالتها في العالم ولم يوجب حدوثه، وذلك محال، وإذا تقرر هذا الكلام فنقول: إن إثبات المكان لله تعالى وجعله متمكنا فيه إثبات أمارات الحدوث فيه من(٣) وجوه أحدها: أنه تعالى كان ولا مكان بلا خلاف بيننا وبين الخصوم لأنهم أقروا بحدوث المكان، وإذا كان كذلك علم يقينا أنه لم يكن متمكنا في الأزل في مكان لاستحالة التمكن في العدم(٤)، فلو صار متمكنا بعد وجود(٥) المكان لصار متمكنا بعد أن لم يكن متمكنا ثم لا شك أن تمكنه معنى وراء ذاته (لثبوت ذاته)(٦) قبل حدوث المكان ولا تمكن، ولا شك أن هذا المعنى حادث لأنه لم يكن (قبل حدوث المكان، لأنه لم يكن)(٧) في الأزل متمكنا، وحدوث

---

(١) ط لها.
(٢) لوحة ٤٦ ظ ط.
(٣) لوحة ٦٩ ظ ز.
(٤) ز القدم.
(٥) لوحة ٩٩ و د.
(٦) ب ــ د سقط ــ وأثبتناه من باقي النسخ.
(٧) ز ما بين القوسين سقط.

المعنى في الذات أمارة حدوثه، (ولو جاز حدوث)[١] معنى في القديم لم يبق لنا على حدوث الهيولى دليل، والقول بحدوث الصانع محال، وكذا القول بقدم الهيولى، وهذا القول يوجب أحد أمرين على ما قررت، نقرره أنه تعالى كان في الأزل متعريا عن التمكن في المكان خاليا عنه فلو كان خلوه عن ذلك وتعريه عنه لذاته فلا يتصور ثبوت التمكن في المكان، ولو كان المعنى لا يتصور أيضا ثبوت التمكن مع بقاء المعنى الموجب لكونه متعريا، خاليا عنه، فلو ثبت التمكن لابد من القول بعدم ذلك المعنى، وإذا قبل ذلك المعنى العدم فهو إذاً محدث لاستحالة العدم على (القديم على)[٢] ما مر والتمكن أيضا حادث، وهو لا يخلو عن أحد هذين الحادثين، وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث، فالصانع إذاً حادث وهو محال. أو ليس بحادث[٣] والله الموفق.

ولأنه لم يكن مماسا للعرش ولا ملاقيا إياه، وبالتمكن فيه تحدث المماسة والملاقاة بعد أن لم تكن، لاستحالة قيام المماسة به في القدم قبل حدوث المكان لأن قيام المماسة بذات بدون قيام مماسة أخرى بذات آخر محال، ولو جاز ذا لجاز (أن يكون[٤]) جسم[٥] مماسا لما ليس مماس له، وهذا خروج عن المعقول، وكذا الاجتماع على هذا، وقد مر بيان استحالة حدوث الحوادث في ذات القديم.

والكرامية وإن كانوا لا يبالوا من القول بأن ذات القديم محل الحواث - تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا - ولكن بينا أنه يؤدي[٦] إلى إثبات قدم المحدث أو حدوث القديم، وكلاهما محال. والله الموفق.

ولأن اختصاصه بالعرش (إما أن كان لاقتضاء ذاته ذلك، وإما أن كان

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) بعد كلمة بحادث (فإن لم يخل عن الحادث فالعالم إذا ليس بحادث) العبارة زائدة في ز.
(٤) د سقط ما بين القوسين.
(٥) لوحة ٩٩ ظ د.
(٦) لوحة ٧٠ و ز.

لاقتضاء معنى)[١] وأما أن كان لا لذاته، ولا لمعنى. ولا جائز أن يكون لاقتضاء ذاته لوجود ذاته في الأزل، ولا اختصاص له بالعرش، ولا جائز أن يكون لاقتضاء معنى، لأن المعنى إن كان قديما فلم[٢] يكون الاختصاص في القديم ثابتا فانعدام الاختصاص مع قيام المعنى الموجب له محال، وإن كان محدثا فقيام المحدث به محال على ما مر، وإن كان اختصاصه بالعرش (لا لاقتضاء ذاته)[٣]، ولا لاقتضاء معنى جاز[٤] أن يختص بجميع أجسام العالم فيتمكن من الصفحة السفلى من العالم، أو من الأرض، أو من الآبار، أو في بطون الحيوانات، وأشباه ذلك، وذلك كله محال، دل أن تمكنه في المكان محال. وهو من أمارات الحدوث، وبالله المعونة.

ولأن العرش جسم محدود متناه فلو كان الصانع جل وعلا ملأ ساحة العرش وفضل عنه من الجهات كلها كما هو مذهبهم الظاهر، لكان متبعضا متجزئا لا في كل جزء[٥] من ساحة العرش جزء منه، وفضل أجزاء[٦] أخر[٧] كثيرة لم تلاق العرش، وقد مر أن القول بتجزئه مناف للتوحيد، فكان القول بالمكان منافيا للتوحيد، وكذا على قول إنه مقدر بمقدار ساحة العرش يثبت تجزؤه فإن كل جزء من أجزاء ساحة العرش يلاقيه جزء منه، والقول بالتجزؤ مناف للتوحيد. وكذا إن كان مثلا في القدر للعرش، وإثبات المماثلة بين الله وبين المخلوقات محال، وكذا كان محدودا متناهيا حيث كان على قدر ساحة[٨] العرش، والعرش محدود متناه. وكذا على قول الأوائل منهم متناه بجهة السفل، وكان من الممكن أن يكون أكبر من ذلك الحد أو

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ٣٥ ظ ب.
(٣) ط مكرر.
(٤) لوحة ٤٧ و ط.
(٥) د سقط.
(٦) لوحة ١٠٠ و د.
(٧) د سقط.
(٨) ز حاسته.

أصغر أو أعلى من ذلك الحد أو أسفل، وكذا هذا على قول المتأخرين منهم أنه بجهة العلو فوق العرش وبينه وبين العرش مسافة وليس بمتمكن على العرش يلزم هذا، فإن من الجائز أنه كان أسفل من ذلك فتكون المسافة بينه وبين العرش أقل مما هو الآن أو أعلى من ذلك فتكون[١] تلك المسافة أكثر من ذلك، وليس حدوث المحدثات تتعلق بقدر من أقداره، إذ لا تعلق للعقول بقدر الفاعل وعظمه، وصغره، ولا دلالة فيه على ذلك، فإذا جاز اختصاصه بهذا القدر مع جواز غيره لن يكون إلا بتخصيص مخصص، وما يتعلق ثبوته بإثبات غيره إياه كان محدثا، والقول بحدوث القديم محال، والقول به محال. ولأنه[٢] تعالى شيء واحد، والواحد لا يتمكن إلا في مكان واحد، فلو كان في مكان لكان في جزء واحد ويكون مثلا لذلك الجزء على ما مر فيكون هو تعالى على قدر جزء لا يتجزأ، وهذا محال. (وبطل أيضا قولهم: إنه على العرش لأنه جزء لا يتجزأ من العرش لا يكون عرشا)[٣] وبطل أيضا قولهم: إنه فوق العالم لأن الجزء الذي لا يتجزأ لا يلاقي كل العالم فلا وجه إلى القول بكونه فوق العالم.

وأراد بعض الكرامية الانفصال[٤] عن هذا الإلزام فقالوا: إنه تعالى مع أنه شيء واحد فهو على جميع أجزاء العرش وأنه اختص بذلك لعظمته، وهذا هذيان لا طائل تحته، لأنهم إن أرادوا به العظمة من حيث ضخامة الجسم وكثرة الأجزاء فهم لا يقولون به مع أنا أبطلنا القول به، وإن أرادوا به العظمة من حيث الجلال والقدر فالعظمة من هذا الوجه لا توجب اختصاص الموصوف بها بأمكنة كثيرة، فإن السلطان وإن عظم قدره فيما بين العباد (لم يختص)[٥] بمكان هو أكثر أجزاء من

---

(١) لوحة ٧٠ ظ ز.
(٢) لوحة ١٠٠ ظ د ــ ز ولا أنه.
(٣) ب ط د سقط وأثبتناها من ز للسياق.
(٤) د أن لا تفضيل.
(٥) ز سقط.

ذاته. فإن قالوا: لا نريد بالعظمة ما ذكرتم من الضخامة أو جلال القدر بل نريد به أنه يلاقي أكثر من واحد مع توحد ذاته قيل لهم: هذا الكلام باطل، لأنكم تقولون: إنه مع توحده يلاقي أكثر من واحد لعظمته ثم تفسرون عظمته وتقولون: إن هذه العظمة أنه يلاقي أكثر من واحد مع توحده، فيصير حاصل كلامكم أنه مع توحده يلاقي أكثر من واحد،لأنه مع توحده يلاقي أكثر من واحد، وهذا جعل الحكم عليه[١] لنفسه، ولو جاز[٢] ذا لجاز لقائل أن يقول: العالم قديم لأنه قديم، وللعالم صانعان لأنهما صانعان، وغير ذلك، وهذا كله[٣] باطل فكذا هذا. ثم يقال لهم: لما جاز أن يلاقي ذات واحد أشياء كثيرة لعظمته لِمَ لَمْ يلاق جميع أجزاء العالم فيكون في كل مكان بذاته، ويكون تحت العالم كما[٤] كان فوقه؟ وهذا لأنه لا تناهي لعظمته فلا يقتصر على ما بساحة العرش من الأجزاء، وهذا مما لا انفصال لهم عنه.

والكلام إذا انتهى إلى مثل هذه المحالات وأفضى المذهب بصاحبه إلى ركوب مثل هذه الترهات لم يبق لذي لب ريبة في بطلانه، ولا لمنصف تردد في فساده، والحمد لله على العصمة.[٥]

ثم نقول لهم: لما جاز أن يكون محدودا بجهة جاز أن يكون محدودا بجميع الجهات إذ لا دليل يوجب التفرقة[٦] بين جهة وجهة إذ لما جاز الاختصاص على هذا القدر من هذه الجهة جاز على غيرها من الجهات لأن جوازه من هذه الجهة دليل جوازه على القديم فلم يمتنع عنه جميع الجهات، وإذا جاز هذا ثَمَّ جاز أن

---

(١) لوحة ٧١ و ز.
(٢) لوحة ١٠١ و د.
(٣) لوحة ٤٧ ظ ط.
(٤) ط سقط.
(٥) ط العظمة.
(٦) لوحة ٣٦ و ب.

يلاقيه الأجسام المحدثة من هذا الجانب جاز أيضا من تلك الجهات[١]، ولو جاز ذا لأحاطت به الأجسام إحاطة ألحقته باللؤلؤ، ثم ما من قدر له ولما يحيط به إلا وما هو دونه، وأصغر منه من جملة الجائزات فيؤول الأمر إلى أن يجوز أن يكون مثل لؤلؤة في حقه صغيرة يأخذها الإنسان بيده ويضعها في صندوق أو في جيبه وكل ذلك كفر وهذيان، فكذا ما أدى[٢] إليه - وبالله العصمة والنجاة من كل ضلال وبدعة. وكذا هذا على قول من يقول: إنه ملأ ساحة العرش، ولم يفضل منها. بل أولى لأنه يسلم له الحد والنهاية من الجوانب الأربع حيث زعم أنه لا يفضل ساحة العرش والعرش متناه، وكذا يقال له: أيقدر أن يزيد في العرش من الجوانب كلها؟ فإن قال: لا. فقد عجزه، وإن قال: نعم، قيل: فإذا زيد فيه صار أصغر من العرش. فهل يقدر أن يعطف ما فضل منه من أجزاء العرش على جوانبه فيحيط به؟ فإن قال: لا. فقد عجزه[٣]. وإن قال: نعم فقد أثبت ما ألزمنا[٤] من جواز إحاطة المخلوقات به. والله الموفق.

وبالوقف على هذه الجملة ظهر بطلان قول من قال: إنه تعالى في مكان دون مكان، أو في جهة من الجهات، وظهر أيضا بطلان قول من قال: إنه تعالى بكل مكان ذاته لأنه يلزمه أنه متبعض متجزئ يلاقي كل جزء من أجزاء العالم جزءً منه، ويلزمه أن يكون في أجواف الحيوانات، وآبار الكنيف، ومواضع الأقذار والأنتان، وهذا كله ظاهر البطلان.

[الرد على المعتزلة والنجارية]:

وما يقوله المعتزلة، وعامة النجارية أنه تعالى بكل مكان بمعنى العلم

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ١٠١ ظ د.
(٣) ز عجزهم.
(٤) لوحة ٧١ ظ ز.

والقدرة، والتدبير دون الذات فهذا منهم خلاف[١] في العبارة، فأما في المعنى فقد ساعدونا على استحالة تمكنه في الأمكنة، ونحن ساعدناهم أنه عالم بالأمكنة كلها وكلها تدبيره غير أن لهم غنية عن إطلاق هذه العبارة الوحشية في هذا المراد. ومن الذي اضطرهم[٢] إلى إطلاق هذه العبارة التي ظاهرها يوجب ما هو كفر وضلال، وأي ضرورة دعتهم إلى ذلك، ولم يرد به نص لا في كتاب، ولا في الأحاديث المشهورة؟ فإذاً الواجب علينا عند انعدام النص صيانة هذا المعنى عن هذا اللفظ الوحشي، وبالله النجاة والمعونة.

[الشبه العقلية للخصوم والرد عليها]:

فأما ما ذهب إليه الخصوم[٣] من الشبهات العقلية فنقول - وبالله التوفيق -:

أما حل الشبهة الأولى وهي: أن الموجودين القائمين بالذات لا يخلوان من أن يكون كل واحد منهما جهة من صاحبه فنقول - وبالله التوفيق -: الموجودان القائمان بالذات[٤] كل واحد منهما في الشاهد يجوز أن يكون فوق صاحبه، والآخر تحته. أتجوزون هذا في الغائب؟ فإن قالوا: نعم. تركوا مذهبهم فإنهم لا يجوزون أن يكون الباري جل وعلا تحت العالم. وإن قالوا: لا. أبطلوا دليلهم. فإن قالوا: إنما لم تجوز هذا في الغائب لأن جهة تحت جهة ذم ونقيصة والباري جل وعلا منزه عن النقائص وأوصاف الذم. قيل لهم: فإذا أثبتم التفرقة بين الشاهد والغائب عند وجود دليل التفرقة حيث لم تجوزوا أن يكون الغائب بجهة تحت، وإن كان ذلك في الشاهد جائزا لثبوت دليل التفرقة وهو استحالة النقيصة ووصف[٥] الذم على الغائب،

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ١٠٢ و د.
(٣) لوحة ٤٨ و ط.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ٧٢ و ز.

وجواز ذلك على الشاهد فلم قلتم: إن دليل التفرقة فيما نحن فيه لم يوجد؟ بل وجد لما مر أنه يوجب الحدوث وهو ممتنع على الغائب، جائز بل واجب على الشاهد(١) **ثم نقول لهم:** كون جهة تحت جهة ذم ونقيصة غير مسلم إذ لا نقيصة في ذلك ولا رفعة في علو المكان، إذ كم من حارس فوق السطح وأمير في البيت وطليعة على ما ارتفع من الأماكن وسلطان في ما انهبط من الأمكنة، ثم نقول لهم: كل قائم بالذات في الشاهد جوهر وكل جوهر قائم بالذات أفتستدلون بذلك على أن الغائب جوهر؟ فإن قالوا: نعم. فقد تركوا مذهبهم ووافقوا(٢) النصارى، وإن قالوا: لا. نقضوا دليلهم ثم نقول لهم: إنما يجب التعدية من الشاهد إلى الغائب إذا تعلق أحد الأمرين بالآخر تعلق العلة بالمعلول، كما في العلم والعالم، والحركة والمتحرك، وذلك مما لا(٣) يقتصر على مجرد الوجود، بل يشترط فيه زيادة شرط، وهو أن يستحيل إضافته إلى غيره، ألا ترى أن العالم كما لا ينفك عن(٤) العلم والعلم عن العالم، يستحيل إضافة كونه عالما إلى شيء وراء العلم. فعلم أنه كان عالما لأن له علما فوجبت التعدية إلى الغائب. والجوهرية مع القيام بالذات إن كان لا ينفكان في الشاهد ولكن لما لم يكن جوهرا لقيامه بالذات بل لكونه أصلا يتركب منه الجسم لم يجب تعدية كونه جوهرا يتعدى كونه قائما بالذات وإذا كان الأمر كذلك، فلم قلتم: إنهما كانا في الشاهد موجودين(٥) قائمين بالذات لأن كل واحد منهما بجهة من صاحبه أو كان كل واحد منهما بجهة صاحبه لأنهما موجودان قائمان بالذات. **ثم نقول لهم:** لو كانا موجودين قائمين بالذات لأن كل واحد منهما بجهة من صاحبه، لكان الموجود القائم بالذات بالجهة وإن لم يكن معه غيره، ولكان الباري جل وعلا

---

(١) لوحة ١٠٢ ظ د.
(٢) ز وأوقعوا.
(٣) ز ــ لا ــ سقط.
(٤) لوحة ٣٦ ظ ب.
(٥) لوحة ١٠٣ و د.

في الأزل بجهة، لأنه كان موجودا قائما بالذات وهذا محال، إذ الجهة لا تثبت إلا باعتبار وغير ألا ترى أن الجهات كلها محصورة على الست وهي فوق وتحت وخلف وقدام وعن يمين[١] وعن يسار، وكل جهة منها لن يتصور ثبوتها إلا بمقابلة غيرها، والكل يتركب من الفرد، فإذا كان كل فرد من الجهات لن يتصور إلا بين اثنين، فكان حكم كلية الجهات كذلك، لما مر من[٢] حصول المعرفة بالكليات بواسطة الجزئيات، وإذا كان الأمر كذلك كان تعليق الجهة بالوجود والقيام بالذات مع أن كل واحد منهما يثبت باعتبار النفس دون الغير، والجهة لا تثبت إلا باعتبار الغير جهلا بالحقائق.

ثم يقال لهم: أتزعمون أن القائمين بالذات يكون كل واحد منهما بجهة من صاحبه على الإطلاق بشريطة كون كل واحد منهما محدودا متناهيا؟ فإن قالوا: على الإطلاق. فلا نسلم، وما استدلوا به من الشاهد فهما محدودان متناهيان. وإن قالوا: نقول ذلك بشريطة كون كل واحد منهما محدودا متناهيا. فمسلم. ولكن لم قلتم: إن الباري محدد متناه؟ ثم إنا قد أقمنا الدلالة على استحالة كونه محدودا متناهيا، والله الموفق.

وأما الشبهة الثانية التي تعلقوا بها: أنه تعالى كان ولا عالَم ثمَّ[٣] خلقه. أخلقه في ذاته؟ أم خارج ذاته؟ وكيف ما كان فقد تحققت الجهة ـ فنقول - والله الموفق - إن هذا شيء بينتم على ما تضمرون من عقيدتكم الفاسدة أنه تعالى متبعض متجزئ، وإن كنتم تتبرؤن منه عند قيام الدلالة على بطلان تلك المقالة، وتزعمون أنا نعني بالجسم القيام بالذات وهذه المسألة بنفس المقالة. وما تتمسكون

---

(١) لوحة ٧٢ ظ ز.
(٢) لوحة ٤٨ ظ ط.
(٣) لوحة ١٠٣ ظ د.

به من الدلالة تهتك عليكم ما أسبلتم[١] من أستاركم، ويبدي عن مكنون أسراركم إما بنفس المقالة، فلأن شغل جميع العرش مع عظمته لن يكون إلا بمتبعض متجزئ على ما قررنا، وإما بالدلالة فلأن الداخل والخارج لن يكون إلا بما هو متبعض متجزئٍ وقيام الدلالة وانضمام ظاهر إجماعكم على بطلان ذلك يغنينا عن إفساد هذه الشبهة، والله الموفق.

وربما يقلبون هذا الكلام ويقولون بأنه تعالى لما كان موجودا إما أن يكون داخل العالم، وإما أن يكون خارج العالم، وليس بداخل العالم فكان[٢] خارجا منه، وهذا يوجب كونه بجهة منه.

والجواب عن هذا الكلام على نحو ما أجبنا عن الشبهة المتقدمة أن الموصوف بالدخول والخروج هو الجسم المتبعض المتجزئ فأما ما لا تبعض له ولا يتجزأ فلا يوصف بكونه داخلا ولا خارجا، ألا ترى أن العرض القائم بجوهر لا يوصف بكونه داخلا فيه ولا خارجا منه، فكذا القديم لما لم يكن جسما لا يوصف بذلك، فكان هذا الكلام أيضا مبنيا على ما يضمرون من عقيدتهم الفاسدة.

وكذا الجواب عما يتعلق به بعضهم أنه تعالى لما كان موجودا إما أن يكون مماسا للعالم أو مباينا عنه[٣]، فأيهما كان ففيه إثبات الجهة إذ ما ذكر في وصف الجسم، وقد قامت الدلالة على بطلان كونه جسما. ألا ترى أن العرض لا يوصف بكونه مماسا للجوهر، ولا مباينا له، وهذا كله لبيان أن ما يزعمون ليس من لواحق الوجود، بل هو من لواحق التبعض والتناهي والتجزؤ، وهي كلها محال على القديم والله الموفق.

وأما حل الشبهة الثالثة: وهي أن الموجودين لا يعقلان موجودين إلا وأن

---

(١) يقال: أسبل الرجل الستر أي أرخاه ـ المصباح المنير.
(٢) لوحة ٧٣ و ز.
(٣) لوحة ١٠٤ و د.

يكون أحدهما بجهة صاحبه أو بجنبه[١]. قلنا[٢]: هذا منكم تقسيم للموجودين، وليس من ضرورة الوجود أحد الأمرين، لأنهما إن[٣] كانا موجودين، كان[٤] أحدهما بجهة صاحبه، ينبغي أن لا يكون الجوهر وما قام به من العرض موجودين، لأن أحدهما ليس بجهة[٥] صاحبه. وإن كانا موجودين لأن أحدهما بجنب[٦] صاحبه ينبغي أن لا يكون الجوهران موجودين لأن أحدهما ليس بحيث صاحبه، وقد مر ما يوجب بطلان هذا من إبطال قول النصارى أن الموجود إما أن يكون جوهرا، وإما أن يكون جسما، وإما أن يكون عرضا. والباري جل وعلا ليس بجسم ولا عرض. فدل أنه جوهر. فإن بطل ذلك بطل هذا. وإن صح هذا صح ذلك. بل كلا الأمرين باطل لما مر، والله الموفق.

وما يزعمون أنه لا عدم[٧] أشد تحققا من نفي المذكور من الجهات الست. وما لا جهة له لا يتصور وجوده. فنقول: ذكر أبو إسحاق الأسفراييني[٨] أن السلطان يعني به[٩] السلطان محمود بن سبكتكين[١٠] قبل هذا السؤال من القوم من الكرامية[١١]، وألقاه على ابن فورك[١]، قال: وكتب به ابن فورك إلي[٢]، ولم يكتب

---

(١) ط د بحيث هو.
(٢) لوحة ٤٩ و ط.
(٣) لوحة ٣٧ و ب.
(٤) د سقط.
(٥) ب ز سقط وأثبتناها من باقي النسخ.
(٦) ط بحيث.
(٧) ز لا انعدام.
(٨) سبق التعريف به.
(٩) لوحة ٧٣ ظ ز.
(١٠) أبو القاسم محمود بن سبكتكين توفى سنة ٤٢١ هـ لقب بيمين الدولة وأمين الملة كان على مذهب أبي حنيفة وكان صالحا مولعا بعلم الحديث.
راجع: وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ٢ ص١٤، والجواهر المضيئة جـ ٢ ص١٥٧، وشذرات الذهب لابن العماد جـ ٣ ص٢٢٠.
(١١) سبق التعريف ـ لوحة ١٠٤ ظ د.

بماذا أجاب. ثم اشتغل أبو إسحاق بالجواب، ولم يأت بما هو انفصال عن هذا السؤال، بل أتى بما هو ابتداء دليل في المسألة، من أنه لو كان بجهة لكان محدودا، وما جاز عليه التحديد[٣] جاز الانقسام والتجزؤ. ولأن ما جاز عليه (الجهة جاز عليه)[٤] الوصف والتركيب، وهو أن يتصل به الأجسام، وذا باطل بالإجماع. ولأنه لو جاز عليه الجهة لجازت إحاطة الأجسام به على نحو ما قررنا، وهذا كله ابتداء الدليل وليس بدفع للسؤال.

وللكرامي أن يقول: إن ما ذكرت من الأدلة يوجب بطلان القول بالجهة، لما في إثباتها (من إثبات)[٥] أمارات الحدوث، فما ذكرت من الدليل يوجب القول بالجهة لما في الامتناع عن القول به إثبات عدمه، وكما لا يجوز إثبات حدوث ما ثبت قدمه بالدليل، لا يجوز نفي ما ثبت وجوده بالدليل.

وحل هذا الإشكال أن يقال: إن النفي عن الجهات كلها يوجب عدم ما هو بجهة من النافي أو عدم ما ليس بجهة منه؟ فإن قال: عدم ما هو بجهة منه. قلنا: نعم. ولكن لم قلتم أن الباري بجهة من النافي؟ فإن قال: لأنه لو لم يكن بجهة منه لكان معدوما فقد عاد إلى ما تقدم من الشبهة، وقد فرغنا بحمد الله عن حلها. وإن قال: النفي عن الجهات يوجب عدم ما ليس بجهة منه. فقد أحال، لأن ذاك لا يوجب عدم النافي، وما قام به من الأعراض لما لم يكن بجهة من[٦] نفسه فكذا لا يوجب عدم الباري لأنه ليس بجهة من النافي.

=

(١) سبق التعريف.
(٢) أي إلى أبي إسحاق الأسفراييني.
(٣) ط التحدد.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) لوحة ١٠٥ و د.

فإن قالوا: إذا لم يكن بجهة منه ولا قائما به يكون معدوما. فقد عادوا إلى الشبهة الثالثة، وقد فرغا عن حلها بتوفيق الله تعالى. والأصل في هذا كله أن ثبوت الصانع جل وعلا وقدمه علم بما لا مدفع له من الدلائل، ولا مجال للريب فيه، فقلنا بثبوته وقدمه، وعرفنا استحالة ثبوت أمارات الحدوث في القديم، فنفينا ذلك عنه لما في إثباتها من إثبات حدوث القديم[١] أو بطلان دلائل الحدوث وذلك باطل كله على ما قررنا. وفي إثبات المكان والجهة إثبات دلالة الحدوث على ما مر، وليس من ضرورة الوجود إثبات الجهة، لأن نفسي وما قام بها من الأعراض ليست مني بجهة وهي موجودة، وما كان مني بجهة[٢] ليس بقائم بي وهو موجود وكذا ليس من ضرورة الوجود أن يكون فوقي، لوجود ما ليس فوقي ولا أن يكون تحتي، لوجود ما ليس تحتي، وكذا قدامي وخلفي، وعن يميني وعن يساري، وإذا ثبت هذا في كل جهة على اليقين ثبت في الجهات كلها، إذ هي متركبة من الأفراد. فإذًا ليس من ضرورة الوجود أن يكون مني بجهة لوجود ما ليس مني بجهة، ولا أن يكون قائما بي، لوجود ما ليس بقائم بي. وظهر أن قيام الشيء بي وكونه بجهة مني ليس من لواحق الوجود وضروراته على ما قررنا هذا الكلام في نفي كونه تعالى عرضا أو جوهرا أو جسما، وخروج الموجود عن[٣] هذه المعاني كلها معقول لما بينا من الدلائل، أن ليس من ضرورة الموجود ثبوت معنى من هذه المعاني، لما مر من ثبوت موجود ليس فيه كل معنى من هذه المعاني على[٤] اليقين. غير أنه ليس بموهوم لما لم يحس موجود يعرى عن هذه المعاني كلها. إذ ما يشاهد من المحسوسات كلها محدثة[٥]، وارتفاع دلالة الحدوث عن المحدث محال، وفي الغائب

---

(١) لوحة ٧٤ و ز.
(٢) لوحة ٤٩ ظ ط.
(٣) لوحة ٥ ــ ١ ظ د.
(٤) لوحة ٣٧ ظ ب.
(٥) ز سقط.

الأمر بخلافه، وليس من ضرورة الارتفاع عن الوهم، العدم، لما ثبت من الدلائل العقلية على الحدوث وظهر التفرقة بين المعقول والموهوم على ما تقدم ذكره على وجه لا يبقى للمنصف فيه ريبة ثم إن الله تعالى أثبت في نفس كل عاقل معاني[١] خارجة عن الوهم لخروجها عن درك الحواس، ويعلم وجودها على وجه لم يكن للشك فيه مدخل لثبوت آثارها كالعقل والروح، والبصر والسمع والشم والذوق، فإن ثبوت هذه المعاني متحقق، والأفهام[٢] عن الإحاطة بما بينها[٣] قاصرة لخروجها عن الحواس المؤدية المدركة صور محسوساتها إلى الفكرة، ليصير ذلك حجة على كل من أنكر الصانع مع ظهور الآيات الدلالة عليه لخروجه عن التصور في الوهم، ويعلم أن لا مدخل للوهم في معرفة ثبوت الأشياء الغائبة عن الحواس، ومن أراد الوصول إلى ذلك بالوهم ونفي ما لم يتصور فيه مع ظهور[٤] آيات ثبوته، فقد عطل الدليل القائم، لانعدام ما ليس يصلح دليلا، فيصير كمن أنكر وجود البياض في جسم مع معاينته ذلك[٥]، لانعدام استدراك ذلك بالسمع، وجهالة من هذا فعله لا يخفي على الناس فكذا هذا. ثم لا فرق بين من أنكر الشيء لخروجه عن الوهم، وبين من جعل خروج الشيء عن الوهم دليلا للعدم، لما فيهما جميعا قصر ثبوت الشيء ووجوده على الوهم، وخروج الموجود عن جميع أمارات الحدوث غير موهوم لما لم يعاين موجودا ليس بمحدث، وإثبات أمارات الحدوث في القديم محال، وبنفيها عن القديم إخراجه عن الوهم وبخروجه عن الوهم يلتحق بالعدم فإذًا لا وجود للقديم. فصارت المجسمة[٦] والقائلون[١] بالجهة الجاعلون ما لا يجوز عليه الجهة في حيز

---

(١) ز سقط.
(٢) د ز والأوهام.
(٣) ب ز يليها ــ والصحيح ما أثبتناه في باقي النسخ.
(٤) لوحة ٧٤ ظ ز.
(٥) لوحة ١٠٦ و د.
(٦) سبق التعريف به.

العدم قائلين بعدم القديم. فضاهوا الدهرية في نفي الصانع، الذي ليس فيه شيء من أمارات الحدوث وساعدوهم بإثبات قدم من هو متمكن في المكان أو متحيز إلى جهة في إثبات قدم من تحققت أمارات حدوثه، وبإثبات القدم للعالم نفي الصانع، فإذاً عند الوقوف على هذه الحقائق علم أنهم هم النافون للصانع في الحقيقة دون من أثبته ونفي عنه الجهة والتمكن اللذين هما من أمارات الحدوث. والله الموفق.

وهذا هو الجواب عن[٢] **قولهم**: إن الناس مجبولون على العلم أنه تعالى في جهة العلو، حتى إنهم لو تركوا وما هم عليه مجبولون لاعتقدوا أن صانعهم في جهة العلو. فإنا نقول لهم: إن عنيتم بهذا من لم يرض عقله بالتدبير والتفكير ولم يتمهر في معرفة الحقائق بإدمان النظر والتأمل فمسلم[٣] أنه بهواه يعتقد أن صانعه بجهة منه، لما أنه لا يعرف أن التجيز بجهة[٤] من أمارات الحدوث وهي منفية عن القديم ولما يرى أن ما ليس بقائم به يكون بجهة، ثم يرى صفاء الأجرام العلوية وشرف الأجسام المنيرة في الحسن، فظن جهلا منه أنه تعالى لابد من كونه بتلك الجهة منه، لخروج ما ليس بقائم به ولا بجهة منه عن الوهم وفضيلة تلك الجهة على سائر الجهات عنده، وإن عنيتم به الحذاق من العلماء العارفين بالفرق بين الجائز والممتنع والممكن والمحال فغير مسلم، إذ هؤلاء يثبتون الأمر على الدليل دون الوهم وقد[٥] قام الدليل عندهم على استحالة كونه تعالى في جهة. والله الموفق.

=

(١) هم الكرامية فإنهم يثبتون جهة العلو من غير استقرار على العرش، والحشوية المجسمة يصرحون بالاستقرار على العرش.
راجع المسايرة للكمال بن شريف على المسامرة لابن الهمام ص ٣٠ وما بعدها.

(٢) لوحة ٥٠ و ط.

(٣) ط ز فحسبكم.

(٤) لوحة ١٠٦ ظ د.

(٥) لوحة ٧٥ و ز.

وتعلقهم بالإجماع برفع الأيدي إلى السماء عند المناجاة والدعاء باطل، لما ليس في ذلك دليل كونه تعالى في تلك الجهة. هذا كما أنهم أمروا بالتوجه في الصلاة إلى الكعبة وليس هو في الكعبة، وأمروا برمي أبصارهم إلى مواضع سجودهم حالة القيام في الصلاة بعد نزول قوله تعالى: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ۝١ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ۝٢ ﴾[١] وبعدما كانوا يصلون شاخصة أبصارهم نحو السماء وليس هو في الأرض، وكذا حالة السجود أمروا بوضع الوجوه على الأرض، وليس هو تعالى تحت الأرض فكذا هذا المنجري يصلي إلى المشرق واليمن والشام وليس هو تعالى في هذه الجهات، ثم هو يعبد كما في هذه المواضع، ويحتمل أنه[٢] تعالى أمر بالتوجه إلى هذه المواضع المختلفة[٣] عند اختلاف الأحوال ليندفع وهم تحيزه في جهة، ويصير ذلك[٤] دليلا لمن عرفه أنه ليس بجهة منا. وقيل: إن العرش جعل قبلة للقلوب عند الدعاء كما جعلت الكعبة قبلة للأبدان في حالة الصلاة. واستعمل لفظة الإنزال والتنزيل منصرف إلى الآتي بالقرآن، فأما القرآن فلا يوصف بالانتقال من مكان إلى مكان، والآتي به وهو جبريل عليه السلام كان ينزل من جهة العلو، كما أن مقامه كان بتلك الجهة. والله الموفق.

[الرد على ما تمسكوا به من الآيات الموهمة كونه تعالى في المكان]:

وأما تعلقهم بتلك الآيات فنقول في ذلك: إنا أثبتنا بالآية المحكمة التي لا تحتمل التأويل وبالدلائل العقلية التي لا احتمال فيها أن تمكنه في مكان مخصوص والأمكنة كلها محال، فلا يجوز إبطال هذه الدلائل بما تلوا من الآيات المحتملة ضروبا من التأويلات، بل يجب حملها على ما يوافق الدلائل المحكمة دفعا للتناقض عن دلائل الحكيم الخبير جلت أسماؤه.

---

(١) سورة المؤمنون ـ ٢٣ ـ الآية ١ ـ ٢.
(٢) لوحة ٣٨ و ب.
(٣) د سقط.
(٤) لوحة ١٠٧ و د.

ويحقق هذا: أن حمل الآيات على ظواهرها والامتناع عن صرفها إلى ما تحتمله من التأويل يوجب تناقضا فاحشا في كتاب الله تعالى. وبنفيه استدل الله تعالى على أن القرآن من عنده بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾[1] وبيانه أنه تعالى قال في آية: ﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴿٥﴾﴾[2] وقال في اية أخرى ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾[3] وقال في آية أخـــرى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَـٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾[4] وقال في آية أخرى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِٱلْمِرْصَادِ ﴿١٤﴾﴾[5] وقال[6] في آية أخرى ﴿أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطٌۢ ﴿٥٤﴾﴾[7] ثم[8] لا وجه للقول إنه على العرش[9] وإنه في السماء وإنه بالمشرق عند المناجين به والمغرب والروم والزنج والهند والعراق، بل في كل بلدة وقرية في حالة واحدة عند المتناجين في هذه الأمكنة في ساعة، ولا في ساعات بالتحول والتنقل، لاستحالة الحركة عليه، وأنه بالمرصاد، وأنه محيط بكل شيء من جوانبه الأربع فيصير كالحقة لكل شيء لما في كون شيء واحد في الأمكنة الكثيرة من الامتناع، وليس من يجري بعض هذه الآيات على الظاهر، ويصرف ما وراء ذلك إلى ما عنده من التأويل بأولى من صاحبه الذي يرى في تعين المكان خلاف رأيه، فإذًا ظهرت صحة ما ادعينا من تعذر حمل الآيات على

---

(١) سورة النساء ــ ٤ ــ الآية ٨٢.
(٢) سورة طه ــ ٢٠ ــ الآية ٥.
(٣) سورة الملك ــ ٦٧ ــ الآية ١٦.
(٤) سورة المجادلة ــ ٥٨ ــ الآية ٧.
(٥) سورة الفجر ــ ٨٩ ــ الآية ١٤.
(٦) لوحة ٥٠ ظ ط.
(٧) سورة فصلت ــ ٤١ ــ الآية ٥٤.
(٨) لوحة ١٠٧ ظ د
(٩) ط استوى ــ زائدة.

الظواهر، ووجوب الصرف إلى ما يصح من التأويلات[١].

[اختلاف المشايخ في الآيات المتشابهة]:

ثم بعد ذلك اختلف مشايخنا - رحمهم الله - **منهم من قال في هذه الآيات:** إنها متشابهة نعتقد فيها أن لا وجه لإجرائها على ظواهرها، ونؤمن بتنزيلها (ولا نشتغل بتأويلها)[٢] ونعتقد أن ما أراد الله تعالى بها حق[٣]. وهؤلاء يطلقون ما ورد به الشرع فيقولون: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾[٤] ويقولون: إنه تعالى القاهر فوق عباده، وكذا كل آية في هذا. وما يروي عن السلف من ألفاظ يوهم ظاهرها إثبات الجهة والمكان فهو محمول على هذا. وبين السلف اختلاف (في الألفاظ التي يطلقون فيها كل ذلك اختلاف)[٥] منهم في العبارة مع اتفاقهم في المعنى، أنه تعالى ليس بمتمكن في مكان ولا متحيز في جهة.

ومنهم[٦] من يشتغل ببيان احتمال الآيات معاني مختلفة سوى ظواهرها ويقولون: نعلم أن المراد بعض ما تحتملها[٧] الألفاظ من المعاني التي لا تكون منافية للتوحيد والقدم، ولا يقطعون على مراد الله تعالى، لانعدام دليل يوجب القطع على المراد وتعين بعض المعاني ثم العرش يذكر، ويراد به السرير المحفوف بالملائكة الذي هو أعظم المخلوقات وهو ظاهر في الشريعة، ويذكر ويراد به الملك

---

(١) راجع في موضوع استحالة كونه تعالى في مكان أصول الدين للبغدادي ص ٧٦ ــ ٧٨ والشامل في أصول الدين للجويني ص ٥١٠ ــ ٥٢٩ وشرح مطالع الأنظار لأبي الثناء شمس الدين على متن طوالع الأنوار للبيضاوي ص ١٥٧ ــ ١٥٩.

(٢) ط ما بين القوسين بالهامش.

(٣) من هؤلاء محمد بن الحسن الشيباني ومالك بن أنس وعبد الله بن البارك وجماعة أهل الحديث كأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه والبخاري وما حكي عن مالك في الاستواء مشهور لا يحتاج لتعليق.

(٤) سورة طه ــ ٢٠ ــ الآية ــ ٥.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

(٦) لوحة ١٠٨ و د.

(٧) د ما يحتمل بها.

قال الشاعر[١]:

إذا[٢] ما بنو مروان زالت عروشهم وأودت كما أودت إياد وحمير

وقال زهير[٣]:

تداركتما عبسا وقد ثل عرشها وذبيان إذ زلت بأقدامها النعل

(أي زال ملكهم)[٤] وقال النابغة[٥]:

عروش تفانوا بعد عز وإنهم هووا بعدما نالوا السلامة والغنى

والاستواء يذكر ويراد به الاستقرار كقوله تعالى: ﴿وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِيِّ﴾[٦] ويذكر ويراد به الاستقامة التي هي ضد الاعوجاج ـ ويذكر ويراد به التمام على ما قال تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ﴾[٧] ويذكر ويراد به الاستيلاء كما يقال: استوى فلان على بلده كذا قال القائل[٨] في بشر بن مروان:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق

وقال[٩] الآخر:

اذكر بلانا بصفين ونصرتنا حتى استوى لأبيك الملك في عدن[١٠]

أي ثبت له الملك فيه. ويذكر ويراد به الارتفاع والعلو كما قال تعالى: ﴿فَإِذَا

---

(١) الشاعر هو: متمم بن نويرة كما ورد في أصول الدين للبغدادي ص ١١٣.
(٢) لوحة ٧٦ و ز.
(٣) سبق التعريف به.
(٤) د ما بين القوسين سقط.
(٥) النابغة هو: زياد بن معاوية أحد شعراء الجاهلية الفحول وهو من طبقة امرئ القيس مات زمن الرسول قبل البعثة. راجع خزانة الأدب لعبد القادر البغدادي جـ ١ ص ٢٨٧.
(٦) سورة هود ـ ١١ ـ الآية ٤٤.
(٧) سورة القصص ـ ٢٨ ـ الآية ١٤.
(٨) القائل هو: الأخطل. راجع الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٢
(٩) لوحة ٣٨ ظ ب ـ لوحة ٥١ و ط.
(١٠) البيت للأخطل.

﴿ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ﴾[١] وهذا النوع ينقسم إلى قسيم يذكر ويراد به العلو من حيث المكان[٢]، ويذكر ويراد به العلو من حيث الرتبة. فعلى هذا فيحتمل أن يكون المراد منه استولى على العرش الذي هو أعظم المخلوقات، وتخصيصه بالذكر كان تشريفا له إذ إضافة جزئية الأشياء إلى الله تعالى ليتعظم ذلك كما قال: ﴿نَاقَةَ ٱللَّهِ﴾[٣] ﴿وَأَنَّ ٱلْمَسَٰجِدَ لِلَّهِ﴾[٤]﴿وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبْدُ ٱللَّهِ﴾[٥] وغيره. أو كان لدلالة أن ما دونه كان مستولي عليه بالاستيلاء عليه كما يقال: فلان أمير هذه البلدة وإن كان أميرا لأهلها ولرساتيقها[٦] وقراها قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿١٢٩﴾﴾[٧] وإن كان ربا لكل شيء، وهذا كله ظاهر.

وتزييف[٨] الأشعرية هذا التأويل لمكان أن الاستيلاء يكون بعد الضعف وهذا لا يتصور في الله تعالى، ونسبتهم[٩] هذا التأويل إلى المعتزلة ليس بشيء لأن أصحابنا أولوا هذا التأويل ولم تختص به المعتزلة، وكون الاستيلاء إن كان في[١٠] الشاهد عقيب الضعف، ولكن لم يكن هذا عبارة عن استيلاء عن ضعف في اللغة بل ذلك ثبت على وفاق العادة[١١]. كما يقال: علم فلان وكان ذلك في المخلوقين بعد

---

(١) المؤمنون ــ ٢٣ ــ الآية ــ ٢٨.
(٢) لوحة ١٠٨ ظ د.
(٣) سورة الشمس ــ ٩١ ــ آية ــ ١٣.
(٤) سورة الجن ــ ٧٢ ــ آية ١٨.
(٥) سورة الجن ــ ٧٢ ــ آية ١٩.
(٦) في د لساتيق والصحيح ما أثبتنا. والرساتيق فارسية معربة جمع رستاق، وهو السواد. انظر مختار الصحاح.
(٧) سورة التوبة ــ ٩ ــ آية ــ ١٢٩.
(٨) د وتوقيف.
(٩) ز وتشبثهم.
(١٠) لوحة ٧٦ ظ ز.
(١١) قال الأشعرية: إن التأويل في الآية (الرحمن على العرش استوى) أي استولى تأويل لا يليق بعظمة الله لأنه يدل على الضعف وقالوا: إن هذا التأويل مأخوذ عن المعتزلة. لكن النسفي يرد أنه تأويل لأصحابه وإن دل في الشاهد على الضعف لا يدل في الغائب، وكذا في اللفظ الذي يدل على معنيين معنى يستحيل على الله ومعنى آخر لا يستحيل يؤخذ المعنى الثاني دون الأول. ورأي أبي الحسن الأشعري كما يذكره البغدادي أن استواءه على العرش فعل أحدثه في العرش سماه استواء كما أحدث في بنيان قوم فعلا سماه إتيانا ولم يكن ذلك
=

الجهل. ويقال: قدر وكان ذلك بعد العجز. وهذا الإطلاق جائز في الله تعالى على إرادة تحقق العلم والقدرة بدون سابقة الجهل والعجز، فكذا هذا على أن اللفظ الموضوع لمعنيين يستحيل أحدهما على الله تعالى ولا يستحيل الآخر يفهم منه إذا أضيف إلى الله تعالى ما لا يستحيل عليه دون ما يستحيل عليه كلفظة العجب، فإن.. العجب في اللغة عبارة[١] عن استحسان (الشيء مع الجهل بسببه، فإذا أضيف إلى الله تعالى في مثل قوله: ﴿ بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ﴿١٢﴾ ﴾[٢] في قراءة من قرأ بضم التاء يفهم منه الاستحسان[٣] فحسب، ففي اللفظ الذي ما وضع للضعف بل وضع لنفاذ السلطنة والتصرف، وتثبت فيه سابقة الضعف لا بدلالة اللفظ بل بوقف العادة لأن لا يفهم منه ما يستحيل على الله أولى والله الموفق.

ولو أريد بالعرش الملك لكان الاستواء عبارة عن التمام أي تمام المملوك، كما روي عن ابن عباس – رضي الله تعالى عنهما – أنه تعالى: **خلق العالم في ستة أيام ثم خلق البشر في اليوم السابع**" فبهم التمام إذ خلق لهم كل شيء، وقد بالغ أئمة أهل السنة في بيان ما تحتمل هذه الآيات من التأويلات التي لا تنافي التوحيد والقدم. أعرضنا عن ذكرها مخافة التطويل، إذ في هذا القدر كفاية لمن نصح نفسه. وبالله الرشاد.

وقالوا في قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ ﴾[٤] أراد به ثبوت الألوهية في السماء لا ثبوت ذاته كما تقول: فلان أمير بخاري[٥] وسمرقند[٦] ويراد

=

نزولا ولا حركة. والجويني يعلق في الشامل قائلا: " هذا وإن ذكره شيخنا فلم يذكره مرتضيا له فإن المستولي بمعنى فاعل الاستيلاء في غيره بعيد في اللغة.
راجع أصول الدين للبغدادي ص ١١٢.

(١) لوحة ١٠٩ و د.
(٢) سورة الصافات ــ ٣٧ ــ الآية ١٢.
(٣) د ما بين القوسين سقط.
(٤) سورة الزخرف ــ ٤٣ ــ آية ٨٤.
(٥) من أعظم مدن ما وراء النهر وكانت قاعدة ملك السامانية.
راجع معجم البلدان لياقوت جـ ٢ ص ٨٥. ط أولى سنة ١٩٠٦.
(٦) يقال لها بالعربية شمران قيل: إنه من أبنية ذي القرنين بما وراء النهر بناها شمر فسميت شمر كنت ثم عربت سمرقند راجع معجم البلدان لياقوت جـ ٥ ص ١٢١.

به أن أمارته وسلطنته فيهما لا ذاته،وكذا هذا في قوله تعالى:﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ ﴾[١] أي ألوهيته (فيهما لا ذاته. وكذا[٢] في قوله تعالى:﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾[٣] أي في السماء ألوهيته)[٤] إلا أنها أضمرت لدلالة ما سبق من الآيات. وقوله تعالى ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾[٥] أي: يعلم ذلك ولا يخفى عليه. وقوله تعالى ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ۝١٦ ﴾[٦] أي: بالسلطان والقدرة. وقوله[٧]: فوق كل شيء أي بالقهر على ما قال: ﴿ وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ﴾[٨] وقالوا في تعلقهم[٩] بقوله: ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ ﴾[١٠] الآية: إن الله تعالى جعل ديوان أعمال العباد في السماء والحفظة من الملائكة فيها، فيكون ما رفع هناك كأنه رفع إليه لأنه أمر بذلك. كما قال إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي ﴾[١١] أي: إلى الموضع الذي أمرني ربي أن أذهب إليه، وكما قال عز وجل: ﴿ وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ﴾[١٢]. والله أعلم.

وقالوا في تعلقهم بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴾[١٣] يعني: الملائكة، أن المراد منه المنزلة لا المكان. كما قال في موسى عليه السلام: ﴿ وَكَانَ عِندَ ٱللَّهِ وَجِيهًا ۝٦٩ ﴾[١٤] وقال: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾[١٥]. أي: هو الحق الذي

---

(١) سورة الأنعام ــ ٦ ــ آية ٣.
(٢) ٥١ ظ ط.
(٣) سورة الملك ــ ٦٧ ــ آية ١٦.
(٤) ب ما بين القوسين ورد بهامش الأصل وأثبتناه في مكان للسياق.
(٥) سورة المجادلة ــ ٥٨ ــ آية ٧.
(٦) سورة ــ ٥٠ ــ آية ١٦.
(٧) لوحة ٧٧ و ز.
(٨) الأنعام سورة ــ ٦ ــ آية ١٨.
(٩) لوحة ١٠٩ ظ د.
(١٠) سورة فاطر ــ ٣٥ ــ آية ١٠.
(١١) سورة الصافات ــ ٣٧ ــ آية ٩٩.
(١٢) سورة النساء ــ ٤ ــ آية ــ ١٠٠.
(١٣) سورة الأعراف ــ ٧ ــ الآية ٢٠٦.
(١٤) سورة الأحزاب ــ ٣٣ ــ آية ٦٩.
(١٥) سورة آل عمران ــ ٣ ــ آية ١٩.

له منزلة عند الله تعالى في الأديان. والله الموفق.

وبعد فإن كل لفظ أضيف إلى شيء يفهم منه ما يجوز على ذلك الشيء. ولا يستحيل، ولا يفهم منه ما يستحيل عليه، ألا ترى أن الرجل إذا قال: أتاني زيد، فهم منه الانتقال من مكان إلى مكان، لأن زيدا جسم ويجوز عليه الانتقال.

وإذا قال: أتاني خبر فلان؛ لا يفهم منه الانتقال من مكان إلى مكان، لأن ذلك مما يستحيل على الخبر ففهم منه الظهور. وإذا ثبت هذا؛ فلا يجوز أن يفهم[١] مما أضيف من الألفاظ إلى الله تعالى ما يستحيل عليه، ويجب صرفه إلى ما لا يستحيل عليه، أو تفويض المراد إليه، والإيمان بظاهر التنزيل مع صيانة العقيدة عما يوجب شيئا من أمارات الحدوث فيه، والله الموفق.

وللمتكلمين في تأويل هذه الآيات كلام كثير وصنفوا في ذلك كتبا على حدة، إلا أنا اقتصرنا[٢] على هذا القدر لحصول المقصود، فمن أراد الزيادة[٣] فلينظر في تلك الكتب[٤]. والله الموفق.

---

(١) لوحة ٣٩ ــ و ب.

(٢) لوحة ١١٠ ــ و د.

(٣) ط على ذلك ــ زائدة.

(٤) راجع في الآيات المتشابهة: أصول الدين للبغدادي ص ١٠٩ ــ ١١٤ والشامل للجويني من ص ٥٤٣ ــ ٥٧٠ ويلاحظ أن الجويني زاد كثيرا عما كتبه النسفي في ذكر الآيات المتشابهة وذكر كثيرا من الأحاديث النبوية التي فات النسفي ذكرها.
والمسامرة لكمال بن شريف على المسايرة لابن الهمام ص ٣٠ ــ ٣٦ ط الأميرية ببولاق مصر سنة ١٣١٧هـ.
والتمهيد لأبي المعين النسفي لوحة ٥ ظ، ٦ و.
وكتاب التوحيد للماتريدي لوحة ٣٣ ــ ٣٥.



الباب الثاني

الفصل الأول

١ - الكلام في إثبات صفات الله تعالى:

وإذا ثبت أن صانع العالم قديم، ومن شرط القدم التبرؤ عن النقائص، ثبت أنه حي قادر سميع بصير عالم إذ لو لم يكن كذلك كان موصوفا بالموت والعجز والجهل والعمى والصمم، إذ هذه الصفات متعاقبة لتلك الصفات[١]. فلو لم تكن هذه الصفات ثابتة لله تعالى لثبت ما يعاقبها، وهي صفات نقص، ومن شرط القدم الكمال، فدل أنه موصوف بما بينا لضرورة انتفاء أضدادها التي هي من سمات الحدوث، لكونها نقائص، وإذا ثبت أيضا أنه هو المخترع لهذا العالم مع اختلاف أنواعه، وهو الخالق له على ما هو عليه من الإحكام والإتقان، وبديع الصنعة، وعجيب النظم والترتيب، وتركيب الأفلاك وما فيها من الكواكب السائرة، وما يرى من البدائع من أبدان الحيوانات من الحياة والتمييز[٢]، والاهتداء إلى اجتلاب المنافع واتقاء[٣] المضار[٤] وما فيهن من الحواس، وما في الأجسام الجمادية من البدائع والخاصيات التي أودعت فيها على وجه لو تأمل ـ ذو البصيرة، الموصوف بدقة الفكرة وحدة الخاطر، ورجاحة العقل، وكمال الذهن، وقوة التمييز ـ جميع ذلك عمره فيها، لما وقف على كنهها بل ولا على جزء من ألف جزء مما فيها من آثار كمال الحكمة ولطف التدبير، ثبت أنه حي قادر عالم سميع بصير.[٥]

والفعل المحكم المتقن الخارج على النظام والترتيب، المودع فيه بدائع

---

(١) لوحة ٧٧ ظ ز.
(٢) ط والتثمير.
(٣) ز وإتقان.
(٤) ٥٢ و ط.
(٥) لوحة ١١٠ ظ د.

المعاني، ولطائف الخاصيات، لن يتأتى إلا من حي قادر عالم سميع بصير، يجري العلم بذلك مجرى الأوائل البديهية حتى إن العقلاء بأسرهم، ينسبون من يضيف نسيج الديباج المنقوش، وتحصيل التصاوير المؤنقة، وبناء القصور العالية، واتخاذ السفن الجارية، ونجر الخشب المنجورة على اعتدال الأقسام واستيفاء ما هو النهاية في الكمال والتمام إلى ميت عاجز جاهل، إما إلى الحماقة والغباوة، وإما إلى العناد[١] والمكابرة[٢]، لا يتخالج لهم في ذلك ريب، ولا يتخايل لهم فيه شبهة أو شك. وجاء من هذا كله أنا عرفنا هذه الصفات كلها لمعرفتنا بتعاقب أضدادها التي هي في أنفسها نقائص إياها، ومعرفتنا باستحالة ثبوت النقائص في القديم. فعرفنا ثبوت هذه الصفات التي هي صفات الكمال ضرورة انتفاء النقائص عن القديم وعرف أن ثبوتها من شرائط القدم. وهذه الطريقة جارية في هذه الصفات كلها. وعرفنا أيضا ثبوت بعض هذه الصفات وهي القدرة،[٣] والعلم، بدلالة المحدثات عليه إذ لا فعل يتأتى بدون القدرة ولا إحكام يحصل بدون العلم. وعرفنا ثبوت الحياة أيضا عند بعض أصحابنا بدلالة المحدثات عليها، إذ أحكام الفعل كما لا يتصور إلا من قادر عالم، لا يتصور إلا من حي. **يحققه أن**: الحياة لذات ما لا تعرف في الشاهد إلا[٤] بوجود الأفعال الاختيارية، وعند وجودها يقع التيقن بثبوت الحياة بحيث لا مجال للريب في ذلك، ويعد الشاك فيه متجاهلا، وكما يستدل بالفعل المحكم المتقن على كون الفاعل قادرا عالما، يستدل به على كونه حيا. وتمكن[٥] في فطر العقول امتناع القول بوجود ذلك إلا من حي على ما ذكرنا. وعند بعض أصحابنا كانت الحياة من مدلولات العلم والقدرة، لا من مدلولات الفعل، بل الفعل يدل على علم الفاعل وقدرته، ويستحيل ثبوتهما بدون الحياة إذ الحياة شرط ثبوتهما، ودليل استحالة ثبوتهما بدون الحياة أن الموت والجمادية يضادان العلم والقدرة، إذ

---

(١) والمعاند لا يعلم صحة كلامه ولا فساد كلام خصمه وإنما ينازع لمجرد العناد.

(٢) والمكابرة هي المنازعة في أي مسألة علمية لا لإظهار الصواب بل لإلزام الخصم أو هي مدافعة الحق بعد العلم به ــ التعريفات ص ٢٢٧.

(٣) لوحة ٧٨ و ز.

(٤) لوحة ١١١ و د.

(٥) ز وتمكنا.

العقول السليمة كما تأبى قبول قول من أخبر عن اجتماع الموت والحياة والسواد والبياض والحركة والسكون، تأبى قبول قول من يجوز ثبوت العلم والقدرة للميت، وتعرف امتناع اجتماعهما مع الموت، كما تعرف امتناع اجتماع الحياة والموت ولا[1] تفرق بينهما، فلو جاز ذا لجاز الأول، ولو امتنع الأول[2] لامتنع هذا لانعدام ما يوجب[3] التفرقة بين الأمرين في العقول الصحيحة. **يحققه:** أن ذلك لو جاز لجاز أن يكون كل ديباج نفيس، وكل صورة مؤنقة، وكل قصر عالٍ في العالم، كانت حاصلة عن فعل الجمادات والموتى. ولعل كل تصنيف دقيق في فن من العلوم، كان من عمل الجمادات[4]، ولعل صخور العراق وجبالها وأشجارها، تريد مقاتلة ما يجانسها من ذلك بخراسان[5] وما رواء النهر[6]، فتجر العساكر[7] وتضرب الطبول وتنفخ في البوقات، ويقاتلون مقاتلة عظيمة وتجويز هذا كله هذيان وخروج عن قضية العقول والتحاق بالمتجاهلة.

[قول الصالحي والكرامية في أن الحياة ليست بشرط لبقية الصفات قول باطل]:

وعرف بهذا بطلان قول أبي الحسين الصالحي[8]: إن الحياة ليست بشرط القدرة والعلم، ويجوز وجودهما في[9] الموتى والأجسام المواتية[10] وكذا السمع والبصر.

---

(١) ز ولم.
(٢) ب ـ د سقط وأثبتناها من باقي النسخ.
(٣) لوحة ظ ب.
(٤) ٥٢ ظ ط م.
(٥) خراسان إحدى المدن الهامة بدولة إيران.
(٦) ما رواء النهر يطلق على البلاد الواقعة شرق نهر جيحون وكانت تسمى قبل بلاد الهياطلة وهي من أنزه الأقاليم وأخصبها. راجع معجم البلدان لياقوت جـ ٧ من ص ٢٧٠.
(٧) لوحة ١١١ ظ د.
(٨) أبو الحسين الصالحي من المرجئة وأصحابه يزعمون أن الإيمان هو المعرفة بالله فقط والكفر هو الجهل به فقط وزعموا أن الصلاة ليست بعبادة لله وأنه لا عبادة إلا الإيمان به، والإيمان لا يزيد ولا ينقص وكذلك الكفر.
راجع: مقالات الإسلاميين للأشعري جـ ١ ص ٢١٤، وطبقات المعتزلة عبد الجبار ص ٢٨١.
(٩) لوحة ٧٨ ظ ز.
(١٠) يقول أبو الحسين الصالحي: إن الله سبحانه قادر أن يجمع بين العلم والقدرة والموت كما جمع بين الحياة والجهل والعجز والكراهة.
ويجوز كون ما ليس بحي عالما قادرا مريدا.

=

وبطلان قول الكرامية حيث يجوزون ذلك كله إلا القدرة فإنها لا تجامع الموت عندهم، فأما ما وراء القدرة فيجوز اجتماعها مع الموت عندهم، وإذا طولبوا بالفرق زعموا أن القدرة هي من جملة الحياة، فأما العلم وما وراء ذلك من الصفات فليست من جملتها. قيل لهم: وبم تنفصلون ممن عكس عليكم فادعى أن العلم والسمع والبصر من جملة الحياة، والقدرة ليست كذلك؟ **ثم نقول لهم**: لو كان الأمر على ما تزعمون لكانت القدرة لا تفارق الحياة ولا يجامعها العجز الذي هو ضد القدرة، وحيث كان الأمر بخلافه دل على بطلان هذه المقالة. **يحققه**: أن القدرة لو كانت من جملة الحياة، لكان ضدها الموت لا العجز، ولو جاز اجتماع العجز والحياة لجاز اجتماع الموت والحياة لأن العجز كما يضاد القدرة يضاد الحياة التي من جملتها القدرة، وحيث لم يكن كذلك دل أن هذا القول باطل(١).

وما يذكره الصالحي من الشبهة أن الأصل أن ما ضاد شيئا ضاد ضده، وما لم يضاد شيئا(٢) لا يضاد ذلك الشيء، فإن السواد لما كان يضاد البياض يضاد ما هو ضد البياض من الحمرة والصفرة والخضرة وغيرها. والحركة لما لم تكن مضادة للحياة لم تكن مضادة للموت. وإذا كان الأصل هذا، ثم رأينا أن العلم والقدرة لا يضادان الحياة فلا يضادان الموت أيضا، وعند ارتفاع المضادة جاز الاجتماع(٣). كلام باطل متناقض؛ لأن الشيء لو كان يجب أن يضاد ما هو ضد

=

راجع مقالات الإسلاميين للأشعري جـ ٢ ص ٢٢٠.
وأصول الدين للبغدادي ص ١٠٥.

(١) لوحة ١١٢ و د.

(٢) راجع مقالات الإسلاميين للأشعري جـ ٢ ص ٢٢٠ للتعرف على كلام أبي الحسين الصالحي.

(٣) اتفق العقلاء على أن الله تعالى حي لكنهم اختلفوا في تفسير الحياة فقالت الفلاسفة وأبو الحسين البصري من المعتزلة: (إن الحياة هي عدم امتناع العلم والقدرة يعني فليس هناك إلا الذات المستلزمة لهذا الامتناع).
وقال أهل السنة وباقي المعتزلة: هي صفة يصح لأجلها من الذات أن تعلم وتقدر يعني أنها صفة حقيقية قائمة بالذات مقتضية لصحة العلم والقدرة.

=

ضده لكان ينبغي أن يكون الشيء مضادا لنفسه، لأنه ضد ضده الذي ضاده، والقول بكون الشيء مضادا لنفسه ظاهر الفساد. ويقال له: بم تنفصل عمن يقول: تقرر في أوائل العقول تضاد العلم والموت، حيث تقرر تضاد الحياة والموت؟ ولو جاز لك أن تقول هذا جاز لغيرك أن يقول: إن الحياة ليست بمضادة للموت إذ لو كانت مضادة للموت لضادت ما هو ضد الموت وهو العلم، وإذا لم تضاد ما هو ضد الموت لا تضاد الموت أيضا، وهذا فاسد فكذا الأول؟

ولو[١] قال: أعلم بالضرورة أن الحياة والموت يتضادان. قيل: يعلم خصومك بالضرورة أن العلم والموت يتضادان (كذا: القدرة والموت فانفصل عنهم، ويقال له: استدلالك بجواز اجتماع العلم والحياة)[٢] وكذا القدرة والحياة[٣] على جواز اجتماعهما مع الموت باطل، إذ ليس كل ما يجوز وجوده مع شيء يجوز وجوده مع ضده. فإن العلم بأن الجسم أسود، والإخبار عن ذلك جائز الوجود في حال وجود السواد[٤] وليسا[٥] بجائز في الوجود في حال وجود البياض الذي هو ضد السواد وكذا ما يقوله الصالحي: أن القدرة والعلم لو لم يصح وجودهما في غير الحي لكان الله تعالى، إذا أراد خلق القدرة أو العلم في شيء لما قدر عليه، ما لم يخلق فيه الحياة فيصير عاجزا عنه ويحتاج إلى خلق الحياة أولا، فيصير ذلك كالآلة له[٦]. **وهذا كلام فاسد**، فإن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على خلق الجوهر متعريا عن العرض ولا على خلق العرض إلا في الجوهر، ولا على خلق مماسة في الجسم

=

وتحقيق ما ذكر أن ملزومات الحياة من العلم والقدرة والحكمة ثابتة لله تعالى وتحقق الملزوم بدون تحقيق اللازم محال. فتحقق الملزوم يستلزم تحقيق اللازم.
ودليل آخر: أن الحياة صفة كمال ونقيضها نقص وإن الله تعالى منزه عن النقائص. راجع حاشية زين الدين القاسم الحنفي على المسايرة لابن الهمام ص ٦٢ ــ ٦٣.

(١) لوحة ٧٩ و ز.
(٢) ب ــ د سقط وأضفناها من باقي النسخ للسياق.
(٣) د الإرادة.
(٤) لوحة ١١٢ ظ د.
(٥) لوحة ٥٣ و ط.
(٦) ز وهذا باطل ــ زائدة.

بدون خلق مماسة أخرى في جسم آخر، لاستحالة اجتماع الشيء مع ما يفارقه ومفارقته لما يجامعه وهذا كله محال فكذا الأول. **وكذا يقال:** كما أن الله تعالى لا يستعين بشيء لا يمنعه أيضا شيء، فينبغي أن يقال إنه تعالى لو خلق في محل سكونا لكان قادرا أن يخلق في محل[١] السكون الحركة ويجوز أن يخلق فيصير الجسم متحركا ساكنا في حالة واحدة وكذا في جميع المتضادات، وحيث كان هذا مستحيلا، دل أن الآخر مستحيل، وما هذا سبيله لا يعد منيعا ولا احتجاجا ولا استعانة. والله الموفق.

ثم إن الله تعالى إذا أراد تخليق عرض في محل لا يخلق فيه شيئا من أضداده، كما لو أراد أن يخلق في جسم بياضا لا يخلق فيه شيئا من الألوان المضادة للبياض، وإذا أراد خلق علم لا يخلق فيه الجهل ولا الموت، إذ هما يضادانه، ولا تعري القائم بالذات[٢] عن الموت أو الحياة جميعا فيخلق فيه الحياة فيندفع بها الموت الذي هو ضد للعلم فيخلق فيه العلم عند خلو[٣] المحل[٤] عما يضاد العلم. وكذا في القدرة والسمع والبصر. وإذا عرف هذا فكان العلم والقدرة على هذا المذهب ثابتين بدلالة العالم[٥] والحياة ثابتة بدلالة ما هو مدلول العالم، ولن يندفع بهذا جواز عذاب القبر على ما نبين إذا انتهينا إلى تلك المسألة[٦] - إن شاء الله تعالى - والله الموفق.

---

(١) لوحة ٤٠ و ب.
(٢) لوحة ١١٣ و د.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ٧٩ ظ ز.
(٥) ز العلم.
(٦) يقول النسفي في جواز عذاب القبر.
إن الحياة شرط... إلا أن الدلائل السمعية وردت بثبوت عذاب القبر، ثم هو من الممكنات إذ لله تعالى أن يعيد للعبد نوع حياة مقدار ما يتألم ويتلذذ.. ويؤكد هذا الكلام بسؤال سيدنا عمر لرسول الله صلى الله عليه وسلم: "أوَيكون معي عقلي"؟ وقول الرسول: "بلى" راجع جواز عذاب القبر.

وإذا عرف أنه تعالى حي عالم قادر سميع بصير. نقول: إنه يجوز أن يوصف بها فنقول: هو حي قادر عالم سميع بصير.

وزعم بعض المنتسبين إلى الفلسفة: كل اسم يجوز إطلاقه على المحدث لا يجوز إطلاقه على أدلة تعالى، لأنه يوجب التشابه. وتبعهم على هذا الرأي الفاسد الباطنية القرامطة[١] - لعنهم الله. وقد مر ما يظهر إبطال هذا القول[٢]. ثم الوصف له بهذه الصفات حقيقة لا مجاز، وزعم الناس[٣] أن الوصف له بهذه الصفات مجاز على إحدى الروايتين عنه[٤]. وقد مر الكلام فيه في فصل نفي التشبيه بحمد الله تعالى. ثم إنه تعالى كان موصوفا بهذه الصفات في الأزل، فكان حيا قادرا عالما سميعا بصيرا. وروي عن جهم بن صفوان[٥] الترمذي أنه كان يقول: إن الله تعالى لم يكن في الأزل عالما حتى خلق لنفسه علما فصار عالما، وفي القدرة عنه روايتان: في رواية قال: إنه كان موصوفا بها في الأزل، وقال في رواية: لم يكن حتى خلق لنفسه قدرة. وحكي عن جماعة من الروافض يقال[٦] لهم الزرارية[٧]،

---

(١) القرامطة: ينسبون إلى رجل من سواد الكوفة يقال له حمدان قرمط، وقد ظهروا في سنة ٢٨١هـ وعظمت شوكتهم واستولوا على بلاد كثيرة، وهم يزعمون أن النبي عليه السلام نص على عليٍّ بن أبي طالب وأن عليا نص على إمامة ابنه، وفي النهاية يزعمون أن محمد بن إسماعيل حي إلى اليوم لم يمت ولا يموت حتى يملك الأرض، وأنه المهدي الذي تقدمت البشارة به. راجع: مقالات الإسلاميين للأشعري جـ ١ ص١٠٠، الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٦٦ واعتقادات فرق المسلمين لفخر الدين الرازي ص ٧٩ وتاريخ أبي الفداء جـ ٢ ص ٥٥ ط الأستانة ١٢٨٦ هـ.

(٢) راجع الكلام في إبطال التشبيه وانظر كذلك عدم المماثلة بين علم الله وعلم المخلوق.

(٣) سبق التعريف به.

(٤) أما الرواية الثانية فيقول: إن الباري عالم قادر حي سميع بصير قديم... فاعل في الحقيقة، والإنسان عالم قادر حي سميع بصير فاعل في المجاز.
راجع مقالات الإسلاميين للأشعري جـ ١ ص ٢٤٠.

(٥) سبق التعريف به.

(٦) لوحة ١١٣ ظ د.

(٧) الزرارية: هم فرقة يزعمون أن الله لم يزل غير سميع ولا عليم ولا بصير حتى خلق ذلك لنفسه. راجع مقالات الإسلاميين للأشعري جـ ١ ص١٠٢ والفرق بين الفرق للبغدادي.

وهم أصحاب زرارة بن أعين[(١)]، أن الله تعالى لم يكن عالما سميعا بصيرا حتى خلق[(٢)] لنفسه علما وسمعا وبصرا[(٣)]، وحكي عن جهم أنه كان يقول: لو كان عالما قادرا في الأزل لكان عالما وقادرا بقدرة وعلم، لاستحالة وصف ما/ لا علم له ولا قدرة بأنه قادر عالم ولا وجه إلى إثبات العلم والقدرة في الأزل، لأنهما يغايران الذات، والقول بقدم غير الله محال. **وهذا فاسد**، لأنه تعالى لو خلق القدرة بالقدرة لكان الكلام في القدرة الثانية على هذا أيضا وكذا في الثالثة والرابعة إلى ما لا يتناهى.[(٤)] ولو خلقها لا بقدرة فهو محال،لأن إيجاد من لا قدرة له معنىً من المعاني محال، ولو جاز ذا في شيء لجاز في العالم بأسره **وهذا باطل**[(٥)] ولأن الفاعل لا عن قدرة مضطر والاضطرار ينافي القدم على ما مر. وكذا (لو جاز)[(٦)] تخليق العلم مع أنه نفسه محكم متقن بلا علم لجاز تخليق جميع العالم، وما فيه من العجائب والبدائع بلا علم وهو محال على ما مر، ولأنه لو خلق العلم قبل القدرة فتخليقه بلا قدرة محال، ولو خلق القدرة قبل العلم فتخليقها مع إحكامها بلا علم محال[(٧)]. ولأنه إذا كان في الأزل لا يعلم نفسه، ولا العلم ولا القدرة والفعل ولا التخليق، ولا يتصور منه تخليق العلم والقدرة لنفسه، ولأنه لو خلق العلم والقدرة إما أن كان خلقهما في ذاته وهو محال، لأن ذاته ليس بمحل للحوادث، لما في كونه

---

(١) زرارة بن أعين واسمه عبد ربه وكنيته أبو الحسن كان على مذهب الأفطمية القائلين بإمامة عبد الله بن جعفر ثم انتقل إلى مذهب الموسوية ويقال إنه رجع عن التشيع من كتبه: الاستطاعة والجبر. راجع الفرق بين الفرق ص ٧٠، ولسان الميزان لابن حجر جـ ٢ ص ٤٧٣.

(٢) لوحة ٥٣ ظ ط.

(٣) راجع في رأي جهم وزرارة بن أعين. أصول الدين للبغدادي ص ٩٥ حيث يقولان بحدوث علم الله تعالى وأنه لا يعلم الأشياء قبل حدوثها.

(٤) من المعلوم عند علماء الكلام أن التسلسل هو استناد الممكن إلى علة وتلك العلة إلى علة أخرى وهلم جرا إلى غير النهاية والتسلسل باطل لمجموعة من الأمور راجع المواقف للإيجي ص ٩٠ ــ ٩١.

(٥) لوحة ٨٠ و ز.

(٦) ز ما بين القوسين سقط.

(٧) ز سقط.

محل الحوادث دليل حدوثه في نفسه وبقبول الهيولى في[1] الحوادث[2] عند الدهرية استدللنا على كونها حادثة.

وأما إن كان خلقهما لا[3] في محل، وهو محال، لاستحالة قيام الصفات بأنفسها، ولو جاز ذا على العلم والقدرة لجاز على الحركة والسكون والسواد والبياض. ولأنهما لو قاما بأنفسهما لم يكونا بكونهما قدرة وعلما له أولى من كونهما قدرة وعلما لغيره.

وأما إن خلقهما في محل آخر. وهو محال، لأنه يوجب أن يكون العالم والقادر المحل الذي قاما به لا الله تعالى كما في تخليقه تعالى الحركة والسكون والسواد والبياض في محل، كان المحل هو المتحرك الساكن[4] الأسود الأبيض لا الله تعالى الذي خلقها فكذا هذا. ولأنه إما أن خلق في محل آخر قديم، والقول بقديم قائم بالذات سوى الله تعالى محال على ما مر. وإما أن خلقه في محل لما مر، وإما أن (أحدثه الباري جل وعلا، ومحال أحداثه قبل إحداث علمه وقدرته لما أن)[5] إيجاده بدون القدرة عليه والعلم به محال، وإذا كان القول بإحداثه علمه وقدرته ينقسم إلى هذه الأقسام وهي كلها داخلة في حيز المحال كان محالا في نفسه. ونشرح هذا الكلام بأتم من هذا إذا انتهينا إلى إبطال قول الكرامية ــ إن الله تعالى محل للحوادث ــ وإبطال وقول القدرية[6] ــ إن كلام الله تعالى محدث ــ إن شاء

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ١١٤ و د.
(٣) د سقط.
(٤) لوحة ٤٠ ظ ب.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) القدرية: فرقة سبقت المعتزلة وكان من رؤسائها الأوائل: معبد الجهني وغيلان الدمشقي. وكانوا يقولون: إن الإنسان حر الإرادة يخلق أفعال نفسه ولهذا لما أخذ المعتزلة هذا الكلام أطلق عليهم اسم القدرية. غير أن المعتزلة يطلقون هذا الاسم على أهل السنة ويقولون: إنه أولى أن يطلق على القائلين بالقدر خيره وشره من الله.
راجع: المعتزلة لجار الله ص ٦ ــ ٧.

الله تعالى ــ ولأنه تعالى[١] لو كان لم يكن في الأزل عالما قادرا، لكان جاهلا وعاجزا، لأن ارتفاع العلم والقدرة[٢] عمن[٣] يحتمل الاتصاف بهما، لن يكون إلا عن ثبوت ضدهما، وثبوت الجهل والعجز من أمارات المحدث. فإذا كان القديم في الأزل حادثا وهو محال. ولأنه تعالى[٤] ولو لم يكن (في الأزل)[٥] عالما بنفسه[٦]، ولا بالعلم والقدرة. فكيف علم أنه ينبغي له أن يخلق لنفسه علما وقدرة. ولأنه لو كان جاز خلوه عن العلم والقدرة وهما مخلوقان، جاز إفناؤهما فيبقى على ما كان غير عالم ولا قادر، وإذا دخل هذا في حد الجواز دخل البعث بعد الموت، والثواب والعقاب في حد الجواز. ولم يبق شيء من ذلك متيقن الوجود، بل صار ذلك كله مشكوكا فيه، ولا يخفي كفر من هذا قوله. والله الموفق.

[الصفات ليست بأغيار لله تعالى وهو يعلم ذاته وصفاته وما وراء ذلك]:

وشبهته أن القول بقدم غير الله تعالى محال باطلة، لما أن الصفات ليست بأغيار الله تعالى على ما نبين بعد هذا - إن شاء الله تعالى.

فإذا ثبت أنه تعالى كان في الأزل عالما اختلف الناس أنه هل كان عالما بما وراء ذاته. قال كل من أثبت الصانع: إنه كان عالما بذاته وصفاته، وبما وراء ذلك مما يكون وإن كان العالم معدوما بعد، وجوزوا دخول المعدوم تحت العلم. وقال هشام بن الحكم[٧] أحد رؤساء الروافض وهشام بن عمرو[٨] أحد رؤساء المعتزلة: إنه لم يكن عالما بما وراء ذاته إذ كل ذلك كان معدوما، وتعلق العلم بالمعدوم

---

(١) ز يقال.
(٢) لوحة ١١٤ ظ د.
(٣) لوحة ٨٠ ظ ز.
(٤) ز يقال.
(٥) ط سقط.
(٦) ٥٤ و ط.
(٧) سبق التعريف به.
(٨) سبق التعريف به.

محال. وروى أبو الحسين الخياط[١] عن جهم أيضا أنه كان يقول: إن الله تعالى يعلم الشيء في حالة حدوثه، وأحال العلم بالمعدوم. لكن ما روينا من الرواية عنه أثبت فإن مشايخنا كذا رووا عنه ــ وذكر عبد القاهر البغدادي[٢] أن جماعة من المتكلمين حكوا عنه أنه قال: إن الله تعالى يعلم الأشياء قبل حدوثها بعلم أحدثه قبلها. وهذا نص أنه كان يجوز كون المعدوم معلوما. وتعلق من زعم أن الله تعالى لا يعلم المعدوم، وإنما يعلم ما حدث عنه حدوثه قوله: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾[٣] والابتلاء إنما يكون ليظهر ما لم يكن ظاهرا، وتحصيل علم لم يكن حاصلا بحال من ابتلاه به ــ ولقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾[٤] ولقوله تعالى: ﴿لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴿٤٤﴾﴾[٥][٦]﴿لَعَلَّهُ يَزَّكَّىٰ ﴿٣﴾﴾[٧] واستعمال لفظة الترجي ممن كان عالما بالأمر محال. وقد قال تعالى ﴿لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴿١٤﴾﴾[٨]، وقال تعالى: ﴿لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا ﴿١٢﴾﴾[٩] وغير ذلك من الآيات. وهي تدل كلها على أنه لا يكون عالما بالمعدوم ما لم يوجد.

وعامة المتكلمين قالوا: إن القول بخروج المعدوم من أن يكون معلوما يناقض العقل، ويرد على قواعد الدين بالإبطال. **وبيان ذلك**: أن كون الفعل محكما متقنا يدل على علم فاعله به على ما بينا. وتقررت صحة ذلك في العقول السليمة حتى إن من توقع ممن لا علم له تحصيل صورة[١٠] مؤنقة أو صفة بديعة عجيبة، عد متجاهلا، وشرط ذلك هو العلم به قبل وجوده لا بعد وجوده ليحصله على حسب ما علمه من

---

(١) سبق التعريف به.
(٢) سبق التعريف به.
(٣) سورة الملك ــ ٦٧ ــ الآية ٢.
(٤) البقرة ــ ٢ ــ الآية ١٤٣.
(٥) لوحة ٨١ و.
(٦) سورة طه ــ ٢٠ ــ الآية ٤٤.
(٧) سورة (عبس) ــ ٨٠ ــ الآية ــ ٣.
(٨) سورة يونس ــ ١٠ ــ الآية ١٤.
(٩) سورة الكهف ــ ١٨ ــ الآية ــ ١٢.
(١٠) لوحة ١١٥ ظ د.

الإتقان والجودة لا على ما يضاده من الوهي والرداءة، فأما بعدما حصل ووجد لا عن علم، فإنه لا يصير بحصول العلم مقتنا محكما ووجود العلم به بعد وجوده مما لا أثر له في[١] إثبات صفة الإحكام والإتقان فيه، فمن لم يجوز العلم بالمعدوم، جعل وجود الأفعال المحكمة والصنائع البديعة لا عن علم لفاعله به وهذا محال. ولأن كل قاصد تحصيل شيء يكون ذلك الشيء ثابتا في[٢] علمه يحصله على حسب علمه به، لولا ذلك لما أمكنه تحصيله. عرف صحة هذا كل من يرجع إلى نفسه معرفة لا يسوغه عقله جحودها وإنكارها. وكذا كل من يفعل فعلا لعاقبة يعد حكيما، ومن يفعل لا لعاقبة حميدة يعد سفيها، ولو لم يكن العلم بالعواقب ثابتا لما اتصف فعل ما بحكمة ولا سفه، ولا فاعل ما بحكيم، وفي شيوع هذا الوصف للأفعال والفاعلين[٣] مما يوجب بطلان قول هذا القائل.

[رأي الماتريدي]:

واحتج الشيخ أبو منصور - رحمه الله - تعالى فقال: إنه تعالى إذ خلق كل الجواهر التي لا تمتحن في مصالح الممتحنين، وخلق كل شيء أريد به البقاء مع خلق ما به بقاؤه علم أنه كان ممن يعلم كيفية كل شيء وحاجته، وما به القوام والمعاش ولا قوة إلا بالله[٤].

ويقال لهؤلاء: إن الله تعالى هل أخبر عما يكون في[٥] المستقبل؟ فإن قالوا: لا. فقد أنكروا ما أخبر الله تعالى الأنبياء المتقدمين عليهم السلام من أنباء نبينا محمد عليه[٦] السلام، وبشارة عيسى عليه السلام به على ما نطق به الكتاب بقوله

---

(١) لوحة ٤١ و ب.
(٢) لوحة ٥٤ ظ ط.
(٣) ز للفاعلين.
(٤) انظر كلام الماتريدي في كتاب التوحيد لوحة ٢٢ ظ.
(٥) لوحة ١١٦ و د.
(٦) لوحة ٨١ ظ ز.

تعالى: ﴿ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ ﴾[١] وما أنبأ الله تعالى في القرآن عن الكائنات من نحو قوله تعالى: ﴿ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ ﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ ﴾[٣] وقوله تعالى: ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ ﴾[٤] الآية، وما أخبر الله من أهوال القيامة وسوق أهل الجنة إليها، وسوق أهل النار، وحصول الزفير والشهيق من الكفار، واستغاثتهم وطلبهم العود إلى الدنيا، وعودهم إلى ما كانوا عليه لوردوا إليها، وإنكار الكفار تبليغ الرسل إليهم وشهادة أمتنا للرسل بذلك وقوله: ﴿ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١٣﴾ ﴾[٥] وغير ذلك مما يتعذر حصره وتعداده، **وإنكار هذه الآيات كفر صريح.**

وإن قالوا: نعم أخبر الله تعالى بذلك. قيل لهم: أخبر بذلك وهو عالم، أم أخبر وهو بذلك غير عالم؟ فإن قالوا: أخبر بذلك وهو غير عالم ــ قيل: فإذا لا يعرف صحة خبره، ولا يقع للسامعين الثقة بكون ما أخبر على ما أخبر، إذ هذا هو خاصية خبر من أخبر لا عن علم، فلا تقع الثقة بدخول المطيعين الجنة، ودخول الكفرة النار، ولا بحصول الثواب والعقاب، وبتلذذ أهل الجنة في الجنة، وبقائهم فيها[٦] خالدين، وتألم أهل النار وبقائهم فيها خالدين. **وهذا كفر صريح**[٧].

وإن قالوا: أخبر بذلك وهو عالم به. قيل: أكان ما أخبر عنه علم به موجودا أم كان معدوما؟ فإن قالوا: كل ذلك كان موجودا. فقد ادعوا وجود البعث بعد الموت ودخول أهل كل دار إياها للحال، والناس كلهم للحال في الدار الآخرة مثابون معاقبون. وهذه سوفسطائية محضة.

---

(١) سورة الصف ــ ٦١ ــ الآية ٦.
(٢) سورة الفتح ــ ٤٨ ــ الآية ١٦.
(٣) الفتح ــ ٤٨ ــ الآية ٢٧.
(٤) سورة النور ــ ٢٤ ــ الآية ٥٥.
(٥) سورة السجدة ــ ٣٢ ــ الآية ١٣.
(٦) لوحة ١١٦ ظ د.
(٧) د صحيح.

وإن قالوا: كل ذلك كان معدوما. فقد أقروا بكون المعدوم معلوما، وتركوا مذهبهم. وهذا مذهب يغني العلم به عن الإطالة في رده وإبطاله. والله الموفق. ولا تعلق لهم بما تعلقوا به من الآيات، فإن الابتلاء من الله تعالى ليس ليثبت له[١] به العلم كما في حق من يجوز عليه[٢] الجهل بالعواقب، بل الابتلاء منه تعالى ليظهر ما علم في الأزل على ما علم به. وكذا قوله تعالى: ﴿لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ﴾[٣] لنعلم كائنا ما قد عُلم أنه يكون ولنعلم موجودا ما قد عُلم أنه يوجد، وكذا قوله: ﴿لِنَعْلَمَ أَىُّ ٱلْحِزْبَيْنِ﴾[٤] ليظهر ما كنا علمناه على ما علمناه ــ وقوله تعالى: ﴿لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴿١٤﴾﴾[٥] أي ليظهر علمكم على ما كان علم. والله الموفق.

وكلمة "لعل" من الله واجبة[٦]، فكان ذلك إخبارا على القطع لا على الترجي، أو ذكر ذلك لترجية غيره ليفعل ذلك الفعل على رجاء منه أن يحصل المقصود والله أعلم.

ولأرباب التأويل في تأويل هذه الآيات[٧] كلام طويل فمن أراد الزيادة على ما بينا فعليه الرجوع[٨] إلى تصانيفهم[٩]، فأما كتابنا هذا فلا يحتمل الاستقصاء في شرح ذلك. وبالله العصمة.

وإذا ثبت أنه تعالى حي قادر سميع بصير عالم، وكان في الأزل ويكون، لا يزال موصوفا بهذه الصفات فبعد ذلك تأملنا فعرفنا أن الحي يستحيل أن يكون بدون الحياة، وكذا القادر والعالم بدون القدرة والعلم، وما وراء ذلك من الصفات، فعلمنا

---

(١) لوحة ٨٢ و ز.
(٢) ٥٥ و ط.
(٣) سورة البقرة ــ ٢ ــ الآية ١٤٣.
(٤) سورة الكهف ــ ١٨ ــ الآية ١٢.
(٥) سورة يونس ــ ١٠ ــ الآية ١٤.
(٦) ز واجب.
(٧) لوحة ٤١ ظ ب.
(٨) لوحة ١١٧ و د.
(٩) ب مصانيعهم، د مصايفهم والصحيح ما أثبتنا من باقي النسخ.

أن الله تعالى له حياة وهي صفة له قائمة بذاته، وكذا السمع والبصر والعلم والقدرة وهذه الصفات لا يقال لكل صفة منها إنها الذات ولا يقال إنها غير الذات، وكذا كل صفة مع ما وراءها كالعلم لا يقال له إنه غير القدرة ولا إنه عينها.(١)

[رأي المعتزلة في الصفات وشبههم]:

وزعمت المعتزلة: أن الله تعالى لا حياة له ولا قدرة ولا علم ولا سمع ولا بصر. فهو حي لا حياة له عالم لا علم له، وكذا في الصفات كلها(٢). **والذي دعاهم إلى هذا التجاهل شبه منها:**

أن الصفة إذا لم تكن هي الذات لا محالة فهي غير الذات لا محالة. كزيد لما لم يكن عمرًا كان غير عمرو لا محالة، والقول بإثبات الأشياء المتغايرة في الأزل منافٍ للتوحيد. ولهذا سموا أنفسهم أهل التوحيد.

ومنها أن هذه الصات لو كان ثابتة لكانت أزلية. إذ القول بحدوث الصفات للقديم محال، وإذا كانت أزلية كانت قديمة، والقدم هو الوصف الخاص لله تعالى فكان القول(٣) بثبوت الصفات في الأزل قولا بثبوت الآلهة لإثبات معنى الألوهية وهو القدم(٤) للصفات، والقول(٥) بالآلهة مناف للتوحيد.

ومنها أن الصفات لو ثبتت لكانت باقية(٦) ضرورة، لا وجه إلى القول ببقاء كل

---

(١) مسألة صفات الله مدار خلاف بين المتكلمين فالمعتزلة ينكرونها كلها ويقول مثلا أبو علي الجبائي: إنه يستحق هذه الصفات لذاته ويقول العلاف: إنه عالم بعلم هو هو وليس هناك صفات زائدة على الذات. أما الأشاعرة: فيثبتون صفات الذات ويقولون بقدمها وأما صفات الفعل فيقولون بأنها حادثة. والماتريدية يقولون: إن الصفات كلها أزلية سواء أكانت صفات ذات أو صفات فعل ويقولون: إن الصفات لا هي عين الذات ولا غيره.

(٢) راجع رأي المعتزلة في الصفات ــ شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ١٨٢ ــ ٢١٧.

(٣) لوحة ٨٢ ظ ز.

(٤) لوحة ١١٧ ظ د.

(٥) ز والقول سقط.

(٦) ز نافية.

صفة منها ببقاء يقوم بها، لاستحالة قيام الصفة بالصفة، فكانت باقية لذاتها، والقول في الغائب بباق[١] للذات مع أن الباقي في الشاهد عند أصحاب الصفات باق بالبقاء يهدم جميع قواعدهم ويؤدي إلى كون الباري تعالى باقيا بلا بقاء، وذا خلاف قولهم.

ومنها أن ثبوت هذه المعاني في الشاهد، كان لجواز تعري الذات عن الاتصاف بها لولا ذلك لما عرف ثبوتها، فإن المتحرك لو لم يكن ساكنا في بعض الأزمة، والأسود[٢] أبيض، لما عرف كون الحركة والسواد معنيين وراء[٣] الذات. وذا[٤] في الغائب مستحيل.

ولهم شبهه يوردونها على دلائل[٥] أهل الحق نبين ذلك في خلال كلامنا - إن شاء الله تعالى.

[الرد على شبه المعتزلة]:

ولنا من الدلائل السمعية قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾[٦] وقوله تعالى: ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ﴾[٧]، وقوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾[٨] وقوله تعالى: ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾[٩] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴿٥٨﴾﴾[١٠] فالله تعالى أثبت لنفسه العلم والقوة. والمعتزلة يأبون ذلك، فإذاً هم على زعمهم أعلم بالله تعالى من الله تعالى بنفسه، وهذا مما لا يخفى فساده.

---

(١) ز ينافي.
(٢) ب والأسود سقط.
(٣) د فذا.
(٤) ط، ز ــ وكذا.
(٥) لوحة ٥٥ ظ ط.
(٦) سورة البقرة ــ ٢ ــ آية ٢٥٥.
(٧) سورة هود ــ ١١ ــ آية ١٤.
(٨) سورة النساء ــ ٤ ــ آية ١٦٦.
(٩) سورة البقرة ــ ٢ ــ آية ١٦٥.
(١٠) سورة الذاريات ــ ٥١ ــ آية ٥٨.

يحققه: أن القول بأن الله تعالى عالم بما لا علم له به، وقادر على ما لا قدرة له عليه، محال متناقض لا يخفى تناقضه على[1] أغبى خليقة الله تعالى. وكذا لا يختلف على أسماع أهل اللسان قول القائل: الله الثاني. وكذا قوله: الله تعالى ليس بقادر على شيء، وقوله: لا قدرة له على شيء. فإذا على هذا ما ذهبت إليه المعتزلة من جملة الآراء المستشنعة المسترذلة التي يتسارع كل سامع إلى إكفار قائله ونسبته إلى المناقضة، وهذا النوع من الاستدلال يسمى عند أرباب المنطق الاستشهاد بشهادات المعارف[2]. ويعنون بالمعارف العلوم الأولية الثابتة في أصل خلقة كل مميز وجبلته، ولهذا يقولون: إن من تمسك بمثل هذا الرأي ينبغي أن تصور عقيدته للدهماء ليقابلوه بالطعن والاستهزاء، ويسمى هذا الاستدلال عندهم أيضا الاستدلال بالآراء الزائفة.

واستدل الشيخ الإمام أبو منصور - رحمه الله - بذلك الدليل ثم قال في أثناء كلامه ـ: أي قلب يصر على القول بأنه عالم بما لا علم له به يحتمل[3] أن يختاره عاقل فضلا عن أن يصيب غيره؟! ـ ثم نقول: **لأهل الحق في المسألة طرق منها:** طريقة الاستدلال بالاسم الثابت[4] بالنصوص التي لا ريب في ثبوتها، والإجماع الذي لا مخالفة فيه في الأمة وهذه الطريقة أن يقال: إن الله تعالى يسمى حيا قادرا عالما سميعا بصيرا باقيا. ثم التسمية إما أن كانت وضعت لتدل على مطلق الوجود كلفظة الموجود والشيء[5]. وإما أن كانت وضعت لتدل على معنى وراء الوجود. وذلك المعنى إما مائية يمتاز بها النوع من النوع كاسم الفرس والبغل والحمار والآدمي والأسد. فإن لكل مسمى من هذه الأشياء مائية يمتاز بها عن الآخر، من

---

(١) لوحة ١١٨ و د.
(٢) لوحة ٨٣ و ز.
(٣) ز ليحتمل.
(٤) لوحة ٤٢ و ب.
(٥) لوحة ١١٨ ظ د.

صورة مخصوصة، أو خاصية لازمة، **وقد تكون تلك المائية والخاصية منقسمة إلى قسمين:**

أحدهما: يرجع إلى معنى زائد على الذات، **والثاني:** يرجع على الخصوص والعموم. **فتدل التسمية للقسم الأول** أن له معنى وراء مطلق الوجود اختص به فصار لأجله نوعا على حدة كالنطق والاعتداء للآدمي. **والقسم الثاني** أنه موجود خاص لا موجود مطلق، وإما صفة قائمة بالمسمى اشتق منها الاسم كالمتكلم والمريد، والأسود والأبيض، والمتحرك والساكن، فإن كل تسمية منها اشتقت من معنى يعرف عند إطلاق هذا الاسم ثبوت[١] تلك الصفة. ثم إن هذه التسمية على ما عليه وضع الاشتقاق ثابتا، وعند انعدامه يعد كذبا[٢]، إلا إذا نقل عن حقيقته وجعل لقبا للذات أو عَلَمًا له يمتاز به الذات عن أغياره من بين جنسه، فيكون موضوعا للذات لا باعتبار المعنى[٣] بل جعل عَلَمًا له من غير التعرض للمعنى، كما يلقب الأعمى بالبصير، ويمسى العبوس ضحاكا، والضحاك عباسا، ولهذا قال أهل اللغة: إن الأعلام والألقاب لا يقعان على[٤] الحقائق، والفرق بين كون اللفظ علما غير واقع على الحقائق وبين كونه[٥] وصفا للذات واقعا على الحقائق: أن العلم لا يثبت إلا لضرب اصطلاح، ولا يعرفه اسما للذات من لا وقوف له على ذلك الاصطلاح المعني، وإن لم يعرف الاصطلاح، ولا سمع أحدا أطلق عليه هذا الوصف.

[الدليل على ثبوت صفات الله تعالى]:

فإذا عرفت هذه المقدمة جئنا إلى الغرض، وهو إقامة الدليل على ما هو المطلوب من إثبات صفات الله تعالى وإن كان للأسامي أقسام كثيرة غير أن بيان ذلك خارج عما هو غرضنا **فنقول:**

---

(١) لوحة ٥٦ و ط.
(٢) ط كاذبا.
(٣) لوحة ٨٣ ظ ز.
(٤) لوحة ١١٩ و د.
(٥) د سقط.

لا ريب أن هذه الألفاظ من قبيل الألفاظ المشتقة عن المعاني، فإذا أطلقت على الذات يراد بها إثبات ما هو مأخذ الاشتقاق، لا إثبات الذات فحسب كما في اسم المتكلم والمتحرك والساكن وغيرها.

ولو أطلقت هذه الألفاظ ولم يرد بها إثبات المعاني لكانت ألقابا أو أعلاما وجعل ما هو من صفات المدح لقبا لذات ما، وإطلاقه عليه عند عدم المعنى الذي هو مأخذ الاشتقاق نوع من الهزء والسخرية، كالأعمى يسمى بصيرا، والزنجي يسمى أبيض. ومن جعل إطلاق الأنبياء والمرسلين وعباد الله الصالحين، الأسماء الحسنى والصفات العلى على الخالق على طريق الهزء[١] والسخرية فهو غير عارف بالله تعالى وبرسله عليهم السلام، وكذا كان الله تعالى بأمره[٢] عباده بالثناء عليه بهذه الأسماء آمرا بالسخرية، وكفر من جوز[٣] هذا ما لا يخفي. **يحققه:** أن هذه الأسامي لو كانت غير[٤] مثبتة للمعاني وكانت ألقابا وأعلاما لم يثبت بكل لفظ منها إلا الذات فيثبت بقولنا: حي الذات، وكذا بقولنا: قادر وعالم، فيصير قولنا: إن الله تعالى ذات عالم قادر حي سميع بصير قولا بأنه تعالى ذات ذات ذات ذات ذات ولم يحصل بكل لفظ فائدة سوى ما حصله باللفظة الأولى، وحيث لم يكن كذلك بل[٥] ما حصل بكل لفظ للسامع من الفائدة ما لا يحصل بغيره من الألفاظ، علم أن هذه الأسامي ما أطلقت إلا لإثبات ما فيها من المعاني. واعتراض بعض أغبيائهم على هذا ــ بأن حصول فائدة بكل لفظ لا يدل على ثبوت معنى وراء الذات. فإن بقولنا: عرض يحصل من الفائدة ما لا يحصل بقولنا[٦]: موجود، وبقولنا: كون،

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ١١٩ ظ د.
(٣) ز وجود.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ٨٤ ــ و ز.
(٦) لوحة ٤٢ ــ ظ ب.

يحصل ما لا يحصل بقولنا: لون، وعلى ذلك كل لفظ من هذه[١] الألفاظ لا يدل على معنى وراء الذات ــ اعتراض صدر عن الجهل بالإلزام وبيان ذلك أنا بينا أن هذه الأسامي مشتقة، لو أطلقت ولم يرد بها ذلك لكانت ألقابا وأعلاما متناوله للذات، لا لما هو مأخذ الاشتقاق من المعاني فيصير كتكرير[٢] الذات[٣] وليس كذلك لفهم السامع بل لكل لفظة ما لا يفهم بما سواها من الألفاظ، فدل أنه ما أريد بها اللقب والعلم، إما أريد بها ما هو مأخذ الاشتقاق بكل لفظة. ولم نقل إن حصول فائدة على حدة بكل لفظ يدل على ثبوت معنى وراء الذات في جميع الأسامي، بل ندعي أن فيما نحن فيه لم ننقل هذه الأسامي المشتقة عن المعاني عن حقائقها إلى إرادة مجرد الذات بها بطريق اللقب، والعلم لبقائها دالة على المعاني بدليل حصول الفائدة، فإذا فرضنا من هذا بيان إثبات[٤] هذه الأسامي[٥] على حقائقها، وهي بحقائقها توجب ثبوت المعاني[٦]، فأما فيما وراء ذلك من الأسامي الجارية مجرى الخصوم

(١) لوحة ٥٦ ــ ظ ط.
(٢) د التكرير.
(٣) لوحة ١٢٠ و د.
(٤) ز سقط.
(٥) ز سقط.
(٦) وفي هذا يقول البغدادي:
كل ما كان من أسمائه مشتقا من معنى قائم به فذلك المعنى صفة له أزلية كالحي والقادر.. والسميع والبصير.. لأن هذه الأسماء دالة على حياته وقدرته وسمعه وبصره. من ذلك أيضا الودود والحليم والصبور من أسمائه راجع إلى معنى إرادته للإنعام على عبده أو إرادته للعفو عنه. وكل اسم كان مشتقا من صفة له أزلية فذلك الاسم من أسمائه الأزلية. ثم هناك أسماء تدل على أفعاله كالبر تدل على بره بعباده والباسط تدل على بسط الرزق لمن شاء والباعث من أسمائه دليل على بعثه الرسل وعلى بعثه الأموات من اللحود. والثواب يدل على أنه الموفق عباده للتوبة... والساتر والستار دليل على ستره ذنوب من يشاء من عباده وإلى ستره عيوب من شاء منهم. وكذا الكفيل راجع إلى ضمانه أرزاق عباده. والنصير دليل على نصرته لأوليائه على أعدائه.
راجع أصول الدين للبغدادي ص ١٢٢ ــ ١٢٦.
ونخلص من هذا بأن هناك من أسمائه جل وعلا ما يدل على ذاته كشيء وموجود ومنها ما يدل على صفات أزلية كالقادر والعالم ومنها ما يدل على أفعاله كالخالق والباسط ومنها =

والعموم، الموضوعة بعضها لمطلق الوجود، وبعضها لموجود مخصوص فلا تدعي أن حصول الفائدة بكل لفظ يدل على ثبوت معنى وراء الذات، بل نقول هناك زيادة الفائدة بكل لفظ لدلالته على ما وضع له كل لفظ، من إثبات زيادة خصوص في الموجود وفيما نحن فيه زيادة الفائدة أيضا لكل لفظ لدلالته على ما وضع له كل لفظ من إثبات معنى وراء ما وضع له اللفظ الآخر[١] لدلالته عليه. وبالوقف على هذه الجملة يعرف فساد الاعتراض. والله الموفق.

والدليل على أن هذه الأسامي قررت على الحقيقة وكانت دالة على المعاني، وما نقلت[٢] عن الوضع الأصلي إلى جعلها أعلاما دالة على الذات فحسب: أن يبقى اسم من الأسامي لا يفهم نفي الذات ولم يصر القائل بقوله: هو موجود، وليس بعالم مناقضا، كما يصير بقوله: موجود وليس بموجود، ولو كان الاسم اسما لإثبات الذات فحسب لا ينفي بنفيه ما يثبت[٣] بثبوته، فينتفي الذات ـ كما لو قيل ليس بموجود، أو ليس بشيء ـ وحيث الأمر على ما قررنا، دل ذلك على بطلان كلامهم.

[فساد قول العلاف]:

وافترقت المعتزلة في الاعتراض على هذا الكلام فزعم رئيسهم الأعظم أبو الهذيل العلاف[٤] أن قولنا: إن الله تعالى عالم إثبات للعلم. غير أنه يزعم أن علمه: ذاته[٥]. وكذا قوله في قدرته وحياته وسمعه وبصره.

=

مايدل على معنيين مثل البديع بمعنى صفات ذات وبمعنى المبدع للشيء صفة فعل ومنها الجبار والجميل... إلخ.

(١) لوحة ٨٤ ظ ز.

(٢) لوحة ١٢٠ ظ د.

(٣) ز سقط.

(٤) سبق التعريف به.

(٥) يقول القاضي عبد الجبار في الأصول الخمسة ص ١٨٢: عند شيخنا أبي علي أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التي هي كونه قادرا، عالما، حيا، موجودا لذاته.. وقال أبو الهذيل: إنه تعالى عالم بعلم هو وأراد به ما ذكره الشيخ أبو علي).

وعلى هذا فإن ما يوجهه النسفي من اعتراضات يلزمهما معا.

وهذا الاعتراض فاسد من وجوه:

أحدها: أن علمه لو كان هو ذاته (لكان ذاته)[١] علما، فيجب أن يعبد علمه[٢].

وقد صرح الكعبي[٣] أن من زعم أن علم الله تعالى يعبد فهو كافر. والآخر أن ذاته لو كان علما لكان يستحيل قيامه بذاته (إذ قيام العلم بذاته يستحيل فزعم بعضهم أن علمه ذاته ولكن ذاته)[٤] ليس بعلم كما يقال: وجه هذا الأمر كذا، فيكون وجه الأمر هو الأمر، والأمر لا يكون وجها. وهذا منهم تصحيح المحال بالمحال، لأن من المحال أن يكون العلم هو الذات، والذات لا يكون علما، والاشتغال بتصحيح المحال فاسد.

ثم نقول: وجه الأمر هو طريقه، وطريقه[٥] ليس بذاته، ولو كان وجهه ذاته، لكان ذاته[٦] وجها، لأن من المحال الممتنع أن يكون وجه الأمر هو الأمر، ولا يكون الأمر وجها. والله الموفق.

والثاني: أن علمه لو كان ذاته وقدرته ذاته لكان علمه قدرته. إذ محال أن يكون علمه ذاته وقدرته ذاته وعلمه غير قدرته، لما فيه من إثبات الذات غيرًا لنفسه ولما فيه من إثبات المتغايرات في الأزل.

يحققه: أن أبا الهذيل ألزم الثنوية[٧] فقال: إن النور والظلمة لو كانا متباينين لذاتيهما ثم امتزجا لذاتيهما، ولم يكن الامتزاج معنى وراء الذات بل هو عين الذات،

---

(١) ز سقط.
(٢) د يعتد عليه.
(٣) سبق التعريف به.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) لوحة ٥٧ ــ و ط.
(٦) لوحة ١٢١ ــ و د.
(٧) سبق التعريف بها.

وكذا التباين[١] كان عين الذات. يجب أن يكون الامتزاج هو التباين، والتباين هو الامتزاج. وألزم النظام[٢] في زعمه أن طول الشيء هو الشيء وعرضه هو أيضا أن يكون طوله عرضه، وعرضه[٣] طوله، فعلى هذا يلزمه أن يكون علمه تعالى قدرته، وقدرته علمه، وكذا هذا في الحياة والبقاء والسمع والبصر. وإذا لزم هذا، فقد لزم أن يكون الله تعالى عالما بما به يقدر، وقادرا بما به يعلم وهو حال في الشاهد فكذا في الغائب، لوجوب التسوية بين الشاهد والغائب في الممكنات والممتنعات، ولأن العلم لو كان هو القدرة، لكان ما تعلقت به قدرته معلوما، لتعلق ما هو العلم به، وما تعلق به علمه مقدورا لتعلق ما هو القدرة به لاتحاد في المتعلق، (وارتفاع في المتعلق)[٤]، وارتفاع التضاد عن المتعلق به، لتعلق العلم والقدرة بأكثر[٥] الأشياء[٦] في حالة واحدة، من غير استحالة ولا منافاة بين كونه[٧] مقدورا وكونه معلوما، وخروج العلم والقدرة من أن يكون من المعاني الإضافية، ويلزم من هذا أن يكون ذات الله تعالى مقدورا له لكونه معلوما له، أو يخرج من أن يكون معلوما له، لاستحالة كونه مقدورا له. وكلا القولين كفر. وكذا أفعال العباد ينبغي أن تكون مقدورة لله تعالى، لكونها معلومة له أو لا تكون معلومة لخروجها من أن تكون مقدورة له على أصله. فإن قال بالأول فقد ترك مذهبه في خلق الأفعال. وإن قال بالثاني فقد كفر. وإن لم يقل بهما ناقض.

وكثير من أصحابنا من يجعل هذا الكلام ابتداء دليل في المسألة فيقولون لو كان تعالى عالما بنفسه، قادرا بنفسه لكان قادرا بما به يعلم وهو محال. ويقررون على ما مر وبالله العصمة.

---

(١) لوحة ٨٥ ــ و ز.
(٢) سبق التعريف به.
(٣) لوحة ٤٣ و ب.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) د تأكيد.
(٦) لوحة ١٢١ ظ د.
(٧) ب، د سقط وأثبتناها من باقي النسخ للسياق.

والثالث: أن علم الله تعالى لو كان هو الذات، والذات هو الحي، الباقي، القادر، السميع، البصير، الخالق، الباري، المصور، المدبر، لكان العلم هو الموصوف بهذا كله. وكذا القدرة والحياة والبقاء والسمع والبصر. وهذا خروج عن قضية العقول. ولهم اعتراضات[١] على ما أفسدنا به مذهب أبي الهذيل تركنا ذكرها كراهية التطويل، ولأن العلم بدفعها يحصل[٢] عند الوقوف على حل شبهاتهم في مسألة القرآن – إن شاء الله تعالى.

واعترض النظام[٣] وقال: إن قولنا: إن الله تعالى عالم، إثبات للذات ونفي للجهل. وضرار[٤] يقول: هو نفي للجهل. وهذا أيضا فاسد، لأنه إن نقل عن حد الوصف إلى اللقب، فاللقب[٥] أو العلم لا يدلان إلا على الذات وإن بقي[٦] حقيقة فهو موضوع، لإثبات مأخذ الاشتقاق وهو العلم. وإن زعم أن هذا الاسم ما وضع إلا لنفي الجهل، وما وضع لإثبات معنى فهذا منه تجاهل محض، فإن الحركة ثابتة والجهل عنها منتف ولا يقال لها عالمة، فإن سلم أنها ليست بعالمة فقد ناقض وبطل سعيه، وإن ارتكن وسماها عالمة فقد أحال وتجاهل، ويلزمه على هذا أن يكون الجهل عالما، لأن الجهل ثابت والجهل عنه منتف. وكذا كل عرض وجماد في الدنيا، وكذا هذا في القادر والسميع والبصير، فيكون كل جماد وعرض موصوفا بهذه الصفات لثبوت ذواتها وانتفاء أضداد هذه الصفات، كالعجز والصمم والعمى

---

(١) منها ما يذكره القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ص ١٨٣ أنه تعالى لو كان عالما بعلم لكان لا يخلو إما أن يكون معلوما أو لا يكون معلوما فإن لم يكن معلوما لم يجز اتباعه لأن إثبات ما لا يعلم يفتح باب الجهات. وإن كان معلوما فلا يخلو إما أن يكون موجودا أو معدوما ولا يجوز أن يكون معدوما وإن كان موجودا فلا يخلو إما أن يكون قديما أو محدثا والأقسام كلها باطلة فلم يبق إلا أن يكون عالما لذاته.

(٢) لوحة ٨٥ ظ ز.

(٣) سبق التعريف به.

(٤) سبق التعريف به. لوحة ١٢٢ و د.

(٥) د واللقب.

(٦) لوحة ٥٧ ظ ط ــ نفي.

(وغير ذلك)[١] عنها فيكون كل عجز قادرا، وكل موت حيا، وكل صمم سميعا، وكل عمى بصير، بل كل شيء منها حيا عالما سميعا بصيرا، لانتفاء أضدادها عنه. وينبغي أن يكون صحيحا على هذا من كل جماد وعرض فعلٌ محكم متقن لكونه حيا قادرا عالما سميعا، فإن سلم هذا فهو تجاهل ومكابرة، وإن منع لزمه أن يقول بامتناع ذلك على الله تعالى، وإن كان حيا قادرا عالما. ثم يقال له: (لما كان ثبوت العلم للباري جل وعلا محالا كثبوت الجهل ثم قلت بأنه عالم، وأردت به نفي الجهل الذي يستحيل ثبوته له)[٢] فهلا قلت إنه جاهل وأردت به[٣] نفي العلم الذي يستحيل ثبوته له)[٤]؟ إذ لا فرق بينهما عندك، لأن استحالة ثبوت العلم لله تعالى كاستحالة ثبوت الجهل عندك فالقول بجواز أحدهما يوجب القول بجواز الآخر، وكذا هذا في الميت والعاجز، والأصم والأعمى. فإن ارتكب هذا كله فقد كفر بإجماع العقلاء، ويلزمه أيضا أن يكون كل جماد وعرض عالما جاهلا، قادرا عاجزا، حيا ميتا سميعا أصم، بصيرا أعمى، (وهذا تجاهل وإن امتنع عن تسمية الله تعالى ميتا عاجزا أصم أعمى)[٥] فقد ناقض أفحش مناقضة ــ ثم يقال له: إن أهل اللغة وضعوا الأسامي (المشتقة من المعاني لإثبات تلك المعاني، لا لنفي أضدادها وكان[٦] انتفاء)[٧] أضدادها ضرورة[٨] ثبوت هذه المعاني لا لأنه مدلول اللفظ، فإذا لم يثبت العلم لا ينتفي الجهل، وإن سمي عالما لما أن انتفاءه بثبوت العلم لا بإطلاق اسم العالم. ألا ترى أن العلم بمعلوم الجهل، وإن سميناه عالما. فدل هذا على أن ما

---

(١) ز سقط.
(٢) د ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ١٢٢ ظ د.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) لوحة ٤٣ ظ ب.
(٧) ز ما بين القوسين سقط.
(٨) لوحة ٨٦ و ز.

ذهب إليه في غاية الفساد ثم على قول ما زعم ينبغي أن يقال إن الله تعالى أسود أبيض، متحرك ساكن، مجتمع متفرق، حلو حامض. لانتفاء أضداد هذا المعاني التي هي مآخذ الاشتقاق في هذه الأسامي، وليس له أن يقول إنما لا[١] نطلق هذه الأسامي، لأن الشرع ما ورد بهذا[٢]، لأن عندهم تثبت الأسامي بالقياس، ولم[٣] يتبعوا الشرع في ذلك، ولأن هذه الأسامي عندهم موضوعة للنفي دون الإثبات، فكان قوله: هو عالم، وقوله: ليس بجاهل سواء. وأجمع المسلمون على جواز إطلاق ما يوجب نفي ما لا يليق بذاته تعالى وإن لم يرد به الشرع، فيلزم ما ألزمنا فإن التزمه كفر[٤]، وإن منعه ناقض. والله الموفق. واعتراض الجبائي[٥] على هذا الكلام بأن قال: إن قولنا: عالم إثبات لذات موصوف بكونه عالما. وكذا الكعبي[٦] معترض بمثل هذا. إلا أن الجبائي يقول: إنه عالم لنفسه (والكعبي يقول إنه عالم بنفسه)[٧] ولا فرق بين القولين في الحقيقة لأنهما جميعا يقولان: إنه عالم لا لمعنى هو علم. فيقال لهم: أيش[٨] تعنون بقولكم: إن العالم إثبات لذات موصوف بكونه عالما؟ أتعنون أنه ذات مجرد وقد بينا فساده أم أنه ذات مخصوص موصوف بوصف خاص؟ فإن عنيتم هذا، فنقول: هل الوصف الخاص معنى وراء الذات، أم هو راجع إلى الذات؟ فإن قالوا: هو معنى وراء الذات. فقد تركوا مذهبهم وانقادوا للحق. وإن قالوا: هو إثبات معنى غير أن ذلك المعنى راجع إلى عين الذات. فقد

---

(١) ب، د سقط وأثبتناها من باقي النسخ للسياق.
(٢) ط بها.
(٣) لوحة ١٢٣ و د.
(٤) لوحة ٥٨ و ط.
(٥) سبق التعريف به.
(٦) سبق التعريف به.
(٧) ز ما بين القوسين سقط.
(٨) يعني أي شيء تعنون.

رجعوا إلى مذهب أبي الهذيل[١] وقد أبوه وتركوه لوقوفهم[٢] على ما أبطلنا به مذهبه[٣] فإن قالوا: إنكم إذا[٤] قلتم: إن الله تعالى قديم إثبات هو أم نفي؟ فإن قلتم: إنه إثبات. فيقال لكم: إثبات ذات أم إثبات معنى؟ فإن قلتم: إثبات ذات فهو غير مستقيم، لأن قول من يقول ليس بقديم ليس ينفي الذات. وإن قلتم: إنه إثبات معنى. فإن مذهبكم يبطل، لأنكم تقولون: إن علمه قديم، وكذا كل صفة، والصفة لا توصف بما هو صفة معنى فكل عذر لكم في هذا فهو عذرنا في المختلف فيه.

قلنا: إن قدماء أصحابنا يقولون: إن قولنا: قديم إثبات للذات وصفة القدم، كما في العالم، وهؤلاء امتنعوا عن إطلاق اسم القديم على الصفات وإن كانت أزلية. ويقولون: إن الله تعالى قديم بصفاته فاندفع الإلزام عن هؤلاء. ومن أصحابنا من يقول: القديم ما ليس لوجوده ابتداء، فهو اسم للذات باعتبار نفي الابتداء، فيكون الاسم لإثبات الذات ونفي البداية عنه. فإذا قيل: ليس بقديم فقد نفيت نفي البداية فبقيت البداية ثابتة. وهذا الاسم يطرد في كل من انتفت عنه البداية بخلاف ما يقوله النظام في العالم وسائر الصفات، فإن هناك ثبت أن الاسم في الشاهد موضوع لإثبات المعنى لا لنفي المعنى، فكذا لا يطرد الاسم[٥] في كل ثابت انتفى جهله، وها هنا الأمر بخلافه. على أن هؤلاء يفسرون مذهبهم فيقولون: معنى قولنا القديم ما ليس هو بنفي البداية، بل مرادنا من هذا أنه لا يتوهم لوجوده ابتداء إلا وهو موجود قبله حتى لا ينتهي[٦] الوهم (إلى وقت)[٧] إلا وهو موجود قبله، إلى أن يتناهى الوهم ولا يبقى. فإذاً اسم القديم على هذا التفسير، اسم لوجود خاص، وهو وجود غير متناه، بخلاف العالم فإنه اسم لإثبات مآخذ الاشتقاق على ما مر، وهذا فرق ظاهر. ومن أصحابنا من يقول: إن القديم هو المتقدم في الوجود على غيره. فكل ما تقدم

---

(١) لوحة ١٢٣ ظ د ـ وسبق التعريف بالعلاف.
(٢) ز لو فهم.
(٣) ب ـ د ـ مذهبهم والصحيح ما أثبتنا لعود الضمير إلى العلاف.
(٤) لوحة ٨٦ ظ ز.
(٥) لوحة ١٢٤ و د.
(٦) ز لا يتناهى.
(٧) ز ما بين القوسين سقط.

وجوده وجود غيره، كان هو بمقابلته قديما. ولهذا يقال: هذا بناء[١] قديم، وشيخ قديم، ويقال في المثل السائر: الشر قديم. فكان هذا الاسم من قبيل الأسماء الإضافية[٢] الثابتة[٣] باعتبار مقابلة الغير ــ هذا هو حقيقة اللغة، فإنه مأخوذ من التقدم، وهو متعلق بغيره، ألا ترى أنه يتصف بالمتقابلين جميعا، فيقال[٤]: زيد متقدم على عمرو ومتأخر عن عبد الله كما هو خاصية المتضايقين، فيكون إثباتا لوجوده في وقت لم يوجد فيه ما يضايفه، فيكون من بابا الإضافة، فلا يكون مقتضيا معنى. غير أن الاسم لا يستحق إلا باعتبار ذلك الغير، وبالنفي ينتفي المقابل لا ذاته، كما يقال زيد ليس[٥] بأبٍ، لا يكون هذا نفيا لذاته بل نفيا[٦] لما يقابله الذي لأجله يستحق اسم الأب وهو الابن، وهذا هو حقيقة هذا الاسم لغة، ثم يستعمل فيما هو المتقدم في الوجود على كل محدث، وعلى هذا تسمى الصفات أيضا قدماء، واسم العالم ليس من قبيل هذا الاسم، لكونه من باب الأسامي المأخوذة عن المعاني دون المتضايفات، فمن اعتبر بعض هذه الأسامي بالبعض، ولم يهتد إلى حقيقة كل اسم، وخاصية كل قسم منها، فهو قليل الحظ من المعرفة) بالحقائق. وربما يعترضون أيضا فيقولون: إن صفة العلم عندكم باقية في الغائب أإثبات ذات[٧] هذا أم إثبات معنى؟ ويسوقون الكلام على ما ساقوا في القديم.

والجواب عنه: أن قدماء أصحابنا يمتنعون عن القول بأن شيئا من صفاته

---

(١) لوحة ٤٤ و ب.

(٢) القدم إما إضافي أو زماني أو ذاتي أما الإضافي فهو أن يكون ما مضى من وجوده أكثر مما مضى من وجود غيره كما لوجود الأب بالقياس إلى وجود الابن. وأما الزماني فهو أن لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم. وأما الذاتي فهو أن لا يكون وجوده من الغير.
والحدوث أيضا إضافي وهو أن يكون ما مضى من وجوده أقل مما مضى من وجود غيره، أو زماني وهو أن يكون مسبوقا بالعدم أو ذاتي وهو أن يكون وجوده من الغير.
راجع حاشية زين الدين قاسم الحنفي على المسايرة لابن الهمام ص ٢١ ــ ٢٢.

(٣) لوحة ٥٨ ظ د.

(٤) لوحة ٨٧ و ز.

(٥) لوحة ١٢٤ ظ د.

(٦) د نعتا.

(٧) ب بالهامش وأثبتناها للسياق ــ د سقط.

باق، بل يقولون: إن الله تعالى باق بصفاته. فلا يتوجه عليهم الإلزام. ومنهم من يقول هذا الاسم إثبات للبقاء، غير أن علمه تعالى باق ببقاء قائم بذات الباري. فهؤلاء أيضا قد تقصوا عن عهدة الإلزام. ومنهم من يقول: هو باق ببقاء هو وذاته، فكان علما للذات، بقاء لنفسه، ولا يفسد هذا، وإنما يفسد به مذهب أبي الهذيل، أنه جعل علم الله تعالى، ذات الله تعالى، كما جعل الذات علما، وهذا يتناقض، وهؤلاء أصحابنا لما جعلوا بقاء العلم نفس[١] العلم جعلوا نفس العلم بقاء. وسنكشف عن حقيقة هذا الكلام إذا انتهينا إلى أجوبة شبهات الخصوم - إن شاء الله تعالى. ولا يقال إن الله تعالى وصف القرآن بأنه مجيد وإن لم يكن المجد معنى قائما به، لاستحالة قيام الصفة بالصفة، لأنا نقول: أراد بالمجيد المجد مجازا، لا مجد لمن يمسك به، ولا كلام في الألفاظ المجازية. وفيما نحن فيه الأمر بخلافه. ثم يقال لهم: الموافقة بين ذات الله تعالى، وبين العلوم أكثر، أم الموافقة بين العلم[٢] والجهل؟ فإن قالوا: بين ذاته وبين العلوم أحالوا، لأن العلم والجهل كل واحد منهما عرض مستحيل البقاء، ومفترق إلى محل، وكل واحد منهما في الشاهد من جنس الضمائر، ولا موافقة بين ذات الله تعالى وبين العلم بوجه من الوجوه. ثم لما استحال أن يعلم بالجهل، وتصير الذات به عالمة فلأن يستحيل أن يعلم بذات الله وتصير الذات به عالمة أولى. ولا يقال: إن بين علم الباري وبين علومنا مخالفة، ومع ذلك جاز لكم أن تقولوا: إنه عالم بعلم، كما يعلم المحدث بالعلم، وإن لم يكن بين العلم القديم والعلم المحدث موافقة[٣]، فكذا جاز لنا أن نقول: إنه يعلم بذاته وإن لم يكن[٤] بين ذاته وبين العلم المحدث موافقة. قلنا: قولكم: إن علمه مخالف للعلوم، كما أن ذاته تخالفها مناقضة، لأنه علم فلو خالف العلوم لخالف نفسه. فإن قالوا: هل يخالف

---

(١) لوحة ١٢٥ و د.
(٢) لوحة ٨٧ ظ ز.
(٣) ب، د سقط وأثبتناها من باقي النسخ للسياق.
(٤) لوحة ٥٩ و ط.

علمه العلوم المحدثة؟ قلنا: من حيث إنه علم لم لا[1]، لأن حقيقة ما يستحق أن يسمى به علما كانت موجودة في الشاهد والغائب، ولا يجري فيها المخالفة، ولو جرت فيها المخالفة، لم يكن المباين المخالف للعلم فيما صار به علما مستحقا إطلاق اسم العلم عليه. فبطل هذا الإلزام وصح ما ألزمناهم. يدل عليه أنه لو كان عالما لنفسه، وقادرا لنفسه لكان قادرا بما به يعلم) وهو محال فاسد على ما قررنا في إبطال كلام أبي الهذيل. والله الموفق.

[رأى أبي هاشم الجبائي]:

فلما انتهت نوبة رياسة المعتزلة إلى أبي هاشم، ورأى سلفه بذلك دينه وعقله في نصرة مذهب المعتزلة، ولم يبال عن التجاهل، وتصيير نفسه ضحكة للخلق في ترويج ما هم عليه من الباطل في نفي الصفات الذي هو عندهم توحيد، كما لم يبال عن الانسلاخ. عن التوحيد وتصويب الثنوية في مسائل التعديل والتجوير التي هي عندهم العدل، ويسمون أنفسهم أهل عدل وتوحيد لا يوصل إليه إلا بالتجاهل. وعدل لا يوصل إليه إلا بإبطال التوحيد، وتصويب الثنوية، لقليل فخر من تمسك[2] بها، كثير مثالب[3] من دان بهما، ظاهر فساد عقيدة من اعتقدهما، ونسأل الله العصمة عن الضلال، والخروج[4] عن مقتضى العقول وموجب ما يصح من الأصول لعمى يعترينا، وصمم خالطنا[5] لحب الباطل والميل بهوانا إلى الظلال.

فاعترض على هذا الدليل بأن قال: إن قولنا: عالم في الشاهد والغائب جميعا (إثبات[6] لحال)[7] يخالف بها الذات ذاتا ليس بعالم فالعالم عالم بتلك الحال، وكذا

---

(١) لوحة ١٢٥ ظ د.
(٢) لوحة ٤٤ ظ ب.
(٣) المثالب العيوب الواحدة مثلبة بفتح اللام. راجع مختار الصحاح.
(٤) لوحة ٨٨ و ز.
(٥) د يخالفنا.
(٦) لوحة ١٢٦ و د.
(٧) ز ما بين القوسين سقط.

الحي والقادر، والسميع والبصير ثم تجاهل وقال: تلك الحال ليست هي الذات، ولا غير الذات، ولا معنى وراء الذات، ولا هي موجودة، ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، ولا مذكورة (ولا لا مذكورة)[١] واستدل لتصحيح هذيانه، بأن قال: ليس يخلو قولنا: عالم. من أن يكون رجوعا إلى الذات أو إلى المعنى، فإن كان رجوعا إلى الذات، وجب كونه عالما لكونه ذاتا، ووجب اشتراك الذوات فيه، وإن كان رجوعا إلى المعنى وجب أن يكون عالما لكونه معنى واشتركت فيه المعاني. هكذا حكي هذا التعليل عنه بعض أهل الكلام بهذا اللفظ.

[إبطال كلام أبي هاشم]:

إن هذا النوع من التعليل صادر عن الجهل بشرط صحة الاستقراء. **وبيانه:** أن شرط صحة الاستقراء وتعين بعض الأقسام لتعليق الحكم به أو للحكم بصحته، أن يكون لهذا القسم على غيره من الأقسام مزية وخصوصيته، إما بالإمكان إن كانت الأقسام الأخر ممتنعة بأن يقال: هذا يتنوع إلى كذا وكذا وكذا، فالأول ممتنع أن يدون أو يتعلق به الحكم، وكذا الثاني فتعين الثالث ضرورة، لإمكان ثبوته. أو كونه علة للحكم. وإما بالوجوب بأن يقال: هذا يتنوع إلى كذا وكذا وكذا[٢] ولا وجوب للأول والثاني، والثالث واجب أو واجب أن يكون علة، فأما[٣] إذا استوت الأقسام كلها في الامتناع فتعين البعض للثبوت (أو تعليق)[٤] الحكم به، وإبطال الأقسام الأخر مع مساواتها الأول في المعنى جهل محض. وهو في هذا الكلام أبطل قسمين تصور عنده امتناعهما وعين الثالث، وهو القول بالأحوال من غير بيان إمكانه، بل امتناع ما ذكر من القسمين لو ساعدناه وجرينا معه على طريقة

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ١٢٦ ظ د.
(٣) لوحة ٥٩ ظ ط.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.

المسامحة كان ثابتا بالدليل، وامتناع ما ارتضاه مذهبا لنفسه، وعينه لعقيدته[١] ثابت بالبديهة[٢]، بل هو بمحل لو صح، فلا أصح إذًا من مذاهب المغالطية المتجاهلة من السوفسطائية من إثبات الواسطة بين الوجود والعدم، والسلب والإيجاب كالمذكور ولا مذكور، وغير ذلك.

فتعينه للثبوت مع امتناعه ورد غيره، مع مساواته ما رده تحكم يقابله خصمه بمثله، ويقول: لما ثبت امتناع هذا القسم، أعين قسما آخر سوى ما عينته، وكان خصمه أسعد حالا منه لخروجه عن التجاهل، وإنكار الحقائق والعناد إلى الجهل والغلط، فعلم بما بينا جهله بشريطة الاستقراء. وبالله العصمة. ثم نشتغل ببيان فساد كلامه فنقول له: خذ من خصمك مثل ما أعطيته، والتزم منه مثل ما التزمته فإنه يقابلك ويقول لك: لو لزمني إذا جعلته عالما (لذاته أن أقول باشتراك الذوات أو إذا جعلته)[٣] عالما لمعنى أن تشترك[٤] فيه المعاني. يلزمك إذا جعلته عالما بحال أن تشترك فيه الأحوال، فيصير عالما بالحال التي يصير بها قادرا وأسود بالحال التي يصير بها حيا، ولو قلت: ليست الأحوال متجانسة[٥]. قيل لك: ليست الذوات متجانسة ولا المعاني متجانسة، فيجب بجميعها ما يجب بآحادها. فإن قلت: لا يصير عالما بحال مطلقة، بل بحال يمتاز بها الذات، عن ذات ليس بعالم. يقال لك: لا يكون عالما بمطلق المعنى بل بمعنى هو علم يتبين به المعلوم على ما هو به ويتجلى، وعلى قول سلفك، لا يكون عالما بذات مطلق، بل بذات يمتاز به عن ذات ليس بعالم. ثم يقال لك: هذه الحالة راجعة إلى الذات أم إلى معنى وراء الذات؟ فإن قلت، هي راجعة إلى الذات. فقد التحقت بسلفك، وإن قلت: هي راجعة إلى معنى

---

(١) لوحة ٨٨ ظ ز.
(٢) د بالبداهة.
(٣) ب د سقط وأثبتناه من باقي النسخ للسياق.
(٤) لوحة ١٢٧ و د.
(٥) ز متجاهلة.

وراء الذات، فقد انقدت للحق، ولم يجد لك التجاهل نفعا، وإن قلت: ليس راجعة إلى الذات ولا[١] إلى معنى وراء الذات، فقد أحلت إذ أثبت واسطة بين الذات وبين ما وراء الذات. ثم يقال له: إذا لم يكن الحال مذكورة فكيف ذكرتها؟ وإذا ذكرتها فكيف زعمت أنها ليست (بمذكورة وإذا لم تعلمها كيف علمت أن الذات عالم وهو لا يكون عالما إلا بالحال؟ وإذا لم يعلم الحال كيف علم الذات عالما؟ وإذا علمت كيف زعمت أنها ليست[٢])[٣] بمعلومة؟ ثم يقال: إن في الشاهد كانت الحال عندك من مقتضيات العلم، وكذا في كل صفة، واتصاف الذات بكونه عالم من مقتضيات الحال، فبعد هذا فأنت بين أمرين: إما أن تسوى بين الشاهد والغائب فلا (يثبت الحال)[٤] إلا بإثبات ما يقتضيها وهو العلم كما[٥] لا[٦] يثبت العلم[٧] إلا بإثبات ما يقتضيه وهو[٨] الحال، فيصير موافقا لأهل الحق في إثبات العلم، ولم يقع لك إلى إثبات الحال التي ليست بمعلومة حاجة. وإما إن كنت لا تسوي بين الشاهد والغالب فيثبت الحال بدون ما يقتضيها، **فتصير مناقضا من وجهين: أحدهما**: إنك لم تثبت كونه عالما بدون ما يقتضيه وهو الحال وتثبت الحال، بدون ما يقتضيها وهذه مناقضة. فمن حقك[٩] إذا جوزت ثبوت الحال بدون ما يقتضيها وهو العلم أن تجوز به ثبوت الاتصاف بكونه عالما بدون ما يقتضيه وهو الحال فتلتحق بسلفك ويلزمك جميع[١٠] ما يلزمهم. أو لا يجوز ثبوت الحال بدون ما يقتضيها، كما لا يجوز ثبوت

---

(١) لوحة ٤٥ و ب.
(٢) لوحة ٨٩ و ز.
(٣) ما بين القوسين ورد بهامش ب وأثبتناه مكانه لصحة السياق.
(٤) ز و إلا ثبت الحال.
(٥) لوحة ١٢٧ ظ د.
(٦) ز سقط.
(٧) ط العالم.
(٨) لوحة ٦٠ و ط.
(٩) ز خلقك.
(١٠) د سقط.

الاتصاف بكونه عالما بدون ما يقتضيه وهو الحال فتلتحق بأهل الحق والله الموفق.

والمناقضة الثانية: أنك لم تجوز إثبات الحال التي بها يصير (الذات مريدا في الغائب بدون ما يقتضيها وهو الإرادة وكذا)[١] الحال التي يصير بها متكلما في الغائب بدون الكلام تسويةً بين الشاهد والغائب، فلا يجوز أيضا إثبات الحال التي بها يصير الذات عالما، والحال التي يصير بها قادرا، وكذا في الحال التي يصير بها باقيا سميعا بصيرا، إلا بإثبات ما يقتضيها، وإلا فالفرق، وليس لك إلى الفرق سبيل وجوز أيضا في الغائب الحال التي بها يصير الذات متحركا أو ساكنا، وكذا في جميع الأكوان والألوان والطعوم والروائح، من غير ثبوت ما يقتضيها[٢]، وإلا فافرق. وهذا الكلام يغني سماعه عن الاشتغال برده، ولولا اتباع أكثر معتزلة زماننا رأي هذا الملحد في ضلالاته، وإلا[٣] لما أشبعنا في إفساد هذا الكلام كل هذا الإشباع، لاستغنائنا عن ذلك بشهادة البداءة ببطلانه والتحاق قائله بالمتجاهلة. والله الموفق.

ولنا أيضا طريقة الاستدلال بالشاهد على الغائب **وهي على نوعين: أحدهما:** أنا إذا شاهدنا شيئا يدل على وجودٍ غير غائب عن حواسنا كدلالة الدخان على[٤] النار، ودلالة البناء على الباني ــ والثاني: أنا إذا علمنا تعلق شيء بشيء تعلقا لا انفكاك بينهما، ورأينا استحالة إضافة ما يجري منها مجرى الحكم للآخر إلى غيره، ثم يثبت عندنا بالدليل ثبوت أحدهما في الغائب علمنا بثبوت الآخر ضرورة. **مثاله:** أنا لما شاهدنا جسما مضيئا محرقا دائم الحركة، وعلمنا أنه نار ثم ثبت عندنا أن ببغداد نارا بدليل عرفنا أنه جوهر مضيء محرق دائم الحركة. وإذا شاهدنا جسما متحركا، أو أسود، وعلمنا أنه كان متحركا لقيام الحركة به، وأسود لقيام السواد به،

---

(١) ب، د سقط وأثبتناه من باقي النسخ لسلامة السياق.
(٢) لوحة ١٢٨ و د.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ٨٩ ظ ز.

ثم علمنا بدليل قام أن في الغائب متحركا علمنا أن الحركة كانت قائمة به، وكذا الأسود مع قيام السواد به، وهذا لأن قيام الحركة بالجسم علة لاستحقاقه الاتصاف بكونه متحركا لأن قيام الحركة لا ينفك عن اتصاف المحل بكونه متحركا، إذ لا يتصور قيام حركة[١] بمحل لا يكون المحل متحركا بها، ولا وجود متحرك لقيام للحركة به فوجد الاطراد والانعكاس اللذان هما شرطان في العلل العقلية، ويستحيل إضافة كونه متحركا إلى غير الحركة التي قامت[٢] به، يظهر ذلك عند سبر[٣] الصفات القائمة بالمتحرك، فإنه يتصور وجود كل منها، ولا اتصاف للجسم بكونه متحركا وبهذا يقع الفرق بين وصف العلة الجاري مجرى الحد وبين الخاصية الشاملة للأشخاص والأزمنة جميعا كقوة الضحك في الآدمي، وبهذا عرفنا أن الباري جل وعلا ليس بجسم لأن كون القائم بالذات في الشاهد جسما تعلق بالتركب تعلقا لا انفكاك بينهما، وعرف استحالة إضافة كونه جسما إلى غير التركب بسبر الصفات، فعرفنا أن وجود أحدهما وهو كونه جسما في الغائب يوجب وجود الآخر، وهذا أصل لا وجه[٤] لمن عقل وأنصف ولم يكابر لإنكاره.

وإذا تمهدت هذه القاعدة فبعد هذا نقول: إنا رأينا في الشاهد دوران كونه عالما مع العلم وجودا وعدما، وطردا وعكسا[٥]، ورأينا أن إضافة كونه عالما إلى غير العلم مستحيل، فوجبت التسوية في ذلك بين الشاهد والغائب، فتجويز عالم في

---

(١) لوحة ١٢٨ ظ د.
(٢) لوحة ٦٠ ظ ط.
(٣) السبر: هو التعرف والتأمل كما في المصباح المنير والسبر والتقسيم كلاهما واحد وهو إيراد أوصاف الأصل أي المقيس عليه وإبطال بعضها ليتعين الباقي للعلية أو هو حصر الأوصاف في الأصل وإلغاء البعض ليتعين الباقي للعلية. راجع التعريفات للجرجاني.
(٤) لوحة ٤٥ ظ ب.
(٥) الطرد هو ما يوجب الحكم لوجود العلة وهو التلازم في الثبوت والعكس هو التلازم في الانتفاء بمعنى كلما لم يصدق الحد لم يصدق المحدود. راجع التعريفات ص ١٤١ و ص ١٥٣.

الغائب لا علم له، كتجويز علم لذات لا يكون به عالما، أو كتجويز متحرك في[١] الغائب لا حركة له أو أسود لا سواد له. وقد ساعدتنا المعتزلة على هذه الجملة في مسألة الجسم على المجسمة، ثم[٢] ناقضت في هذه المسألة. وساعدتنا المتجسمة على هذه الجملة في المسألة ثم ناقضت في هذه المسألة. وساعدتنا المتجسمة على هذه الجملة في المسألة ثم ناقضت في مسألة الجسم فينتقض كل كلام للمعتزلة على المجسمة بهذه المسألة، فصاروا مبطلين تلك المسألة على أنفسهم بهذه المسألة، فإنه لما جاز وجود عالم[٣] في الغائب ولا علم له، مع أن تعلق العلم بكون الذات الذي قام به عالما تعلق العلل بالمعلول على ما مر من مراعاة شريطة ذلك، جاز أيضا في الغائب وجود جسم لا تركب له، وإن كان تعلق في الشاهد التركب بالاتصاف بالجسم تعلق العلل بالمعلول. ويتبين بالوقوف على هذه الجملة أن ما ذهبت إليه المعتزلة محال فاسد خارج عن قضية العقول، ولزمهم على هذا الأصل جواز وصف الغائب بكونه جسما ومتحركا وساكنا وأبيض وأسود، وغير ذلك من الصفات الذميمة. ثم من كان بصيرا بصفة الجدل، لطيف التجوز عن خدع المغالطين لا يورد عليه معتزلي شيئا ولا ينقضي عن إلزام إلا ويمكنه إبطال ذلك عليه بفصل الجسم. ولا يأتي مجسم بشبهة ولا يعترض على حجة إلا ويمكن مناقضته في ذلك بفصل الصفات، لأن كلا الفريقين ناقض.

ولابن الراوندي[٤] سماه كتاب علل هشام صحح فيه قول هشام بالتجسيم[٥] أبطل فيه كل كلام للمعتزلة بمسألة الصفات. ثم من وقف على هذه الجملة أمكنه دفع كل كلام للمعتزلة على هذه الطريقة بأهون[٦] سعي[٧].

---

(١) لوحة ٩٠ و ز.
(٢) لوحة ١٢٩ و د.
(٣) د سقط.
(٤) سبق التعريف به.
(٥) سبق أن بينا أن هشاما بن الحكم قال بأن الباري جسم.
(٦) لوحة ١٢٩ ظ د.
(٧) د يسعى.

[شبه أخرى للمعتزلة والرد عليها]:

فمن أسئلتهم أنهم يقولون: كل موجود في الشاهد محدث، وكل محدث موجود، ومع ذلك الغائب موجود وليس بمحدث. وعين هذا الكلام يتوجه عليهم للمجسمة فما انفصلوا به في تلك المسألة فهو انفصالنا في هذه المسألة. ثم نقول لهم: هذه مغالطة فإن كونه محدثا لا يدور مع كونه[1] موجودا، فإن المحدث حقيقة ما يتعلق به الإحداث وهو يتعلق به في أول[2] حالة الوجود لا في حالة البقاء، لاستحالة إحداث الموجود، فإذا هو في حالة[3] البقاء موجود[4] وليس بمحدث إلا باعتبار إبقاء اسم ما كان لا[5] على الحقيقة. والثاني أنه ما كان محدثا (لأنه موجود بل لوجود الابتداء)[6] لوجوده فلم يستحل إضافة كونه محدثا إلى غير الوجود، وفيما نحن فيه الأمر بخلافه في الوجهين جميعا.

ومنها قولهم: إن لا قائم بالذات في الشاهد إلا الجوهر، ولا جوهر إلا قائم بالذات، والباري قائم بالذات. فإن تمسكتم بطريقتكم لزمكم وصفه بالجوهر، والتحقتم بالنصارى، وإن لم تسموه جوهرا فقد ناقضتم. فيقال لهم: بم تنفصلون عن المجسمة إذ أوردوا عليكم هذا؟ ثم نقول: لا يستحيل إضافة كونه جوهرا إلى غير القيام بالذات فإنه كان جوهرا لكونه أصلا يتركب منه الأجسام، وهذا لا يتعدى إلى الغائب، فلا يتعدى كونه جوهرا.

ومنها أنهم يقولون: لا جوهر في الشاهد إلا وهو مستغن عن المحل إلا وهو جوهر، والباري مستغن وليس كذلك بجوهر. وهذا يتوجه عليهم من المجسمة، ثم نقول:

---

(١) لوحة ٦١ و ط.
(٢) ز الأول.
(٣) لوحة ٩٠ ظ ز.
(٤) ز ــ لا في حالة الموجود ــ زائدة.
(٥) ط ز سقط.
(٦) ز لأنه موجود لا ابتداء.

ما كان جوهرا لاستغنائه[١] عن المحل بل لكونه أصلا يتركب منه الأجسام فلم يستحل إضافة كونه جوهرا إلى غير الاستغناء عن المحل، وفيما نحن فيه الأمر بخلافه.

ومنها قولهم: كل قابل للصفة جوهر، وكل جوهر قابل للصفة، فلو أثبتنا الصفة للغائب لكان جوهرا فعين هذا الدليل الذي ترومون به صحة مذهبكم يوجب بطلانه. **والجواب عنه**: أنه ما كان جوهرا لقبوله الصفة بل لكونه أصلا لتركب الأجسام فلم يستحل إضافة كونه جوهرا إلى غير قبول الصفات. **ومنها قولهم**: إن لا صفة في الشاهد إلا وهو عرض ولا عرض إلا وهو صفة، فإن تمسكتم بدليلكم لزمكم كون صفات الله أعراضا، وأنتم تأبون هذا، بل هو قول بعض الكرامية، وإن منعتم كونها أعراضا أبطلتم دليلكم. **والجواب[٢] عنه**: أن الصفة في الشاهد ما كانت صفة لأنها عرض، بل لأنها توجب تمييزا لذات الموصوف بها عن ذات لا توصف بها، والعرض ما كان عرضا لأنه صفة بل لأنه مما يعرض الجوهر ولا يدوم، ولهذا سمي ما لا دوام له من الأعيان عرضا تشبيها بالأعراض على ما مر في باب تحديد[٣] الأعراض في أول الكتاب. وجميع ما يموِّه المعتزلة على الضعفة يخرج على هذا الأصل، من نحو قولهم: لو كان لله تعالى علم لكان مستحيل البقاء، ولكان عرضا ولكان من جنس الضمائر والاعتقادات، ولكان ضروريا أو مكتسبا، ولا يعقل علم يخرج[٤] عن هذه المعاني. فإنا نقول: العلم ما كان علما لأنه مستحيل البقاء لمشاركة[٥] الجهل وجميع الأعراض إياه فيه، وليست بعلم، ولا لأنه عرض لهذا أيضا[٦]، ولا لكونه من جنس الضمائر والعقائد، فإن الجهل والظن والشك

---

(١) لوحة ١٣٠ و د.
(٢) لوحة ٤٦ و ب.
(٣) لوحة ٩١ و ز.
(٤) ب ط ز بخروج والصحيح ما أثبتنا من د.
(٥) لوحة ١٣٠ ظ د.
(٦) ط ز سقط.

يشاركه، المرتعش ضرورة وليست بعلم، وكذا حركات العروق النابضة ولا لكونه مكتسبا، لأن الحركات الاختيارية[١]، والسكون الإرادي كلها مكتسبة وليست بعلم، والعلم الحاصل بالحواس الخمس والبداءة ليست بمكتسبة وهي علوم. وجميع ما يورد من هذا القبيل يدفع على هذا السبيل، والله ولي التوفيق.

فإن قالوا: ما قدمتم من المقدمة، مقدمة صادقة، وما مهدتموه من القاعدة قاعدة مسلمة. غير أن دعوى عدم الانفكاك في الشاهد دعوى ممنوعة فإنا لا نسلم[٢] أن الاتصاف[٣] بكونه عالما، لا ينفك عن قيام الصفة بالذات بل لا يجتمعان في الشاهد أبدا، فإن العلم قيامه بالقلب ولا يوصف هو بكونه عالما والعالم جميع البدن ولا علم في أكثر البدن بل العلم في جزء منه دون سائره، فما ذكرتم من الدليل صحيح، غير أنه لا وجود له في المتنازع فيه، **وأكثر الغلط يثبت من أمرين أحدهما**: جعل[٤] ما ليس بدليل دليلا، وإن وجد في المتنازع فيه. والآخر: ادعاء[٥] وجود ما هو الدليل حقيقة في محل لا وجود له فيه، فكان من حق المجادل أن يعرف العناية إلى التمييز بين ما هو دليل، وبين ما ليس بدليل، ثم إلى وجوده في المتنازع فيه لو[٦] كان دليلا، ولا وجود ها هنا لهذا الدليل.

قيل لهم: لا شك أن العالم اسم مأخوذ من المعنى على ما تقدم يدل عليه أن العلم لو انعدم عن القلب لا يوصف الذات بكونه عالما، وإذا حصل في القلب يوصف به. ونحن لم نشترط للاتصاف قيام العلم به بل شرطنا أن يكون للعلم

---

(١) لوحة ٦١ ظ ط.
(٢) ب د لا ثم ـ ط ز لا ثم ـ وأحسب أن الصحيح هو ما أثبتناه للسياق.
(٣) د سقط.
(٤) ز جلل.
(٥) ز ادعاء في.
(٦) لوحة ١٣١ و د.

وللعالم علم، فإذًا العالم[١] من له العلم لا من قام به العلم، فإذا قام العلم ببعضه كان العلم لكل الذات، فإذًا كل الذات له العلم فكان عالما، وقيام الصفة بالذات لا يشترط للاتصاف لأن الشرط هو القيام بل ليكون الوصف له إذ لو قام في محل آخر أو لا في محل لم يكن الوصف له، ولهذا أبينا أن يكون الباري جل وعلا مريدا بإرادة حادثة لا في محل كما ذهب إليه الجبائي وابنه، لأن الإرادة لا تكون له لانعدام دليل الاختصاص، فأما إذا قام العلم بالبعض كان علما لهذا الذات، لأن جميع الذات كان إنسانا واحدا، وعده شيئا واحدا، بجعل الله تعالى كذلك، فوصف كل الذات بكونه عالما لأن له العلم، ولهذا تسمى الذات في الأسماء الإضافية كالأب والابن والزوج والزوجة باعتبار ما ليس بقائم بذاته، فإن الابن ليس بقائم بذات الأب الذي يسمى لأجله أبا، ولكن لما ثبت له دليل الاختصاص سمي به، فكذا في هذه الأسماء، فإذا لا انفكاك للعلم عن العالم ولا للعالم عن العلم، ولا علم إلا لعالم ولا عالم بدون العلم. والمعتزلة يثبتون العالم[٢] بدون العلم أصلا، وإلى هذا الجواب ذهب كثير من متكلمي أصحابنا، ويقولون: إن نفع العلم ونقيضه الجهل راجع إلى كل الذات، وكذا القدرة والعجز، والسمع والصمم، والبصر والعمى، وكذا البطش والمشي، والدليل عليه أن محال هذه المعاني جعلت ملحقة بالآلات لكل البدن، وجعل الموصوف بها كل البدن، فيقال: نظرت ببصري، وسمعت بأذني، ومشيت إلي[٣] فلان بقدمي، وكتبت الخط بيدي وهذا جواب واضح. وكثير من متأخري أصحاب الصفات يقولون: إن العلم في الحقيقة صفة الجزءِ الذي قام به، وكذا الكلام في القدرة والسمع والبصر فذلك الجزء هو العالم لا ما سواه من البدن، وكذا في جميع الصفات وما يقال[٤]: فلان عالم معناه عالم القلب إلا أن ذكر القلب أسقط لوضوح

---

(١) لوحة ٩١ ظ ز.
(٢) لوحة ١٣١ ظ د.
(٣) لوحة ٦٢ و ظ.
(٤) لوحة ٤٦ ظ ب.

المعنى طلبا للتخفيف كما هو دأب أهل اللسان حتى إن الصفة لو كانت تقوم ببعض الأعضاء ولسائر الأعضاء في كونها صالحة لقبول تلك الصفة مشاركة، وإمكان القبول[١] لكل متحقق لابد من ذكر المحل لانعدام دلالة التعين لدى الازدحام، فيقال: فلان[٢] عظيم الرأس أو عظيم البطن أو واسع الفم وعريض الجبهة، وكذا يقال: فلان (واسع الصدر)[٣] نافذ البصيرة، صائب الرأي، ماض العزيمة، قوي الصريمة، شديد الشكيمة، فكان الاعتراض على رأي من يجيب بهذا الجواب في غاية الوهاء. والله الموفق والمعين.

[المفعول يدل على الفاعل والإحكام يدل على العلم]:

ولنا أيضا طريقة دلالة[٤] المحدثات على الصفات، وهي أن[٥] المفعول كما دل على الفاعل، فمطلقه يدل على القدرة وكونه محكما متقنا يدل على العلم. فإن كل من رأى المفعول محكما متقنا استدل بكونه مفعولا على قدرة فاعله عليه، وبكونه محكما على علم فاعله به حتى إن من زعم أن ديباجا منقشا أو دارا فاخرة فيها نقوش وتصاوير، وهي مبنية على غاية الإحكام والإتقان. عاجز عنها، استجهل ونسب إما إلى الحماقة وإما إلى العناد والمكابرة. كما أن من زعم أن ذلك كله حصل بنفسه من غير ناسج ولا بأن نسب إلى ذلك. **ثم بعد هذه المقدمة كانت المعتزلة بين أمور ثلاثة:** فإما أن يسووا بين الشاهد والغائب في كل ذلك، ويقولون بأن قدرة الصانع ثابتة بدلالة المفعول، وعلمه ثابت بدلالة إحكام المفعول وإتقانه، كما أن ذاته ثابت بدلالة المفعولات عليه كما في الشاهد، وفي هذا ترك مذهبهم، لكنه انقياد للحق وإذعان للدليل، واعتراف بثبوت المدلول عند قيام دليل ثبوته،

---

(١) لوحة ٩٢ و ز.
(٢) ز سقط.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ١٣٢ و د.
(٥) د سقط.

والتسوية بين الغائب والشاهد عند وجود التسوية. **وإما** أن يفرقوا بين الشاهد والغائب في كل ذلك ويقولوا بأن المفعول وإن دل على وجود الفاعل وقدرته وإحكامه وإن دل على علمه في الشاهد، ففي الغائب لا يدل على[١] شيء، لا على وجود الفاعل ولا على قدرته وعلمه فينكرون الصانع وقدرته وعلمه، فيلزمهم إنكار الصانع، وإن وجد دليل وجوده، كما أنكروا قدرته وعلمه، وإن وجد دليل وجودهما **وإما** أن يسووا بين الشاهد والغائب في حق دلالة[٢] المفعول على الفاعل، ويقروا بثبوت الصانع، ويفرقوا بين الشاهد والغائب في حق دلالته على القدرة والعلم ويقولوا: وإن كان ذلك دليلا عليهما في الشاهد وليس بدليل عليهما في الغائب **فيصيروا مناقضين من وجهين: ـ أحدهما** بالتفرقة بين الدلالة على[٣] الذات والدلالة على الصفات (والآخر بالتفرقة)[٤] بين الشاهد والغائب في الدلالة على الصفات. ومتعلقنا في ذلك الاستدلال بالشاهد ووجود التسوية بينه وبين الغائب والاستدلال بالانقياد للدلالة على الذات والقول به. والله الموفق.

واعتراض[٥] أبي الهذيل على هذه الطريقة الجواب عنه على ما مر.

فأما الجبائي ومن تابعه من البصريين فإنهم يقولون: المفعول إذا كان محكما يدل على الشاهد والغائب جميعا على ما كان فاعله عالما قادرا، وفي الشاهد كان الفاعل عالما قادرا بالعلم والقدرة، فكان الفعل المحكم المتقن دليلا عليهما، وفي الغائب كان عالما قادرا لذاته، فكان ذلك دليلا على ذاته[٦]. والكعبي ومن تابعه من

---

(١) لوحة ١٣٢ ظ د.
(٢) لوحة ٩٢ ظ ز.
(٣) لوحة ٦٢ ظ ط.
(٤) ز ما بين القوسين ورد بالهامش.
(٥) يذكر الأسفراييني من فضائح العلاف: القول بأن علم الله هو هو وقدرته هي هو ورد قائلا: لو كان كما قاله، لم يكن عالما ولا قادرا ولكان علمه قدرته وقدرته علمه وكان لا يتحقق الفرق بينهما.
راجع التبصير في الدين ص ٤٢.
(٦) انظر كلام أبي علي الجبائي بشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ١٨٢.

البغداديين يقولون: الفعل المحكم المتقن يدل على أن فاعله عالم قادر فحسب[١]، ثم ننظر بعد ذلك فإن كان الفاعل يجوز عليه الجهل والعجز علم أنه عالم بعلم قادر بقدرة، وإذا استحال عليه الجهل والعجز وجميع أضداد العلم والقدرة كان عالما بنفسه (قادرا بنفسه)[٢].

وأبو هاشم[٣] ومن تابعه يقولون: إن دلالة الفعل على أن الفاعل عالم قادر دلالة على أن له حالا لكونه عليها كان قادرا، وأن له حالا لكونه عليها كان عالما، وأنه بهاتين الحالتين فارق ما ليس بعالم ولا قادر. فنقول – وبالله التوفيق.

إن الجبائي بقوله إن الفعل المحكم المتقن يدل على ما كان له فاعل عالم قادر، سلم أنه في الشاهد دليل على العلم والقدرة، وسلم أن ما هو دليل العالم القادر دليل العلم والقدرة، وقد وجد في الغائب ما هو دليل العالم القادر، وكان ما هو دليل العلم[٤] والقدرة موجودا فيدل عليهما أيضا كما دل على العالم القادر على أنه لا حاجة بنا إلى إثبات كون دليل العلم، بل بنا حاجة إلى إثبات ما هو دليل[٥] العلم والقدرة وهو المفعول المحكم المتقن وقد سلم وجوده، فالقول معه بعدم المدلول مناقضة وفتح أوسع باب للمبطلة في نفي الصانع مع وجود دليل ثبوته ثم لا ينفصل هو ممن يعكس عليه، فيقول: هو في الغائب دليل كون الفاعل عالما قادرا (ودليل ثبوت قدرته وعلمه، وفي الشاهد دليل كونه عالما قادرا)[٦] لا دليل علمه وقدرته. أو يقول: هو في الغائب دليل ثبوت علمه لا[٧] دليل كونه عالما بل هو الأولى، فإن

---

(١) لوحة ١٣٣ و د.
(٢) ب د ما بين القوسين سقط وأثبتناه من باقي النسخ لسلامة السياق.
(٣) انظر قول أبي هاشم الجبائي ــ التبصير في الدين للأسفرائيني ص ٥٣.
(٤) لوحة ٤٧ و ب.
(٥) لوحة ٩٣ و ز.
(٦) ز ما بين القوسين سقط.
(٧) لوحة ١٣٣ ظ د.

الإحكام دليل ثبوت العلم، ثم كان العلم بالعالم من ضرورة انتفاء[١] ثبوت العلم بالعلم، لاستحالة قيامه بذاته.

ويقال للكعبي: ماذا تزعم؟ أتزعم[٢] أن الفعل المحكم دليل على الذات فحسب، أم على ذات موصوف بصفة؟ فإن قلت: هو دليل (على الذات)[٣] فحسب. فهو فاسد، لأن مطلق وجود الشيء لا يدل على صحة كونه فاعلا، فإن الجمادات والأعراض موجودة وليست بفاعلة ولا بصالحة لحصول الفعل منها. وإن قلت: إنه دليل على ذات موصوف بصفة. قيل: هذه الصفة راجعة إلى الذات أم إلى معنى وراء الذات؟ فإن قلت: راجعة إلى عين[٤] الذات عاد الكلام الأول، وصار دالا على مطلق الذات، وقد أبطلناه. وإن كان راجعا إلى معنى وراء الذات فقد ثبت[٥] ما قلنا وبطل سمعه، وإذا ثبت هذا في الشاهد ثبت في الغائب لأن مدلول الدليل لا يختلف في الشاهد والغائب.

ويقال لأبي هاشم: إن قولك: إن الفعل المحكم دلالة على أن الفاعل له حال لكونه عليها كان قادرا. إقرار منك بثبوت القدرة وكذا العلم، لأن الفعل إذا دل على تلك الحال وهي في الشاهد من مقتضيات العلم فلا يمكن ثبوتها في الشاهد إلا بالعلم فكذا في الغائب تسوية بين الشاهد والغائب في تعلق المتلازمات بعضها بعض فصار المحكم المتقن دليل[٦] الحال، والحال دليل العلوم. ثم يقال له: إذا كان الفعل المحكم المتقن دليل حال لكون الفاعل عليها كان عالما، وكانت الحال مدلولا عليها من جهة الفعل المحكم المتقن، فهل الحال معلومة أم لا؟ فإن قلت: إنها معلومة فقد

---

(١) ز سقط.
(٢) ز سقط.
(٣) ط ز سقط.
(٤) ز غير.
(٥) لوحة ٦٣ و ط.
(٦) لوحة ١٣٤ و د.

تركت مذهبك، وإن قلت إنها ليست[١] بمعلومة فقد هذيت، فإن الحال لما كانت مدلولا عليها، وقد ظهر ما هو دليل عليها لابد من أن تصير معلومة، ولو جاز أن لا يصير المدلول معلوما مع المعرفة بالدليل، لجاز أن لا يصير ذات الفاعل معلوما مع وجود الدليل، والعلم بالله تعالى استدلالي، فإذًا لم يكن أبو هاشم عالما بالله تعالى. ولأن الدليل ما يوجد منه الدلالة لو استدل المستدل ثم يقال له: هل دل الفعل المحكم على الحال أم لا؟ فإن قال: لا، فقد أقر أنه ليس بدليل، فدعواه أنه دليل الحال ضرب من المحال. وإن قال: دل. قيل له: إذا وجدت الدلالة واستدل المستدل واستوفى شرائط الاستدلال، كيف لم يصر المدلول معلوما؟ ويقال له: إذا كان الفعل المحكم المتقن يدل على الحال والحال لم (تصر معلومة كيف عرفت أن الفاعل عالم وكونه عالما من مقتضيات الحال والعلم بالمقتضى يثبت بثبوت العلم بالمقتضى.. ثم يقال له: إذا كان الفعل المحكم المتقن يدل على الحال فالحال راجعة إلى عين الذات أم إلى معنى وراء الذات؟ فإن[٢] قلت: إنها راجعة إلى عين الذات فقد التحقت بأبيك، وقد أبطلنا ذلك، وإن قلت: هي معنى وراء الذات، فقد أقررت بما منه هربت غير[٣] أنك أخطأت في تسمية ذلك حالا: وبالله التوفيق. واعترض أصحاب الكعبي على هذا الدليل، وقالوا: إن العلم بكون الفاعل عالما ضروري ثابت بالبديهة، فحكمنا به في الشاهد والغائب. فأما العلم بثبوت العلم له في الشاهد مكتسب لأن العلم بالأعراض الغائبة عن الحواس لن يكون إلا بطريق الاستدلال والاكتساب، والعلم الثابت بالبديهة غير الثابت بالاستدلال. فقلنا: يكون الفاعل عالما في الشاهد والغائب جميعا، لانعدام الموجب للتفرقة بينهما، فأما دليل ثبوت العلم[٤] في الشاهد وهو جواز كونه جاهلا غير عالم فمنعدم في الغائب، إذ التعدية من الشاهد إلى

---

(١) لوحة ٩٣ ظ ز.
(٢) لوحة ١٣٤ ظ د.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ٦٣ ظ ط.

الغائب تجب عند قيام دليل التعدية، ووجود[١] المعنى الموجب[٢] للتسوية ولم يوجد. وعامة المعتزلة يسلمون أن العلم بكون الفاعل عالما[٣] مكتسب كالعلم بثبوت العلم للفاعل غير أن الدلالة التي تدل على كونه عالما في الشاهد، غير الدلالة على ثبوت العلم، بدليل أن العلم بأحدهما ينفك عن الآخر، ولو كانت هذه الدلالة عين تلك الدلالة لما تصور الانفكاك بينهما، لأن الشيء الواحد لا يتصور أن يدل على مدلول له ولا يدل على المدلول الآخر، إذ[٤] هو يدل على الأمرين بوجوده وقد وجد، وإذا كان كذلك فكانت الدلالة على كون الفاعل عالما موجودة في الشاهد والغائب جميعا، فحكم بكونه عالما. فأما الدليل على ثبوت العلم له فموجود في الشاهد دون الغائب وهو ما ذكرنا من جواز كونه غير عالم ففرقنا بينهما. ودليل جواز الانفكاك بين الدليلين أن نفاة الأعراض يعلمون كون الفاعل عالما ولا يعلمون ثبوت العلم له، فيقال لأصحاب الكعبي: إن دعوى كون العلم بكون الفاعل عالما من باب البديهيات دعوى ممنوعة بل هي من جملة المستحيلات، فإن العلم بكونه عالما منبئ على العلم بكونه فاعلا، والعلم بالفاعل بدلالة الفعل المحكم على مكتسب بمساعدة الكعبي إيانا إذ المعارف ليست بضرورية، وإذا كان العالم بثبوت الفاعل للمفعول مكتسبا، كيف يكون العلم بما هو مبني عليه ضروريا بديهيا (فإن من زعم)[٥] أن العلم المبني على العلم المكتسب ضروري – وإن كان لا يتوصل إليه إلا بالتوصل إلى الأول، ولن يتوصل إلى الأول إلا بالاستدلال وصار هو بهذه الواسطة مستحيل الحصول إلا بالاكتساب والاستدلال – كان متحامقا، وهذا لأنه جعل المعرفة لمن عاين المفعول المحكم المتقن بكون فاعله عالما قادرا ثابتة بطريق الضرورة حال ما

---

(١) لوحة ٤٧ ظ ب.
(٢) لوحة ٩٤ و ز.
(٣) ز لما لما.
(٤) لوحة ١٣٥ و د.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.

عاين قبل حصول الاستدلال[١] الذي يحصل له به المعرفة بالفاعل، ثم زعم أن من المحال ثبوت المعرفة الضرورية قبل هذا الاستدلال، وهذا[٢] هو التناقض الظاهر الذي يستنكف عن ركوب مثله من لم يخل[٣] من هذا العلم بطائل. والله الموفق.

ثم يقال لهم: إن كثيرا من[٤] أهل الطبائع يجوزون الفعل المحكم من الطبائع، وإن المنجمين منهم من يجوز ذلك من الكواكب، والمعتزلة يجوزون حصول الأفعال المحكمة على طريق التولد عن الميت والنائم والساهي وثمامة بن الأشرس[٥] يجعل المتولدات أفعالا لا فاعل لها[٦]. وهؤلاء كلهم من أرباب العقول السليمة وأرباب العقول السليمة، لا يختلفون في البديهيات، فدل أن دعوتهم كون العلم بأن الفاعل عالم بديهيا باطلة مجحودة. والله الموفق.

ويقال لهم: ما أنكرتم من أن يعكس عليهم فيقال: العلم بأن الفعل المحكم يوجب العلم الضروري بوجود علم فاعله ولا يوجب وجود فاعله عالما[٧] إلا[٨] بالاستدلال، لما علم أن قيام العلم بذاته من غير ذات يقوم به محال ويقال له: إن كان العلم بثبوت الأعراض استدلاليا ضروريا لاختلاف العقلاء فيه، فكذا لا يعلم كون الفاعل قادرا عالما إلا بالاستدلال، لوقوع الاختلاف فيه بين العقلاء على ما ذكرنا.

---

(١) ز الإسدال.
(٢) لوحة ١٣٥ ظ د.
(٣) د سقط.
(٤) لوحة ٩٤ ظ ز.
(٥) سبق التعريف.
(٦) في قول هؤلاء جميعا إنكار للصانع وإبطال للديانات لأنه لو صح وجود فعل لا فاعل له لصح وجود الأفعال كلها بلا فاعل لها ولم يكن في الأفعال دلالة على وجود الأفعال كلها بلا فاعل لها ولم يكن في الأفعال دلالة على وجود فاعلها ولم يكن في حدوث العالم دلالة على وجود الصانع عز وجل.
راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٥٧.
(٧) ط سقط.
(٨) لوحة ٦٤ و ط.

ويقال لعامة المعتزلة: لم تقولون: إن دلالة الفعل على كون فاعله عالما غير الدلالة على ثبوت علمه؟ وما معنى كونه عالما؟ أراجع هو إلى الذات فحسب، أم إلى معنى وراء الذات؟ فإن قلتم: إنه راجع إلى الذات (فحسب فقد مر إبطاله. وإن قلتم: إنه راجع)[١] إلى ذات موصوف بصفة. قلنا: التقسيم قائم، فإنا نقول[٢]: يدل على ذات موصوف بصفة راجعة إلى عين الذات أو على ذات موصوف بصفة وراء الذات؟ فإن قلتم: يدل على ذات موصوف بصفة راجعة إلى عين الذات فقد مر إبطاله. وإن قلتم: يدل على ذات موصوف بصفة راجعة إلى معنى وراء الذات، فقد أقررتم بالحق. وتبين أن الدلالة على كونه عالما هي الدلالة على أن له علما، وما ذكر من الانفكاك ممنوع، وما ذكر من الدليل باطل، فإنا لا نسلم أن نفاة[٣] الأعراض يعرفون في الشاهد فاعلا، فإن المعرفة بالفاعل لن تتصور بدون المعرفة بالفعل، وهم لا يعرفون في الشاهد فعلا ليعرفوا به فاعلا، وهذا لأن الفاعل في الشاهد لا يفعل الجسم إنما يفعل العرض، وهؤلاء ينكرون الأعراض[٤] فكيف يعرفون الفعل، وإذا لم يعرفوا الفعل لا يعرفوا الفاعل. على أنا أقمنا الدلالة على أن الفعل المحكم يدل على قدرة الفاعل وعلمه، فبعد ذلك لا حاجة بنا إلى أن نبين أن الدلالة على العلم والعالم دلالة واحدة أو دلالتان. والله الموفق.

ووراء هذه الطرق[٥] الثلاثة طرق أخرى لأصحابنا - رحمهم الله - غير أنا رأينا الأصوب في التدبير الإعراض عن ذكرها لئلا يطول الكتاب.

[الرد على شبه المعتزلة]:

ثم نشتغل بحل[٦] شبهاتهم فنقول: قولهم لو كان لله صفات لكانت قديمات والقول بالقدماء محال. قد سبق في خلال كلامنا الاختلاف بين أصحابنا في

---

(١) ب ما بين القوسين بالهامش وقد أثبتناه مكانه وسقط من د.
(٢) لوحة ١٣٦ و د.
(٣) ز بقاء.
(٤) لوحة ٩٥ و ز.
(٥) لوحة ٤٨ و ب.
(٦) ب ــ وردت بالهامش وأثبتناها مكانها للسياق وسقط من د.

إطلاق[١] لفظة القديم في الصفات. فمن جعل القديم معنى وراء الذات لم يجوز إطلاق لفظة القديم على الصفات فاندفع عنه الإلزام ــ ومن قال منهم: إن القديم هو المتقدم في الوجود، أو الموجود الذي لا ابتداء لوجوده (فإنه يقول)[٢]: إن كل صفة قديمة غير أنه لا يجوز القول بالقدماء لئلا يسبق على وهم السامع أن كل قديم من القدماء قائم بذاته موصوف بصفات الألوهية بل نقول: ينبغي أن يقال الله تعالى قديم بصفاته، وعند إطلاق لفظة القديم على كل صفة ينبغي أن يقيد، فيقال إن القديم القائم بالذات واحد وله صفات الكمال، وكل صفة قائمة بذات الله تعالى وهي قديمة على معنى أن ليس[٣] لوجودها ابتداء، وأنها في الوجود متقدمة على المحدثات أجمع، فلم قلتم: إن القول بقدماء على هذا الوجه محال وفيه وقع النزاع[٤]، وما يقوله الإسكافي[٥] والصالحي والجبائي من رؤساء القدرية أن القديم هو الله فالقول بالقدماء قول بالآلهة كلام في غاية الفساد. فإن أحدا لا[٦] من أرباب اللغة ولا من أهل الكلام لم يقل إن القديم هو الله تعالى، وسمعنا العرب[٧] تقول: هذا بناء قديم وشيخ قديم، ويريدون به المتقدم في الوجود دون الوصف له بالألوهية. ويقال في

---

(١) لوحة ١٣٦ ظ د.

(٢) ز مابين القوسين ــ يفعل.

(٣) ب د سقط وأثبتناها من باقي النسخ وأحسب أنها ضرورية.

(٤) يقول البياضي في إشارات المرام ص ١٢٣: لا نسلم تغاير الذات مع الصفات فإن الغيرين هما الموجودان اللذان يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر بحسب التعقل، ولو سلم فالقول بأزلية الصفات لا يستلزم القول بقدمها لكونه أخص فإن القديم هو الأزلي القائم بنفسه، ولو سلم فلا نسلم أن القول بتعدد القديم مطلقا كفر بل ذلك في القديم الذاتي الذي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم لكونها ممكنة في نفسها واجبة لذات الواجب.

(٥) أبو جعفر محمد بن عبد الله توفى سنة ٢٤٠ هـ، أحد متشيعة المعتزلة يقول بتفضيل على رضي الله عنه على باقي الصحابة وله فرقة تسمى باسمه وهي الإسكافية من كلامه: أنه لا يجوز أن نقول: إن الله يكلم العباد ولا يتكلم مع العباد. والله يوصف بالقدرة على ظلم الأطفال والمجانين. راجع طبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٨٥ والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٥٥.

(٦) ط لا ــ سقط.

(٧) لوحة ٦٤ ظ ط.

المثل السائر: الشر قديم، ولا يريدون أن الشر هو الله. وأهل الدهر يعتقدون قدم كل جزء من أجزاء العالم[١]، وما اعتقدوا ألوهيتها على أن هذا كلام يكفي منعه عن الاشتغال بإبطاله، فإنه يطالب بالدليل فيقال[٢]: لم قلت إن القديم هو الإله؟ والعقلاء بأسرهم على خلاف هذا على ما ذكرنا من إطلاق أهل اللغة لفظة القديم من غير إرادة الألوهية، واعتقاد أهل الدهر قدم العالم من غير اعتقاد الألوهية، ويسمون الأصنام آلهة وإن كانوا لا يعتقدون قدمها، فإنهم كانوا ينحتونها من الخشب والأحجار ويتخذونها من الصخر والنحاس، وهذه كلها من أجزاء العالم الذي اعتقدوا كونها مخلوقة لله تعالى على ما قال: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾[٣]. وما يقولون: إن القدم من أخص أوصاف الباري، فلو كانت الصفة قديمة لوجدت المشاركة في أخص الأوصاف، فتكون الصفة مثلا لله تعالى، وإذا كانت مثلا له لكانا صفتين أو موصوفين، وكلا الأمرين باطل. هذا كلام صدر عن غاية الجهل، لأنهم بنوا هذا الكلام[٤] على مقدمة مجحودة، وبعد جريان المساهلة في تسليم المقدمة غفلوا عن شريطة المماثلة ومحلها، وبنوا علة المماثلة على أمر ممنوع، وأثبتوا حكم[٥] تلك العلة على أصل الخصوم دون أصلهم.

فهذه أربع جهالات وقعوا فيها يستحيي عن الوقوع في واحدة منها الربض[٦] الخالي عن هذه الصناعة.

---

(١) لوحة ١٣٧ و د.
(٢) لوحة ٩٥ ظ ز.
(٣) سورة الزمر ــ ٣٩ ــ الآية ٣٨.
(٤) ز سقط.
(٥) بعد كلمة حكم بدأ سقط مشترك مع ط، ز استغرق أكثر من لوحة مما يشير أن نسخة ز نقلت عن ط أو أن كليهما نقلتا عن نسخة لم تقع بين أيدينا والله أعلم. وقد كانت بداية السقط في اللوحة ٦٤ ظ ط وفي اللوحة ٩٥ ظ ز وقد وضعنا السقط بين قوسين وهو مثبت في باقي النسخ.
(٦) هو العاجز عن معالي الأمور والذي يقعد عن طلبها، وقد قيل للتافه من الناس رابضة ورويبضة لربوضه في بيته، وقلة انبعاثه في الأمور الجسيمة، وذكر الرسول أن من أشراط الساعة أن تنطق الرويبضة في أمر العامة ــ راجع لسان العرب.

[الرد على الجهالة الأولى]:

وبيان هذه الجهالات[١]: **أما الأولى منها فنقول:** بنوا هذا الكلام على كون القدم من أخص أوصاف الباري جل وعلا وهذا ممنوع، يقال لهم: لم قلتم ذلك؟ فإن قالوا: قلنا ذلك لأن الموجود وصف عام يستحيل على القديم والمحدث، وإذا قيل: إنه تعالى قديم فهو وصف الموجود بصفة يختص بها عن غيره من الموجودات ثم ليس في القديم صفة أخص من القدم، وكان هو وصفا خاصا لا أخص منه. قيل: وهل وقع النزاع إلا في هذا؟ أليس أن خصومكم يقولون: إن القديم إما أن يكون قائما بالذات وهو ذات الباري جل وعلا، وإما أن يكون غير قائم بالذات وهو صفاته تعالى فكان وصف، وعندكم لا أخص من القديم، فإذًا هذه مقدمة مجحودة، لا يمكنهم إثبات هذه المقدمة إلا بإقامة الدليل على نفي قديم غير قائم بالذات، واختصاص صفة القديم بالذات فحسب، ولو أمكنكم إثبات هذا لوقعت لكم الغنية عن التمسك بهذه المقدمة، فإذا هذا منكم تعلق بدليل لا يثبت صحته إلا بثبوت المدلول، وكل دليل هذا سبيله فهو باطل، لأنه لا يمكن إثبات الملول إلا بثبوت الدليل، ولا يمكن إثبات الدليل إلا بثبوت المدلول فلا يتوصل إلى إثبات أحدهما البتة. كمن[٢] وقع في بئر ولا يمكنه[٣] الخروج إلا بإحضار الحبل، ولا يمكن إحضار الحبل إلا بخروجه فامتنع كل واحد منهما. أو كمن أقفل بابا وترك المفتاح في البيت، ولا يمكن فتح الباب إلا بإخراج المفتاح، ولا إخراج المفتاح إلا بفتح الباب، فامتنع الأمران جميعا فكذا هذا. والله الموفق.

[الرد على الجهالة الثانية]:

وأما الجهالة الثانية وهي الجهل بشريطة المماثلة ومحلها. فهي أن المماثلة لن تثبت إلا بشريطة المغايرة بين المتماثلين، وكذا الموافقة والمخالفة هذه كلها

---

(١) لوحة ١٣٧ ظ د.
(٢) لوحة ١٣٨ و د.
(٣) لوحة ٤٨ ظ ب.

أوصاف المتغايرين ومحلها المتغايران، ولا مغايرة بين الذات والصفات على ما نبين بعد هذا، فكانت شريطة المماثلة ومحلها معدومين، فكان القول بالمماثلة محالا.

[الرد على الجهالة الثالثة]:

وأما الجهالة الثالثة: فهي أنهم جعلوا علة المماثلة الاشتراك في أخص الأوصاف، وهذا مذهبهم ويخالفهم خصومهم في ذلك على ما قررنا وبينا فساد ذلك، فكان التعلق به لإبطال مذهب من لا يساعدهم على ذلك باطلا.

وأما الجهالة الرابعة: فهي إثبات حكم علة المماثلة على مذهب خصومهم دون مذهبهم فهي أن علة المماثلة عندهم الاشتراك في وصف واحد وهو أخص الأوصاف، والأشعرية يقولون: إن علة المماثلة الاشتراك في جميع الأوصاف. فكانت العلة عندهم عامة[1] فكان الحكم عاما، فلما اشترك البياضان في جميع الموصوفات كانت المماثلة بينهما ثابتة في جميع الأوصاف، فكانا مثلين من جميع الوجوه، وإذا كان كذلك وكانت علة المماثلة عندهم هو الاشتراك في أخص الأوصاف كان الحكم وهو المماثلة بيانا في أخص الأوصاف لا في الجميع، فإن البياضين كانت المماثلة الثانية بينهما في كونهما بياضين لثبوت الاشتراك بينهما في وصف البياض لا غير، فأما استواء البياضين في كونهما لونين عرضين والعرضية واللونية توجب اقتصار الحكم على قدر العلة، وإذا عرف هذا ثبت أن اشتراك الذات والصفة في صفة القدم يوجب استوائهما في القدم لا غير، والخصوم لا يأبون هذا، فأما استوائهما في كونهما إلهين أو موصوفين أو صفتين فليس بحكم لاستوائهما في القدم، فإذا أثبتوا الاستواء في هذه الأوصاف لوجود الاشتراك في أخص أوصاف النفس، فقد أثبتوا المماثلة في جميع الوجوه كما هو مذهب الأشعرية بوجود الاشتراك في أخص الأوصاف على ما هو مذهبهم دون مذهب الأشعرية،

---

(١) لوحة ١٣٨ ظ د.

فكان الخطأ فيه من وجهين: أحدهما ـ إثبات الحكم لعلة زيادة على قدر العلة وهو محال، **والثاني** ـ إثبات حكم العلة التي هي علة عندهم على الخصوص على طريق العموم والشمول كما هو حكم علة الخصوم، وفساد هذا ظاهر، لما أن كل ذلك خارج[١] عن قضية العقول، وجهل بخاصة الحد والمحدود والعلة والمعلول، وهذا ليعلم، أن من دأب المعتزلة التهويل بلا تحصيل والتعويل على التخييل، وكل كلام لهم لو عرض على قوانين الأصول، ومقتضيات العقول لظهر أنه (بريق لسراب بقيمة)[٢]، والله الموفق.

[اعتراض للمعتزلة]:

وما قالوا: إن الله تعالى لو كانت له صفات لكانت باقيات، ويستحيل بقاؤها بالبقاء[٣]، وعندكم بقاؤها بذواتها غير جائز ولو جوزتم لهدمتم قاعدتكم.

[الرد عليه]:

نجيب عن ذلك فنقول - والله الموفق -: إن قدماء أصحاب الصفات كانوا يقولون: إن الله تعالى باق بصفاته[٤]، وامتنعوا عن وصف كل صفة بالبقاء فلم يقولوا علمه باقٍ، ولا حياته ولا قدرته، ويقولون: يثبت لنا بالدلائل أن لله تعالى صفات أزلية قائمة به، ويثبت استحالة كون الباقي باقيا بلا بقاء بالدليل، ويثبت

---

(١) لوحة ١٣٩ و د.
(٢) ب د ما بين القوسين غير واضح وأحسبه ما كتبناه.
(٣) لاستحالة قيام المعنى بالمعنى، كذلك يستحيل أن تكون باقية بلا بقاء لأنه لو جاز ذلك لجاز أن يكون الذات قادرا بلا قدرة وهذا ما يقوله المعتزلة ويرفضه أهل السنة ماتريدية وأشاعرة.
(٤) وذلك لأنهم يقولون: إن الصفات ليست غير الذات ولا عين الذات.
يقول البياضي: لا هي أي ليست الصفة عين الذات في المفهوم ولا غيره أي لا تنفك عنه في الخارج وهو نفس ما قاله الإمام أبو منصور الماتريدي.
راجع إشارات المرام ص ١١٨.

أيضا استحالة قيام البقاء بالصفات بالدليل، وحصل من مجموع هذه الدلائل وجوب القول بالصفات، ووجوب الامتناع عن الوصف بكونها باقية إلا أن هذا الكلام يتعذر تمشيته، لأن الخصوم يقولون: إذ لم تكن الصفات دائمة فهي باقية(١) وإن كانت)(٢) دائمة بأن كانت موجودة في الأزل وهي للحال موجودة وتوجد أبدا لا(٣) إلى نهاية، فلن يتصور دائم لا يكون باقيًا.

[كلام للأشعري في الصفات والرد عليه]:

فاشتغل الأشعري بجواب هذا وقال: أنا أسلم أن علم الله تعالى باق وكذا سائر صفاته(٤) ولا أقول إنها باقية بلا بقاء ليلزمني هدم أصلي بل أقول: إنها باقية ببقاء، فإن بقاء ذات الله تعالى بقاء للذات وبقاء للصفات أيضا(٥)، وبقاء الذات بقاء لنفسه أيضا لأنه ليس غير الذات. فإذا ألزم عليه القول ببقاء الأعراض بأن يقال إن في الشاهد البقاء القائم بالذات ينبغي أن يصير بقاء لجميع صفات ذلك الذات فتصير الأعراض القائمة بالجواهر (غير الجواهر)(٦)، والبقاء القائم بشيء لا يكون بقاء للأعراض القائمة به لما تصورت المغايرة بين الجوهر(٧) وبين الصفات ولا عدمها مع بقاء الجوهر، لما أن بقاء (الجوهر بقاء لهما)(٨) فما دام الجوهر باقيا كان بقاؤه موجودا، وكان بقاؤه بقاء لأعراضه والقول بعدم ما وجد بقاؤه محال، وإذا استحال عدمها مع بقائه استحال عدمها مع وجوده، ويستحيل أيضا وجودها مع عدمه إذ لا

---

(١) ب. د قافية والصحيح ما أثبتناه.

(٢) هنا ينتهي السقط المشترك بين ط، ز.
قارن باللوحة ٤٨ ب ــ و ظ.

(٣) ز سقط.

(٤) لوحة ١٣٩ ظ د.

(٥) لوحة ٤٩ و ب ــ وراجع هذا الكلام للأشعري في أصول الدين للبغدادي ص ١٠٩.

(٦) ب د سقط وأثبتناها من باقي النسخ.

(٧) لوحة ٩٦ و ز.

(٨) ز ما بين القوسين سقط.

قيام للأعراض بدون الجوهر، فصار كل جوهر مع ما له من الأعراض مما يستحيل وجود أحدهما مع انعدام صاحبه فبطل حد الغيرين وحيث رأينا أن الأعراض تغاير الجواهر التي تقوم بها، وأنها تنعدم مع بقاء الذات، علم أن بقاء الجوهر لم يكن بقاء[١] لما قام[٢] به من الأعراض وفي حق الغائب مثل هذا الدليل منعدم. إلا أنا نقول: إن ما ذكره الأشعري فاسد، لأن الخصوم يقولون: إن الصفة عندكم (إن لم تكن عين الذات)[٣] فلم جعلتم البقاء القائم بالذات بقاء لما ليس بالذات ولما لم يقم به البقاء؟ ألا ترى أن بقاء الجوهر (يُحَصِّل بقاء لأعراضه، وإنما لم يكن كذلك لأن العرض ليس هو الجوهر)[٤] لا لما أنه غيره بل وصف المغايرة فصل في الباب، لأنه لا يمكن أن يقال: إن بقاء الجوهر لم يصر بقاء لما قام به من العرض لأنه غيره لأنه إنما كان غيرا له، لأن بقاء الجوهر لم يجعل بقاء له فانعدم مع وجود الجوهر وكان غيره، ولو جعل بقاء الجوهر بقاء لأعراضه لما صات أغيارا له لأنها حينئذ كانت لا تنعدم مع بقاء الجوهر، فإذا كان السبب لكونها أغيارا للجوهر امتناع جعل بقاء الجوهر بقاء لها، فمن جعل كونها أغيارا له علة لامتناع جعل بقاء الجوهر بقاء للأعراض فقد قلب القصة.

والذي يحقق فساد ما ذهب إليه الأشعري أن بقاء الله تعالى لو كان بقاء لصفاته ــ لأنها ليست بأغيار له ــ للزم أن تكون حياته حياة لذاته ولجميع صفاته، لأنها ليست بأغيار له، وكذا قدرته وعلمه وسمعه وبصره فتصير كل صفة حية قادرة عالمة سميعة بصيرة مريدة، وهذا هو وصف الربوبية فتصير كل صفة موصوفة بالألوهية والربوبية فتؤدي إلى القول بالآلهة وهذا كفر وإبطال للتوحيد.

---

(١) لوحة ٦٥ و ط.
(٢) لوحة ١٤٠ و د.
(٣) ط ــ ز عبارتهما هكذا (إن لم تكن غير الذات فلم تكن عين الذات).
(٤) ز ما بين القوسين سقط.

فلم يستقم[١] هذا الجواب. **والذي عليه الاعتماد من الجواب عن هذه الشبهة**، وهو أن الدليل قد قام على ثبوت هذه الصفات على وجه يخضع المنصف له، وينقاد ولا يتخالجه ريب[٢] ولا شك، وكذا الدليل قام على كون حدوثها ممتنعا محالا. وكذا الدليل قام على استحالة عدمها. وحصل العلم بهذه المقدمات أنها دائمة لا محالة، وعلم بالبديهة أن القول بدائم ليس بباق محال، وقد قام الدليل على أن القول بباق لا بقاء له محال. وقد قام دليل امتناع قيام المعنى بالصفة ولا وجه إلى إنكار شيء من هذه المقدمات بثبوت العلم على طريق التيقن بهذه المقدمات، والجمع بين هذه المقدمات في الظاهر[٣] ممتنع، ودفع بعضها ممتنع أيضا لقيام دليل ثبوته ولمساواة غيره من المقدمات في صحة الثبوت. وإذا كان الأمر كذلك وجب البحث[٤] عما يوجب زوال امتناع ثبوت هذه المقدمات اللاتي ثبت كل واحد منهن بدليل لا مدفع له، فوجدنا ذلك فقلنا بثبوت الصفات لقيام الدليل، وببقائها ودوامها وثبوت البقاء لها وامتناع كونها باقية بدون البقاء من غير قيام معنى بها، ووجه ذلك أن كل صفات الله تعالى تكون صفة لله تعالى وتكون بقاء لنفسه فيكون العلم علما للذات وكل الذات به عالما، ويكون العلم بقاء لنفسه أيضا فيكون بباقٍ هو نفسه. وكذلك بقاء الله تعالى بقاء[٥] له وبقاء لنفسه أيضا فيكون الله[٦] تعالى به باقيا وهو وبنفسه أيضا باق. هذا كما أن الجسم كائن في مكان بكونٍ يخصه لولا ذلك الكون لما كان

---

(١) لوحة ١٤٠ ظ د.

(٢) لوحة ٩٦ ظ ز.

(٣) ب الظ وقد أثبتناها من باقي النسخ.

(٤) يقول البغدادي ــ أجمع أصحابنا أن لله تعالى صفات أزلية واختلفوا في وصفها بأنها باقية فقال عبد الله بن سعيد القطان والقلانسي: إنها أزلية دائمة الوجود ولا تقول إنها باقية لاستحالة قيام البقاء بها. وقال أبو الحسن الأشعري: إن صفات الله تعالى باقية ببقاء الباري وبقاؤه باق لنفسه ونفس بقائه بقاء له ولنفسه ولصفاته الأزلية.

راجع أصول الدين للبغدادي ص ١٠٩.

(٥) لوحة ١٤١ و د.

(٦) لوحة ٤٩ ظ ب.

مختصا بهذا المكان المتعين[١]، وهذا لكونه معنى زائدا على ذات الجسم غير راجع إلى الذات فإنه كان موجودا قبل هذا ولا[٢] تمكن له بهذا المكان، ثم يزول التمكن وذاته موجود، والعرض وهو السواد القائم بمحل كائن في هذا المحل المخصوص مع جواز أن لا يكون مختصا به، فإن الله تعالى كان عالما بهذا السواد في حالة العدم، (وكان قادرا أن يوجده في محل آخر فإذا اختص بهذا)[٣] مع جواز أن لا يكون مختصا به كان كائنا ولابد من أن يكون كائنا بكونه، واستحال قيام كون هو غير ذاته بذاته فكان كائنا بكون هو نفسه، وكذا كون الجسم في مكان كان كائنا في الجسم لقيامه به مع جواز أن لا يكون مختصا به. ولا وجه إلى القول بكونه (كائنا بكون)[٤] قائم به فكان قائما بكون هو نفسه، إذ محال أن يكون (كائنا بلا بكون)[٥] فكذا هذا، والإيضاح بنظير الكون للأجسام[٦] والأعراض، وإثبات كون العرض راجعا إلى ذاته. وذهب إليه بعض أصحاب الصفات منهم أبو إسحاق الأسفراييني[٧] ذكره في كتابه المسمى ــ **بتعجيز المعتزلة** ــ وغيره من الكتب وبدون الإيضاح بالنظير يثبت صحة هذا الكلام لما مر من قيام الأدلة المثبتة لذلك. ولا[٨] يقال بأن البقاء إذا جعل بقاء للذات يستحيل أن يكون بقاء لنفسه، لأنه يؤدي إلى القول بحصول الباقيين ببقاء واحد وهو محال، فإن حصول متحركين بحركة واحدة وأسودين بسواد واحد محال. لأن نقول بأن حصول باقيين ببقاء واحد إنما يستحيل إذا كان أحد الباقيين مما يستحيل أن يكون بقاء لنفسه ولا يصير باقيا إلا بقيام البقاء

---

(١) ز المتغير.
(٢) لوحة ٦٥ ظ ط.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) ط ز ما بين القوسين سقط.
(٦) لوحة ٩٧ و ز.
(٧) سبق التعريف به.
(٨) لوحة ١٤١ ظ د.

به، وقيام بقاء واحد بذاتين محال، فاستحال صيرورتهما باقيين ببقاء واحد، فأما إذا كان أحد الباقيين يكون بقاء لنفسه ثم يقول بالباقي الآخر، كان كل واحد منها باقيا ولم يستحل ذلك، لأنه لم يؤد إلى قيام بقاء بذاتين وهو علة الاستحالة واعتبر بكون الجسم فإن الجسم يكون به كائنا، والكون نفسه يكون كائنا بكون[١] هو نفسه ولم يكن ذلك محال وكذا هذا، ويعرف ذلك بضرورة الدليل.

فإن قالوا: لو جاز (هذا لجاز)[٢] أن يكون علم الله تعالى علما له ولنفسه، فيكون الذات به عالما وهو أيضا بنفسه عالم والجواب عنه أن هذا محال، لأن العلم لا يتصور أن يكون حيا فلا يتصور أن يكون عالما، لاستحالة عالم لا حياة له بخلاف البقاء. ولأنا إذا عرفنا بضرورة الدليل أن العلم بقاء لنفسه لم يجز أن يكون علما لنفسه لأنه لو كان كذلك لاستفاد العلم وصفين مختلفين، وهما كونه باقيا عالما بشيء واحد وهو محال.

فإن قالوا: هذه الاستحالة ثابتة ها هنا فإن العلم لما[٣] كان بقاء لنفسه كان الذات عالما بما هو بقاء والعلم بنفسه باقيا بما هو أعلم أو هذا محال أيضا.

قيل: إنما يكون ذلك محالا (إذ لو كان العلم علما لما هو بقاء له وبقاء لما هو علم له، وليس الأمر كذلك بل هو علم للذات وليس ببقاء له وبقاء لنفسه وليس بعلم له)[٤].

وهكذا الجواب عن قولهم ــ إن الحياة ينبغي أن تكون عالمة لأنها تكون حياة للذات علما[٥] لنفسها ــ لأنها لما كانت بقاء لنفسها لا يتصور أن تكون حياة لنفسها

(١) ز سقط.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ١٤٢ و د.
(٤) ما بين القوسين ورد في ب، د هكذا (إذ لو كان العلم علما لما هو علم له وليس الأمر كذلك بل هو علم للذات وليس ببقاء له وبقاء لنفسه وليس بعلم له) وقد أثبتنا عبارة ط، ز لسلامة السياق.
(٥) لوحة ٩٧ ظ ز.

لهذا المعنى، ولأنها لو كانت حياة لنفسها لكانت حية، ويستحيل أن تكون قادرة عالمة، والقول بحي يستحيل أن يكون عالما قادرا محال. فإن قيل: يلزمكم على هذا الأصل القول بجواز بقاء الأعراض، فيكون كل عرض بقاء لنفسه، فيكون السواد سوادا للجسم القائم به بنفسه، بقاء لنفسه ــ قيل لهم[١]: إن العرض لا يجوز أن يكون بقاء لنفسه، لأن كل عرض محدث وفي أول ما دخل في حيز الوجود يستحيل أن يكون باقيا، لأنه عبارة عن الدوام، ولا دوام في تلك الحالة (ونفسه في تلك الحالة)[٢] موجودة ولم تكن بقاء لما بينا من الاستحالة، فلم يكن باقيا ببقاء هو نفسه، لأن نفسه ليست ببقاء لأنها في تلك الحالة التي بينا موجودة ولم تكن بقاء إذ لو كانت نفسه (بقاء لنفسه لكانت نفسه)[٣] باقية في تلك الحالة لاستحالة حصول بقاء لا باقي به. وهذا بخلاف صفات الله تعالى فإنها[٤] لم تكن[٥] محدثة ليكون له حالة لم تكن فيها باقية ولا ذاتها كانت ببقاء بل كانت أزلية فلم يوجد فيها دليل استحالة كونها بقاء لأنفسها، وقد قام دليل كونها بقاء. وبهذا يجابون عن قولهم ــ: إن البقاء في الشاهد ينبغي أن يكون جائز البقاء، لأنه في أول ما دخل في حيز الوجود بقاء ــ فإنا نقول: نعم هو في تلك الحالة ولكن للذات الذي كان بقاء له فأما لنفسه فليس ببقاء للحال، لاستحالة كونه باقيا في تلك الحالة. والله الموفق.

ويثبت بهذا أنا لم نقل (بباق بلا بقاء)[٦] ولا بقيام صفة بصفة.

فإن قالوا: لما جاز لكم أن تقولوا إن علم الله تعالى باق ببقاء هو نفسه: لم لم يجز لأبي الهذيل أن يقول: ــ إن الله تعالى عالم بعلم هو نفسه ــ قلنا: إنا لما قلنا:

---

(١) لوحة ٦٦ و ط.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ٥٠ و ب.
(٥) لوحة ١٤٢ ظ د.
(٦) ب، د ــ ببقاء.

إن بقاء العلم بنفسه قلنا: إن العلم بقاء وهذا جائز وهو يقول: علم الله تعالى ذاته، ولا يقول إن ذاته علم وهذا محال. ولو قال ذلك لكان أيضا محالا، ولأنه كما يجعل علمه ذاته كذا يجعل قدرته وسمعه وبصره وبقاءه ذاته، فيجعله حيا بما هو علم، قادرا بما هو حياة، سميعا بما هو حياة، سميعا بما هو قدرة، وهذا كله محال (ونحن إذا قلنا: إن العلم بقاء لم نقل إنه قدرة أو سمع أو بصر، وكان ما قاله محالا)[١]، وما قلنا صحيحا. والله الموفق.

ثم إن بعض أصحاب الأشعري[٢] نسب هذا الجواب إلى الأشعري، ولا يوجد هذا في شيء من كتبه نصا، وإنما اعتمد عليه أبو إسحاق الأسفراييني[٣] وهو أخذه عن أبي الحسن الباهلي[٤] تلميذ الأشعري.

وقد ذكر أبو منصور[٥] الماتريدي - رحمه الله - في كتبه ما يكون إشارة إلى هذا الجواب وإن كان ظاهر مذهبه ما هو اختيار أوائل أصحابنا - رحمهم الله.

[شبهه للمعتزلة تدل على التحكم]:

وأما شبهتهم أن الله تعالى لو كان له صفة لكانت غير الله، والقول بوجود غير الله تعالى في الأزل محال[٦]. فهو تحكم محض ودعوى متجردة عن البرهان، ويكفي المنع وإبطال ما يجعلونه حدا للغيرين جوابا عنه. فيقال لهم: لم قلتم ذلك؟

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ٩٨ و ز.
(٣) سبق التعريف به.
(٤) عده ابن عساكر من الطبقة الأولى لتلاميذ الأشعري وقال الباقلاني: كنت أنا وأبو إسحاق الأسفرائيني وابن فورك تلاميذ على أبي الحسن الباهلي وقال الأسفراييني كنت في جنب الشيخ أبي الحسن الباهلي كقطرة في البحر.
راجع: تبين كذب المفتري لابن عساكر ص ١٧٨ مطبعة التوفيق بدمشق ١٣٤٧ هـ.
(٥) لوحة ١٤٣ و د.
(٦) ب سقط وأثبتناها من باقي النسخ.

وما حد الغيرين؟ ليظهر بمعرفته أنا أثبتنا في الأزل ما هو غير الله. فزعمت الكرامية أن حد الغيرين هو الشيئان، وربما قالوا: الموجودان، ثم لما كان ذات الله تعالى شيئا وصفته شيئا فكانا غيرين ولهذا قالت الكرامية: إن صفة الله تعالى غير الله وساعدهم أبو العباس أحمد بن إبراهيم القلانسي[١] الرازي من متكلمي أهل الحديث على هذا التحديد، فزعم أن الغيرين هما الشيئان أو الموجودان، إلا أنه مع هذا يساعد غيره من أهل السنة أن صفة الله تعالى لا هو ولا غيره، غير أنه يقول: إني لا أقول ذات الله تعالى وصفته شيئان، ولو قلت ذلك للزمني أن أقول هما غيران بل أقول: ذاته شيء وصفته شيء فهما شيء وشيء ولا أقول هما شيئان ـ وهذا الحد فاسد، فإن الغيرين من الأسماء الإضافية كالأب والابن والعلو والسفل[٢] وأشباه ذلك. ولهذا يقال لا يطلق هذا الاسم على ذات ما إلا باعتبار وجود آخر، والشيء اسم ذاتي يستحقه المسمى به باعتبار ذاته، ولفظة الحد مع لفظة المحدود بمنزلة الاسمين المترادفين لا تفاوت بينهما البتة فمن جعل أحد اللفظين حدا للآخر فهو قليل المعرفة بحقائق الأسامي وأنواعها وشرائط صحة التحديد. والله الموفق.

وزعم أبو هاشم من المعتزلة أن الغيرين مذكوران لا يكون أحدهما جملة يدخل تحتها الآخر، واحترز بهذا عن الواحد من العشرة، والإنسان مع أعضائه فكل عضو من[٣] الإنسان ليس غير الإنسان وإن كان لا يقال له: هو، وكذا الواحد من العشرة ولكن كان الإنسان جملة يدخل تحتها كل عضو معين، وكذا العشرة جملة دخل تحتها الآحاد، فكان محلاً واحدًا داخلا تحت العشرة. وهذا التحديد فاسد، لأن لفظة المذكور كما تتناول الموجود تتناول المعدوم وإطلاق اسم الغير على المعدوم

---

(١) سبق التعريف به.
(٢) لوحة ٦٦ ظ ط.
(٣) لوحة ٩٨ ظ ز.

فاسد (لأن لفظه)[١] يأباه أهل اللغة، بل هو اسم يتناول أحد الموجودين باعتبار الآخر ثم هو على أصله غير مطرد فإن الأحوال عنده مذكورات وليست أحديها جملة تدخل تحتها الأخرى، ومع ذلك ليست بمتغايرات، وتجاهله أن الأحوال ليست بمذكورة[٢] فاسد لأنه ذكرها حيث[٣] أثبتها ليصير لذات بها مستحقا اسم العالم والقادر، ثم اشتغال أبي هاشم بإفساد القول: أن الصفة لا هي الذات ولا غيره، وعده هذا ضرورة، خروجا عن المعقول مع زعمه أن الأحوال لا هي الذات ولا غيره ومساواتنا في ذلك، ثم اشتغاله بالتجاهل أنها ليست بمذكورة ولا غير مذكورة، ولا معلومة ولا لا معلومة ولا موجودة ولا معدومة. غاية الوقاحة وقلة المبالاة من التخبط في دين الله تعالى.

وقال بعض المعتزلة: الغيران هما المختلفان في الوصف. وهذا باطل على أصلهم فإن من مذهبهم أن قيام سوداين في وقت واحد (في محل واحد)[٤] جائز وهما غيران ولا يختلفان بوصف ما ثم هو باطل عند الجميع بالواحد من العشرة واليد من الآدمي (فإن الواحد مع العشرة يختلفان في الوصف، وكذا اليد مع الآدمي)[٥] (ولا تغاير وبهذا يبطل قول من يقول: إن ما ليس بالشيء فهو غيره فإن الواحد ليس بالعشرة وليس[٦] بغيرها وكذا اليد من الآدمي)[٧] فإن اتبع واحد منهم رأي جعفر بن حرب[٨] وزعم أن الواحد من العشرة غير العشرة واليد من الآدمي

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ٥٠ ظ ب.
(٣) لوحة ١٤٣ ظ د
(٤) ب ــ د ما بين القوسين سقط.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) ز ليس سقط.
(٧) د ما بين القوسين سقط.
(٨) جعفر بن حرب الهمداني توفى سنة ٢٣٦ هـ من أهل بغداد وهو من أئمة المعتزلة أخذ الكلام عن العلاف وكان واحد عصره في العلم والزهد وإليه وإلى جعفر بن مبشر تنسب الجعفرية. راجع طبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٨١ والمعتزلة لجار الله ص ١٣٩ وتاريخ بغداد للخطيب جـ ٧ ص ١٦٢.

غيره، قيل: هذا فاسد لم يقل به أحد من المتكلمين إلا جعفر بن حرب وخالفه فيه جميع أخوانه من أهل الاعتزال وعد هذا من جهالاته، وهذا لأن العشرة اسم يقع على مجموع هؤلاء الأفراد فكان متناولا كل فرد مع[١] أغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير[٢] نفسه لأنه مع العشرة ولن تكون العشرة بدونه. وكذا اسم زيد يقع عليه باعتبار هذه الأعضاء فكان متناولا مجموع هذه الأعضاء[٣] فإذا قيل يد زيد غيره كانت اليد غير نفسها، وربما يشكل هذا في يد الآدمي لبقاء[٤] الاسم بعد فوات اليد وزواله عند فوات.. الواحد من العشرة، إلا أن بقاء الاسم في الآدمي كان لأن علة استحقاق الاسم هو التركيب المخصوص والصورة المخصوصة، وبفوات اليد بقى أكثر ذلك فبقى الاسم لبقاء علة الاستحقاق، وبهذا لا يثبت أن عند قيام اليد لم يكن اسم الآدمي متناولا إياها، وعند ثبوت التناول لو أثبت المغايرة لصارت اليد غير نفسها كما في الواحد مع العشرة. وفي العشرة بفوات الواحد زال الاسم، لأنها علة استحقاق القدر المخصوص إذ هي من أسماء الأقدار، وقد زال ذلك القدر وثبت قدر آخر هو علة استحقاق اسم آخر فزال الاسم، وثبوت الفرق من هذه الجهة بين اليد من الآدمي والواحد من العشرة لا يوجب التفرقة بينهما في كون الاسم متناولا لجميع الأفراد في كل واحد منهما، واستحالة كون الفرد غير الجميع لتناول اسم الجميع إياه. ووراء هذا في تقرير استحالة جعل اليد غير الآدمي كلام ذكرته في بعض المواضع أعرضت عنه هاهنا لئلا يفوت الإيجاز المشروط في أول الكتاب والله الموفق.

وقال بعض المعتزلة: الغيران هما اللذان يصح أن يعلم أحدهما ويجهل الآخر. وهذا باطل، لأن الشيء يعلم بجهة ويجهل بجهة كمن يعرف السواد أنه لون ولا[٥] يعرف أنه مستحيل البقاء، فإن جعلوا كل جهة غير صاحبتها فقد جعلوا

---

(١) لوحة ٩٩ و ز.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ١٤٤ و د.
(٤) لوحة ٦٧ و ط.
(٥) لوحة ١٤٤ ظ د.

العرض والواحد الذي هو غير متجزئ شيئين متغايرين، والقول بتعدد الواحد وتغيره محال، وإن لم يجعلوا كل جهة غير الجهة الأخرى أبطلوا التحديد. وقال علي بن عيسى النحوي(١): حقيقة "غير" ما صح أن يثنى مع المضاف إليه نحو: الرجل غير زيد فهما اثنان، وقد(٢) احترز عن الواحد من العشرة واليد من الآدمي. وبيان ذلك أن **الإضافة تنقسم إلى قسمين:ــ**

إضافة بتقدير كلمة "من" وهي إضافة البعض(٣) إلى الكل. **وإضافة بتقدير اللام** وهي المسماة عند النحويين إضافة تمليك. وفي الإضافة بتقدير "من" لا يصح أن يثنى المضاف مع المضاف إليه، لأن اسم المضاف إليه يتناول المضاف كما يقال: خاتم ذهب، وسوار فضة، فلا يكون بين المضاف والمضاف إليه تغاير، وكذا هذا في قولك: يد زيد وواحد من العشرة، لأن اسم المضاف إليه يتناول المضاف من أشياء أخر. فأما بالإضافة بتقدير اللام فاسم المضاف إليه لا يتناوف المضاف كما في قول الرجل: دار زيد، وغلام عمرو، فيتصور ضم أحدهما إلى صاحبه فكانت تثنيته. وأما في الفصل الأول فلا يتصور الضم، لأن المضاف داخل تحت المضاف فلو ضم إليه(٤) لضم إلى نفسه وهذا محال.

ثم إضافة العلم إلى الله تعالى لا تكون بتقدير كلمة من باب تكون بتقدير اللام فيكون المضاف مع المضاف(٥) إليه متغايرين، هذا هو تقرير تحديده والكشف عن معناه وصار الحاصل أن كل اثنين متغايران أو كل مسميين أو مذكورين ليس

---

(١) هو علي بن عيسى بن علي بن عبد الله ويكنى بأبي الحسن الرماح باحث معتزلي مفسر معدود من كبار النجاة ولد ببغداد ثم مات بها سنة ٣٨٤هـ من مؤلفاته الأكوان ــ المعلوم والمجهول ــ شرح سيبويه ــ راجع الأعلام جـ ٤ ص ٣١٧.

(٢) لوحة ٩٩ ظ ز.

(٣) ب سقط ــ وأثبتناها من باقي النسخ.

(٤) لوحة ٥١ و ب.

(٥) لوحة ١٤٥ و د.

أحدهما داخلا تحت اسم صاحبه فهما متغايران. وقد مر إبطال هذا الثاني، **على أن تقدير هذا الكلام:** أن ما ليس بشيء ولا بعضه فهو غيره، وهذا فاسد لأنه مقسم[١]، ولأن تحديد المتغايرين بأن ليس أحدهما صاحبه باطل، لأن الغير من الأسماء الإضافية يقتضي وجود اثنين، وكلمة ليس كلمة نفي وهي مقتضية للعدم، ومن فسر ما يقتضي وجودا[٢] بما يقتضي عدما كان خارجا عن قضية العقول، فكيف بمن يفسر ما يقتضي وجودين بما يقتضي عدما، والدليل عليه أن الحد مع المحدود بمنزلة اسمين مترادفين تتحد الفائدة بهما ولا يتغاير ولا يتفاوت، ومن قال: ليس زيد في الدار ثم قال: غير زيد في الدار لا يفهم من أحدهما ما يفهم من الآخر، فدل أن هذا فاسد. وكذا لو قيل ما ليس ببعض الشيء فهو غيره باطل، لأن كل الشيء ليس ببعضه ومع ذلك ليس بغيره، لأن الشيء[٣] لا يغاير نفسه فلم يمكن أن يجعل كل لفظ على حياله حدا، ولا يمكن جعل مجموعهما حدا لما مر من إبطال الحدود المقسمة.

ويبطل أيضا أن يكون حد الغيرين أنهما اثنان، لأن الغيرين لو كانا اثنين لصار الغير اثنا، والاثن ليس بمستعمل والغير مستعمل، ولأن الاثن لو كان مستعملا[٤] لكان عبارة عن الواحد، والواحد لا يصلح (أن يكون)[٥] حداً للغير، لأن الواحد ليس من الأسماء الإضافية وذكره لا يقتضي إلا توحد الذات، والغير من الأسماء الإضافية لا يطلق على ذات ما إلا باعتبار غيره بخلاف اسم الواحد فجعل أحدهما حدا للآخر باطل. والله الموفق.

ولا حاجة بنا إلى الاشتغال بتحديد الغيرين لأن الخصوم هم الذين يردون نفي

---

(١) ز مستقم.
(٢) لوحة ٦٧ ظ ط.
(٣) لوحة ١٠٠ و ز.
(٤) لوحة ١٤٥ ظ د.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.

الصفات بعلة أنها لو كانت ثابتة لكانت أغيارا للذات، وإثبات غير الله تعالى في الأزل محال. فإذا منعنا ذلك، ولم يتمكنوا من إثبات المغايرة، اندفع الإلزام وبطل، ولم يبق لنا حاجة إلى إثبات حد الغيرين.

ثم نشتغل ببيان ذلك على طريق التبرع[١] فنقول – وبالله التوفيق:

[حد الغيرين عند الماتريدية]:

حد الغيرين عند أصحابنا – رحمهم الله – أنهما الموجودان اللذان يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر. ودليل صحة هذا الحد أنا استقرأنا الأوصاف فعلمنا أن شيئا مما ذكره الخصوم لا يصلح أن يكون حدا لما ذكرنا، وعلمنا أيضا أنهما ما كانا غيرين لأنهما عرضان لثبوت المغايرة بين الباري جل وعلا وبين العالم (ولثبوت المغايرة بين الأجسام والأعراض أيضا)[٢]، ولا لأنهما جسمان لثبوت التغاير بين الأعراض وثبوتها بين الأجسام والأعراض (ولثبوت المغايرة بين الأجسام وبين الأجسام والأعراض أيضا)[٣] وما كانا غيرين لقيام مغايرة بينهما لجريان التغاير بين الأعراض، وإن كان يستحيل قيام المعنى بها، ولأن المغايرة لو كانت معنى لكانت هي أيضا[٤] غير الأجسام وما وراءها من الأعراض فتقوم بها مغايرة أخرى ثم كذلك إلى ما لا نهاية له. وإذا كان كذلك لم يبق له إلا ما ذكرنا، وإذا كان حد المغايرة ينقسم إلى هذه الأقسام وكلها ممتنعة لما بينا من الدلائل ولا امتناع[٥] فيما قلنا بعين الصحة على ما[٦] هو الأصل في الاستقراء. واعتراض الخصوم على هذا ــ أن التغاير بين الجواهر والأعراض ثابت، ولا يتصور وجود

---

(١) د الترع.
(٢) ب، د سقط وأثبتناها من باقي النسخ للسياق.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ١٤٦ و د.
(٥) ز و الامتناع.
(٦) لوحة ١٠٠ ظ ز.

أحدهما مع انعدام صاحبه، لاستحالة خلو الجواهر عن الأعراض، ووجود الأعراض بدون الجواهر ــ اعتراض فاسد، لأن كل جوهر معين يستحيل وجوده، مع عدم عرض معين، بل ينعدم العرض لا محالة، لاستحالة بقائه ويبقى[١] الجوهر، فكان كل جوهر في نفسه غير كل عرض لوجود الحد. وكذا اعتراضهم ــ أن الاستطاعة غير الفعل وإن كان لا فعل بدون الاستطاعة، ولا استطاعة عندكم بدون الفعل لأنها لا تسبقه ــ اعتراض فاسد، لأن كل فعل معين يجوز وجوده، مع عدم استطاعته، فإن الجائز إن كان الله تعالى خلق ذلك الفعل[٢] بلا استطاعة له بل باضطرار من خلقه فيه، وكذا من الجائز إن حصل بهذه الاستطاعة فعل آخر سوى هذا خصوصا على أصل أبي حنيفة - رحمه الله -حيث يقول: إن الاستطاعة تصلح للضدين[٣] ــ فما من فعل حصل بها إلا وكان من الجائز أن حصل بها ضده على[٤] طريق البدل، وإذا صح هذا الحد والعدم على القديم محال، فلا يتصور وجود الذات مع عدم علمه، ولا وجود علمه تعالى مع عدم قدرته. دل أنهما ليسا غيرين. ولا معنى لما يقوله الكعبي ــ: أنه لو جاز أن يقال: إن علم الله هو الذات ولا غيره جاز أن يقال: هو هو وهو غيره، لأن هذا تحكم لا دليل عليه، ثم هو باطل بالواحد من العشرة فإنه ليس بعشرة ولا غير عشرة، ولا يجوز أن يقال: هو العشرة وهو غير العشرة، وهذا لأن من نفى شيئين عن شيء لا يلزم أن يجمع بينهما، فإن من قال: هذا الحمار ليس بفرس ولا بغل صح، ولو قال: هو فرس وهو بغل، كان قوله محالا كذا هذا.

---

(١) لوحة ٦٨ و ط.

(٢) لوحه ٥١ ظ ب.

(٣) يقول أبو حنيفة: إن الاستطاعة التي عمل بها العبد المعصية هي بعينها تصلح لأن يعمل بها الطاعة وهو معاقب في صرف الاستطاعة التي أحدثها الله تعالى فيه وأمره أن يستعملها في الطاعة دون المعصية.
راجع الفقه الأبسط لأبي حنيفة ص ٤٣ ط الأنوار سنة ١٣٦٨ هـ.

(٤) لوحة ١٤٦ ظ د.

يحققه: أن دليل كونه معنى وراء الذات، وأنه ليس بعين الذات قام، وكذا دليل انعدام المغايرة. فكان قولنا: لا هو ولا غيره صحيحا لقيام الدليل على صحته. وقول القائل: هو هو وهو غيره فاسد، لقيام الدليل على بطلان كل واحد منهما، ولثبوت الاستحالة والتناقض لأن شيئا ما لا يكون غيره(١) لأنه لا يتصور وجود شيء مع عدم نفسه.

[الصفة ليست بعضا لله تعالى]:

وما يقولون: إن الصفة لو لم تكن غير الله تعالى، ولا ذاته لكانت بعضه، لأن في الشاهد ما ليس بذات شيء ولا غيره كان بعضا كالواحد من العشرة واليد من الآدمي. هذا كلام فاسد لأن البعض ما كان بعضا لأنه ليس بشيء ولا غيره بل لأنه جزء، وتركب الكل(٢) منه ومن غيره، ولم يوجد هذا المعنى في الصفة، فكما لم تكن الصفة غيره لانعدام حد الغيرين، ولم تكن ذاته للاستحالة، لم تكن بعضه لانعدام حد البعض. هذا كما أن ما ليس بجوهر ولا عرض فهو جسم في الشاهد والباري جل وعلا ليس بجوهر ولا عرض (ومع هذا ليس بجسم، لأن الجسم لم يكن جسما لأنه ليس بجوهر ولا عرض(٣)) بل كان جسما لأنه متركب، فلما لم يكن متركبا لم يكن جسما فكذا هذا. والله الموفق.

ولهم تمويه آخر يلبسون به على الضعفة فيقولون ـــ: إن ذات الله غير الإنسان وكذا علمه غير الإنسان، فكان ذاته غير الإنسان، وكذا علمه، فكان كل واحد منهما غيرا فيثنى فيقال: هما غيران، فكذا في سائر الصفات.

والجواب: أنا لا ننكر كون الذات والصفات أغيارا للمحدثات، وإنما أنكرنا أن

---

(١) لوحة ١٠١ و ز.
(٢) د كل ـــ لوحة ١٤٧ و د.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.

تكون متغايرة في أنفسها. وهذا كما يقال في السوادين أن كل واحد منهما مخالف للبياض، ولا يجب أن يكونا مخالفين لأنفسهما، فيبطل هذا التمويه.

ومن محققي أصحاب الصفات من يقول: أنا لا أتعرض للفظة الغير[١] بالنفي ولا بالإثبات بل أقول: الله تعالى موجود، وله صفات يستحيل عليها العدم كما يستحيل على الذات، وأثبت هذه الصفات بالدليل على حسب ما أثبت الذات، وأقول: لا يتصور بقاء الذات مع عدم الصفات (ولا بقاء الصفات مع عدم[٢] الذات، ولا حاجة إلى التسمية بالغير)[٣] وعدم التسمية فإن كان في مثل هذا يطلق اسم الغير لغة لا أبالي بعد أن لا[٤] أجوز بقاء الذات مع عدمها، ولا بقاءها مع عدم الذات، ولا أجوز غير الذات قائما بذات موصوفا بصفات الكمال بل أقول ذلك مستحيل، وإن كان لا يطلق اسم الغير على ذلك فلا منفعة لي فيه أيضا وإلا فالاشتغال بهذا الكلام من إفلاس المعتزلة لما أن حقيقته ترجع إلى الاختلاف أن اسم الغير في[٥] اللغة ينطلق على ماذا، ولا حاجة بنا إلى معرفة حقيقة هذا الاسم في اللغة، بل الحاجة إلى إثبات قديم له صفات الكمال، ونفي ما وراء قديم واحد إذا كان ذلك الثاني قائما بالذات موصوفا بصفات الكمال لما عرفنا بطلان ذلك وامتناعه، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل. والله الموفق.

وقولهم: إن دليل ثبوت العلم في الشاهد كونه جاهلا مرة، وذا غير موجود في الغائب.

الجواب عنه: أن كونه مرة جاهلا ليس بطريق إثبات العلم عندنا بل هو

---

(١) لوحة ٦٨ ظ ط.
(٢) لوحة ١٤٧ ظ د.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) د سقط.
(٥) لوحة ١٠١ ظ ز.

طريق إثبات المغايرة بين العلم والذات في الشاهد حيث[١] أثبتنا وجود الذات مع عدم العلم، غير أنا اشتغلنا به وذكرناه ليكون ألزم عليهم، لأن المغايرة بين الشيء وذاته لن تتصور، فيستدل بثبوت المغايرة على ثبوت معنى وراء الذات ثم يقال له: هب أن هذا عندك دليل ثبوت العلم، ولكن لم قلت: إن نقل الدليل شرط لثبوت المدلول؟ ولم[٢] قلت: إن الدليل إذا وجد في محل وظهر أن هذا النوع من المعنى معنى وراء الذات يشترط بعد ذلك نقل الدليل لثبوت ذلك المعنى إلى كل محل؟ أليس أن سواد الغراب والفأر وبياض الثلج والكافور معاني وراء الذات، وإن لم يوجد نقل الدليل لعدم رؤيتنا هذه الأشياء متعرية عن هذه الألوان فبطل ما قالوه، مع أن فيما ذكرنا قبل هذا من دلالة الفعل المحكم على العلم ما يغنينا عن ابتداء جواب لهذا النوع من الكلام. وبالله العصمة والتوفيق.

[اعتراض للمعتزلة والرد عليه]:

وقولهم: لو كان الله تعالى عالما بعلم لكان محتاجا إلى العلم، لأنهم يعارضون **بالذات ثم حقيقة الجواب:** أن الحاجة لا تكون إلا بين المتغايرين، وكذا الحاجة نقص يرتفع بالمطلوب فتتحقق هي ثم ترتفع بوجود ما به دفعها، ولم تكن الذات متعريا عن العلم، ولم يكن العلم معدوما ليتصور الحاجة واندفاعها. ثم العجب من قوم يجعلون الأصلح للعباد واجبا على الله تعالى إيجابا لو امتنع عن إيجاده ذلك لزالت ربوبيته، ولم يجعلوه محتاجا إلى الإيجاد لإبقاء ربوبيته، وكذا يجعلونه متكلما بكلام أحدثه ومريدا[٣] بإرادة حادثة، ولا يجعلونه محتاجا إلى الكلام والإرادة مع كونهما محدثين، ثم يلزمون خصوصهم بإثباتهم الصفات إثبات الحاجة، وهذا هو غاية الوقاحة - عصمنا الله تعالى عن ذلك.

---

(١) لوحة ٥٢ و ب.
(٢) لوحة ١٤٨ و د.
(٣) لوحة ١٠٢ و ز.

[اعتراض آخر والرد عليه]:

وما[١] يقولون: إن الله تعالى لو كان له علم إن لم[٢] يعلم علمه فهو جاهل، وإن كان يعلمه إن كان يعلمه بعلم آخر، فكذلك الكلام[٣] في العلم الثاني، وإن كان يعلمه بذاته فقد ثبت أنه عالم بذاته، وإن علم العلم بنفس العلم فهو جعل المعلوم والعلم واحد، ولما جاز وجود معلوم بنفسه لم لا يجوز عالم بنفسه، وكذا لما جاز كون معلوم بعلم[٤] هو نفسه، لم لا يجوز عالم بعلم هو نفسه؟ كما قال أبو الهذيل.

يجاب عنه فيقال: هذا كلام باطل، لأنا نقول: يعلم علمه بعلم هو نفسه إذ علمه شامل بالمعلومات وعلمه معلوم، نظيره ما مر في أول الكتاب من صحة معرفة النظير بالنظير، ولا استحالة في كون المعلوم معلوما إذ لو علم بعلم آخر لجاز انعدام العلم الثاني فيكون الرجل عالما ولا يعلم علمه، فيعلم ولا يعلم أنه يعلم وهو محال، وإذا جاز في الشاهد جاز في الغائب، فأما أن يعلم بما ليس بعلم هو ذاته على ما زعم عامة المعتزلة أو يعلم بعلم هو ذاته فيكون علمه ذاته ولا تكون ذاته علما كما قال أبو الهذيل محال. فأما هاهنا فإن العلم لما كان معلوما بنفسه وكان العلم هو المعلوم كان المعلوم علما، فلم يكن محالا، وإنما لزمتنا الاستحالة أن لو قلنا: العلم هو المعلوم والمعلوم ليس بعلم، ونحن لم نقل هكذا، فصح ما قلنا، وبطل[٥] ما قال أبو الهذيل.

وذكر أبو الحسين البصري[٦] أن الله تعالى لو كان عالما بمعنى، لكان ذلك

---

(١) لوحة ١٤٨ ظ د.
(٢) د سقط.
(٣) لوحة ٦٩ و ط.
(٤) ط بعلم ــ بالهامش.
(٥) لوحة ١٤٩ و د.
(٦) محمد بن علي الطيب المتكلم المتوفى سنة ٤٣٦ هـ وهو أحد أئمة المعتزلة كان جيد الكلام غزير المادة، من كتبه المعتمد ــ تصفح الأدلة.
راجع تاريخ بغداد للخطيب جـ ٣ ص ١٠٠ وشرح العيون للجشمي ط تونس ص ٣٨٧.

المعنى مثلا للمعنى الذي أوجب كوننا عالمين، لأنه متعلق بما تعلق به علمنا على الوجه الذي تعلق به في وقت واحد على طريقة واحدة، ألا ترى أن لنا علما أن زيدا في الدار، والمعنى الذي يوجب كون الباري سبحانه وتعالى عالما متعلق بزيد هذا بعينه أنه في الدار في هذا الوقت فقد[١] تعلقا لذاتيهما بشيء واحد على وجه واحد في وقت واحد على طريقة واحدة فكانا مثلين، وأعني بقولي: على طريقة واحدة: أنهما تعلقا به تعلق المعلوم على التفصيل، ولهذا لم يلزم أن يكون علم الواحد منا مثلا للباري سبحانه وتعالى، وإن تعلقا بأن زيدا في الدار لأن العلم منا[٢] تعلق بزيد تعلق المعلوم، والباري عز وجل تعلق (به تعلق)[٣] العالمين، فلم يسد أحد الذاتين مسد الآخر. والدلالة على أن كل علمين تعلقا بشيء واحد على الحد الذي ذكرناه فهما مثلان هي أن كل واحد منهما قد سد مسد الآخر، وقام مقامه فيما يرجع إلى ذاته، ألا ترى أنه قد علم بأحدهما ما علم بالآخر على الحد الذي علم بالآخر. وأيضا فلو فرضنا وجود[٤] ما يسمونه علم الباري عز وجل بأن زيدا في الدار، ثم طرأ على ذلك المحل اعتقاد بأن زيدا ليس في الدار لنفاهما جميعا لأنه لو نفى أحدهما دون الآخر اجتمع في قلب الإنسان العلم بأن زيدا في الدار، والجهل[٥] بأن زيدا في الدار على حد واحد، وإذا انتفى كلا العلمين بالجهل ثبت أنهما مثلان، لأن الشيء الواحد لا ينفي شيئين مختلفين غير ضدين[٦]، ألا ترى أن السواد لا ينفي البياض والحموضة، لما كان البياض والحموضة مختلفين غير ضدين، وينفي البياضين عن المحل الواحد لأن البياضين مثلان، والبياض والحمرة ضدان. فقد

---

(١) لوحة ١٠٢ ظ ز.
(٢) ز مما.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ٥٢ ظ ب.
(٥) لوحة ١٤٩ ظ د.
(٦) ب د سقط وأثبتناها من باقي النسخ.

لزمهم أن يكون المعنى الذي زعموا أنه يوجب كون الباري عز وجل عالما مثل المعنى الذي يوجب كوننا عالمين، وفي ذلك استحالة قدمه مع كون علومنا محدثة لأن المثلين يستحيل أن يكون أحدهما قديما والآخر محدثا، وذلك أنه إذا كان أحدهما مثلا[١] للآخر وجب لأحدهما من القدم ما وجب للآخر. وهذا كله كلامه حكيته بلفظه، وهو ممن يزعم المعتزلة أن علوم سلفهم انتهت إليه، ثم أربى على جميع من تقدم منهم بحدة خاطره وجودة قريحته وقوة فطنته، ومواظبته مع هذا على البحث والتنقير[٢]، والتأمل والتفكر، والوقوف على ما عجز عنه من تقدمه منهم، ليعلم من وقف على وهاء كلامه وضعف شبهته ــ وهذه[٣] حالته عندهم ــ بطلان مذهبهم وضعف شبههم، وكذبهم في دعاويهم العريضة، وعدولهم عن الصواب فيما يعتقدونه ويذهبون إليه.

فنشتغل ببيان فساد كلامه وحيده عن سنن الاستقامة فيما يزعم فنقول – وبالله التوفيق –: إن حاصل تطويله أن علمه تعالى لو تعلق بالمعلوم حسب تعلق علومنا به[٤] كان علمه مثلا لعلومنا، لأن كل واحد من العلمين سد مسد الآخر، ثم فرق بين تعلق علومنا بالمعلوم وتعلق ذاته (وقال: إن علمنا تعلق بالمعلوم تعلق العلوم وتعلق ذاته)[٥] به تعلق العالمين. وهذا منه جهل: إما جهل بما يوجب المماثلة، أو تمويه على ضعفة قومه، وبيان ذلك أنا نقول له: أكانت المماثلة ثابتة بمجرد التعلق أم لم تكن؟ (فإن لم تكن)[٦] المماثلة ثابتة بمجرد التعلق كان كلامه فاسدا ظاهر الفساد، إذ لا مساواة بين علومنا وبين علم الباري إلا من حيث التعلق

---

(١) لوحة ٦٩ ظ ط.
(٢) نقر، يقال: نقرت عن الأمر إذا بحثت عنه راجع المصباح المنير.
(٣) لوحة ١٠٣ و ز.
(٤) لوحة ١٥٠ و د.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) ب ما بين القوسين ورد بالهامش وأثبتناه مكانه لسلامة السياق ــ سقط من د.

بالمعلوم. وإن كانت ثابتة بمجرد التعلق فقد ساوى ذات الله تعالى على زعمهم علومنا في التعلق بالمعلوم، فإن ذاته تعلق بالمعلوم، وهو كون زيد في الدار كما تعلق به علمنا، فينبغي أن تكون ذاته مثلا لعلومنا، ويستحيل حينئذ أن يكون ذاته قديما مع كون علمنا محدثا، وإن لم يكن ذاته محدثا مع مساواته علمنا في التعلق بالمعلوم لا يكون علمه محدثا أيضا، فإن تعلق بالمعلوم كما تعلق علومنا، ويظهر أن لا مماثلة تثبت بهذا، وما أتى به من الاحتراز اللفظي أن علمه وعلمنا يتعلقان بالمعلوم (تعلق المعلوم)(١) على طريقة واحدة، وفسر أنهما يتعلقان بالمعلوم تعلق العلوم ليتمكن من الفرق بين ذات الله تعالى وبين علومنا ونقول: إن تعلق ذات الله تعالى بالمعلوم ليس على طريقة تعلق علمنا بالمعلوم فإن تعلق ذاته به تعلق العالمين لا(٢) تعلق المعلوم، وتعلق علمنا به تعلق العلوم فلم تحصل المماثلة.

وهذا كلام فارغ عن المعنى لا طائل تحته ولا محصول له، فإنا نقول: أيش تعني بقولك: إن تعلق ذاته بالمعلوم تعلق العالمين، أهو تعلق صار المعلوم معلوما له به؟ أم تعلق لم يصر المعلوم معلوما(٣) له(٤) به؟ فإن قلت: إنه تعلق لم يصر المعلوم معلوما له به، فلم تكن الذات به عالما بالمعلوم إذ كل تعلق لا يصير الذات به عالما لا يفيد اتصاف الذات به عالما، كتعلق القدرة بالمقدور عندنا، وتعلق الذات بالمقدور عندهم، وكذا تعلق الإرادة بالمراد، وتعلق الخطاب بالمخاطب. فلأي معنى تزعمون أن الذات يصير بهذا التعلق عالما؟ فإن قلت: إنه تعلق يصير الذات به عالما، فهذا هو تعلق(٥) العلم بالمعلوم لا غير، فإذا كان تعلق ذاته بالمعلوم على طريقة تعلق علمنا به فينبغي أن تكون ذاته مثلا لعلمنا على قضيته.

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ١٥٠ ظ د.
(٣) لوحة ١٠٣ ظ ز.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ٥٣ و ب.

ثم نقول له: قولك تعلق ذاته بالمعلوم تعلق[١] العالمين ما تفسير تعلق العالمين؟ أهو تعلق بواسطة تعلق العلم أم تعلق بلا واسطة تعلق[٢] العلم؟ فإن قلت: إنه تعلق بواسطة تعلق العلم فقد أقررت بثبوت العلم له، وإن قلت: إنه تعلق بواسطة تعلق العلم، قيل: هذا ممنوع، لم قلت إن الذات يتعلق بالمعلوم بدون العلم؟ وهذا هو عين الخلاف. ثم نقول: تعلق ذات ليس بعلم بشيء على وجه يصير المتعلق معلوما غير معقول، فكيف أثبتم لذات الباري جل وعلا مع أنه ليس بعلم تعلقا بالموجودات التي تصير هي معلومة له به وهو غير معقول؟.

وما قال: إنا لو فرضنا وجود علم الباري في محل علمنا ينتفيان جميعا بالجهل، وإنما ينفي شيء واحد شيئان متماثلان على ما ذكر فيه وجوه من الخطأ: أحدها: أن ما قال من وجود صفة الله تعالى في محل علمنا محال، لأن وجود الصفة القديمة في المحدث محال وليس ذلك إلا[٣] كقول من يقابله، فنقول: بأنا لو فرضنا وجود ذات الباري في محل علمنا وذلك محال لا يفرض فكذا هذا، ولو أنه ركب هذا الفرض مع إحالته لركبه خصمه. ونقول: لو فرضنا وجود ذات الباري في محل علمنا ثم وجد فيه الجهل بأن زيدا في الدار انتفيا جميعا، لأن العلم إنما ينتفي بوجود الجهل لأنه مما يصير المتعلق به معلوما، ومن المحال اجتماعه مع الجهل، وهذا المعنى في الذات عندهم موجود، فلو أوجب هذا مماثلة بين علومنا وبين علمه لأوجب مماثلة[٤] بين علومنا[٥] وبين ذاته، وإن لم يوجب هناك لا يوجب هاهنا.

---

(١) لوحة ٧٠ و ط.
(٢) لوحة ١٥١ و د.
(٣) ز الآن.
(٤) لوحة ١٥١ ظ د.
(٥) لوحة ١٠٤ و ز.

وإن قال: وجود ذات الباري بمحل علمنا محال فلا نفرض. قلنا: وجود علم الباري بمحل علمنا محال فلا نفرض.

والثاني: إن وجود علم الباري بمحل علمنا لم يتصور، لأنه لو وجد في محل علمنا لكان علما لنا لا علما له لأن ما وجد في محل يكون صفة لذلك المحل لا غير كما في السواد والبياض والحركة والسكون، وإذا كان علما لنا لا يتصور اجتماعه مع علم آخر لنا، إذ وجود علمين بمعلوم واحد بجهة واحدة محال ممتنع، وهذا لأن عندنا قيام عرضين متجانسين بمحل واحد محال، وعند المعتزلة وإن جاز هذا في بعض الأعراض كالحركات والألوان فلم يثبت عنهم القول بجواز ذلك في علمين، ولو ثبت لكان شيئا بنوه على أصلهم الفاسد. فلم نسلم، ونبطله إذا انتهينا إلى مسألة خلق أفعال العباد - إن شاء الله تعالى.

والثالث: أن انتفاء صفتين عن محل بصفة تضادهما لا يدل على مماثلة المنتفيين، فإن الحمرة والصفرة والخضرة والسواد تنتفي عن محل لوجود البياض فيه، ولا مماثلة بين هذه الألوان بل بينها مضادة. وما زعم أن المنتفيين إما أن يكونا متماثلين كالبياضين المنتفيين بثبوت السواد في المحل، وإما أن يكونا متضادين كهذه الألوان المذكورة، ولا مضادة بين علم[١] الباري الموجود في محل علمنا وبين علمنا، ومع ذلك ينتفيان بثبوت الجهل في ذلك المحل دل أنهما كانا متماثلين، إذ لو لم يكونا متماثلين وكانا مختلفين غير متضادين لما انتفيا عن المحل بل وينتفي أحدهما لا غير كالبياض مع الحموضة.

يجاب عنه أن ثبوت صفة لما كان ينتفي تارة صفتان متضادتان وتارة[٢]

---

(١) لوحة ١٥٢ و د.

(٢) لوحة ٧٠ ظ ط.

صفتان متماثلتان (دل أن انتفاءهما)[١] لا يوجب تماثلهما، إذ لو كان انتفاؤهما يوجب تماثلهما لما انتفى المتضادان، إذ الموجب العقلي لا يوجب الشيء وضده، فلا يوجب التماثل والتضاد جميعا، على أنا نقول: كما ينتفي ثبوت صفة في محل صفتان متماثلتان وصفتان متضادتان كذا ينتفي صفتان مختلفتان غير متضادتين، ولا متماثلتين (كما ينتفي)[٢] عن المحل بثبوت الموت فيه الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر[٣]، ولا تضاد بين هذه الصفات ولا تماثل، فدل أن هذه الكلام منه صدر عن الجهل بالحقائق، ولم ينفعه تصوير هذا المحل، ولم يتخلص أيضا عن المعارضة بمحال مثله. وبالله العصمة.

والرابع: أن المماثلة[٤] لو ثبتت بين علم الباري سبحانه وتعالى وبين علمنا عنده لاشتراكهما في التعلق بالمعلوم على طريقة واحدة لكان ينبغي أن تقتصر المماثلة على الوصف الخاص الذي ثبت به الاشتراك بينهما، وهو التعلق[٥] بالمعلوم فكانا مثلين من حيث التعلق بالمعلوم على طريقة واحدة، ولم يتعد المماثلة ما وراء ذلك مما لا اشتراك بينهما فيه من كون أحد العلمين محدثا وضروريا أو مكتسبا وعرضا مستحيل البقاء غير شامل على المعلومات والآخر مخالفا له (في هذه الوجوه)[٦]، فلا توجب المماثلة بينهما في هذه الوجوه، لانعدام دليل المماثلة (في حقها إذ دليل المماثلة)[٧] مقتصر على جهة التعلق فحسب، وهذا لأن أحد العلمين سد مسد صاحبه فيما يثبت الاشتراك بينهما لا فيما وراء ذلك، فكان إثبات الحكم عاما عند اختصاص علة الحكم ودليلة جهلا محضا. وبالله التوفيق.

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ١٠٤ ظ ز.
(٤) لوحة ٥٣ ظ ب.
(٥) لوحة ١٥٢ ظ د.
(٦) ز سقط.
(٧) ز سقط.

ثم عند الأشعرية وإن تعلق علم الباري بالمعلوم تعلق العلوم، وكذا علمنا لا مماثلة بينهما، لما مر من أن المماثلة عندهم تثبت بالاشتراك في جميع الصفات، وقد انعدم.

وعندنا التعلق وإن وجد لعلمنا، ولكن تعلق ثبت بكسبنا في الاستدلالي أو بمحض تخليق الباري في الضروري، وتعلق علمه تعالى لا بصنع أحد فلم تثبت المشاركة. وبالله التوفيق.

ويقال للمعتزلة ـ ما معنى قولكم: إن الله تعالى موصوف بأنه عالم إذا لم يكن له علم؟

فإن قالوا: موصوف بأنه عالم بوصف الواصفين إياه إذ الصفة هي وصف الواصف إياه. قيل لهم: لو أن رجلا قال لزنجي[١]: إنه أبيض، أو لقصير: إنه طويل هل كان الزنجي أبيض والقصير طويلا؟ فإن قالوا: نعم، كابروا، وإن قالوا: لا، ناقضوا، لأن الوصف من الواصف قد وجد، ولا عبرة له عند انعدام المعنى القائم بالموصوف.

ثم يقال لهم: إذا كان من وصفه متكلم بأنه عالم، لا من قام به العلم أو من له العلم ينبغي أن[٢] يقال: إن من قال لحمار: إنه عالم، أو لطفل أو لمجنون لم يقم به علم بأنه عالم. أن يكون صادقا في مقالته، لوجود الوصف له بذلك، إذ هو يكون عالما بوصف الواصف له بذلك لا بمعنى قائم به، وهذه مكابرة ظاهرة، وسوفسطائية محضة.

ثم يقال لهم: ما معنى قولكم: إن الله كان في الأزل موصوفا بكونه عالما والواصفون كانوا معدومين في الأزل فلا يتصور وجود كلامهم؟ وكلامه أيضا عندكم

---

(١) لوحة ١٥٣ و د.
(٢) لوحة ١٠٥ و ز.

محدث مخلوق، فلم يوجد منه وصف نفسه بأنه عالم. فكان قولهم: إنه كان في الأزل موصوفا بأنه حي قادر باق سميع بصير، باطلا لا تحقق له. وبالله[١] التوفيق.

فمن وقف على ما ثبت في المسألة من الدلائل والكشف لتمويهات المعتزلة، عرف أن القوم لم يريدوا بما ذهبوا إليه إلا موافقة إخوانهم من الفلاسفة، في إثبات ذات في القديم ليس بحي ولا قادر ولا عالم ولا سميع ولا بصير[٢]. غير أنهم لم يتجاسروا على إظهار ذلك خوفا[٣] من معرة السيف، لما فيه من جحود ما ورد به الكتاب والسنة المتواترة، فأطلقوا هذه الأسامي في الظاهر وأتوا بما يؤدي إلى مقصودهم، من نفي كونه حيا قادرا سميعا بصيرا، وقد صرح بعضهم أن مرادهم هذا وهو الناشي[٤] على أحد قوليه على ما مر. وقد روي عن عباد بن سليمان الصيمري[٥] مثل مقالة الناشي. وزعم الصالحي[٦] أنه إذا قيل: إنه تعالى عالم كان معناه أنه (شيء لا كالأشياء[٧])، وهذا رجوع إلى نفي الوصف له بأنه عالم. وهؤلاء أسعد حالا من بقية المعتزلة، حيث استمروا على القياس في نفس الاسم

---

(١) لوحة ٧١ و ط.

(٢) لعل النسفي يعني قول هشام بن عمرو الفوطي حيث يقول لم يزل الله عالما قادرا، وكان إذا قيل له لم يزل الله عالما بالأشياء؟ قال: لا أقول لم يزل عالما بالأشياء وأقول: لم يزل عالما أنه واحد لا ثاني له، فإذا قلت: لم يزل عالما بالأشياء ثبتها لم تزل مع الله، وإذا قيل له: أفتقول: إن الله لم يزل عالما بأن ستكون الأشياء، قال: إذا قلت بأن ستكون فهذه إشارة إليها ولا يجوز أن أشير إلا إلى موجود.
راجع مقالات الإسلاميين للأشعري جـ ١ ص ٢١٨.

(٣) لوحة ١٥٣ ظ د.

(٤) سبق التعريف به.

(٥) هو من أصحاب هشام الفوطي وأحد تلامذته الأوفياء تبعه في كثير من ضلالته من ذلك قولهما بأن شيئا من الأعراض لا يدل على الله تعالى وأن فلق البحر وقلب العصا حية وانشقاق القمر وغير ذلك من المعجزات الحية لا يدل على صدق الرسول، من كتبه ــ الأبواب.
راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٤٧ ــ ١٤٨ وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٨٥.

(٦) سبق التعريف به.

(٧) ز لا شيء كالأشياء.

المقدر على المعنى عن الذات الذي يستحيل عليه المعنى، قياسا على اسم المتحرك والساكن والأسود والأبيض، وغير ذلك من الصفات. وغيرهم من عامة المعتزلة ناقضوا فأثبتوا الاسم مع استحالة ثبوت المعنى في الغائب، ونفوا في الشاهد عند عدم المعنى. والله الموفق.

ثم اعلم أن علم الباري عز وجل لا يقال: إنه حل ذاته، ولا يقال: ذاته محل للعلم ولما وراءه من الصفات، إن كانت موجودة به، لما أن الحلول هو السكون والاستقرار، يقال: حل فلان بمحل كذا وارتحل، والمحلة: السكن، والصفة لا توصف بالسكون، وكذا[١] هذا في صفات الأجسام، لا يقال: حل السواد الجسم إلا على التوسع، ولا يستعمل ذلك في صفاته تعالى على التوسع لوجوب الاجتناب في صفاته عما يوهم الخطأ حسب وجوب الاجتناب عما يوجب الخطأ.

ثم[٢] إن متقدمي أصحاب[٣] الصفات يطلقون أن علمه قائم بذاته، وأبو الحسن الأشعري لم يرض بهذه العبارة وقال: إن علمه تعالى موجود بذاته تعالى لما أن لفظة القيام في الصفات مجاز ولفظة الوجود حقيقة، وأعلم أنه لا يقال إن علمه تعالى معه لأنه ليس بقائم بنفسه فيكون معه، ولا يقال: هو فيه لأنه تعالى ليس بظرف للعلم، والعلم أيضا ليس بمتمكن فيه، ولا يقال: إنه مجاور له لأنه غير مماس له لما أنه لا يقبل المماسة، ولا أنه مباين له لما أنه لا يقبل المفارقة، ولما أن هذه الألفاظ مستعملة في المتغايرات ولا تغاير فيما نحن فيه ووجوب الامتناع عن إطلاق هذه العبارات في الصفات مع الموصوفات في الشاهد للمعنى الأول دون الثاني.

ثم اعلم أن عبارة عامة متكلمي أهل الحديث في هذه المسألة أن يقال: إن الله

(١) لوحة ١٠٥ ظ ز.
(٢) لوحة ١٥٤ و د.
(٣) لوحة ٥٤ و ب.

تعالى عالم بعلم وكذا فيما وراء ذلك من الصفات، وأكثر مشايخنا - رحمهم الله - امتنعوا عن هذه العبارة احترازا عما يوهم أن العلم آلة وأداة فيقولون: الله تعالى عالم وله علم، وكذا فيما وراء ذلك من الصفات.

والشيخ أبو منصور الماتريدي - رحمه الله - يقول: إن الله تعالى عالم بذاته حي بذاته قادر بذاته، ولا يريد به نفي الصفات لأنه أثبت الصفات في[1] جميع مصنفاته وأتى بالدلائل لإثباتها ودفع شبهاتهم على وجه لا مخلص للخصوم عن ذلك غير أنه أراد بذلك دفع وهم المغايرة، وأن ذاته تعالى يستحيل[2] أن لا يكون عالما، وهذه مسألة عظيمة كثيرة الشبه جمة الحجج اتسع فيها مجال الجدال، وفسح مكان الصيال وكثر من أرباب (النظر وأرباب النحل في فروعها وتوابعها النزاع والخصام[3] وفيما ذكرنا من الحجج ودفع الشبه)[4] غنية عما وراء ذلك لمن لم يحد عن سواء الطريق ولم يعدم مواد الهداية والتوفيق. والله الموفق[5].

(١) لوحة ٧١ ظ ط ـ راجع قول الماتريدي ـ التوحيد ـ لوحة ٢٥ وحيث يقول: والله سبحانه يفعل كما علم سبحانه بذاته وقدر بذاته.
(٢) لوحة ١٥٤ ظ د.
(٣) ط الخصام وطال فيها الكلام.
(٤) د ما بين القوسين سقط.
(٥) راجع في فصل الصفات: اللمع لأبي الحسن الأشعري ص ٢٤ ـ ٣١، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٣٥ ـ ٤٧، غاية المرام في علم الكلام للأمدي ص ٢٥ ـ ٨٨ وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ١٨٢ ـ ٢١٢ وديوان الأصول لأبي سعيد النيسابوري ص ٤٥٧ وما يليها مطبعة دار الكتب سنة ١٩٦٩، والتمهيد لأبي المعين النسفي لوحة ٦ ظ ولوحة ٧ و.
والبداية من الكفاية في الهداية للصابوني ص ٤٩ ـ ٥٣.

الفصل الثاني

١ - الكلام[١] في نفي الحدوث عن كلام الله تعالى:

[أهل الحق وكلام الله]:

اختلف الناس في كلام الله تعالى أقديم هو أم محدث؟ قال أهل الحق - نصرهم الله -: إن كلام الله تعالى صفة له أزلية ليست من جنس الحروف والأصوات، وهي صفة قائمة بذاته منافية للسكوت والآفة من الطفولية والخرس وغير ذلك، والله تعالى متكلم بها آمر، ناهٍ، مخبر، وهذه العبارات دالة عليها، وتسمى العبارات كلام الله تعالى على معنى أنها عبارات عن كلامه، وهو يتأدى بها، فإن عبر عنه بالعربية فهو قرآن، وإن عبر عنه بالسورية[٢] فهو إنجيل وإن عبر عنه بالعبرية فهو توراة، والاختلاف على العبارات المؤدية ـ لا عليه، كما يسمى الله تعالى بعبارات مختلفة بالألسنة، وفي لسان واحد بألفاظ مختلفة، والمسمى ذات واحد لا خلاف فيه، هذا هو بيان قول أهل الحق[٣].

---

(١) لوحة ١٠٦ و ز.
(٢) لعله يقصد اللغة السريانية.
(٣) راجع كتاب في العقائد للماتريدي لوحة ٥ ـ ٦ مخطوط ١٤٧ تيمور وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ٧٥ ـ ٧٦ وقد عرض الشارح.. القياسين التاليين يحصر بهما قول الفرق في الكلام.
الأول: أن كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم.
أما الثاني: أن كلامه مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث.
ويضيف السعد في شرحه للعقائد النسفية ص ٧٧ زيادة توضيح فيقول: إن الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع إثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به، وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا إلى أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له. وهذه الصفة أزلية ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته ليس من جنس الحروف والأصوات ضرورة أنها أعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لأن امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول بديهي. وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بأن كلامه تعالى عرض من جنس الحروف والأصوات، ومع ذلك فهو قديم.

[قول للمعتزلة]:

وزعم جمهور المعتزلة أن كلام الله عرض محدث أحدثه الله تعالى في محل فصار به متكلما. وكلامه من جنس الحروف والأصوات (وزعم الجبائي وأتباعه من القدرية أن الكلام حروف مؤلفة بأصوات)[١] مقطعة على وجه مخصوص، وزعم ابنه أبو هاشم: أن الكلام لا يكون[٢] إلا من جنس الصوت. والخلاف بينه وبين أبيه أن أباه زعم أن الكلام إذا كتب فهو حروف وكلام، وإذا قرئ فهو حروف وصوت وكلام، وزعم هو أنه إذا كتب فليس بكلام وإنما يكون كلاما إذا قرئ أو قيل، والحروف عند أبي هاشم لا تكون إلا صوتا، ولهذا قالوا في حد الحرف: إنه صوت طباعي غير مؤلف، فعنده[٣] المكتوب في المصاحف وفي اللوح المحفوظ لا يكون كلام الله، فالله تعالى بتخليقه في اللوح المحفوظ لا يكون متكلما، وإنما يكون متكلما بتخليقه الأصوات. وعند الجبائي ذلك كله كلام، والله تعالى بتخليقه الكتابة والحروف المصورة في محل يصير متكلما كما يصير متكلما بخلق الأصوات، ثم عند الجبائي: القرآن كما هو قائم باللوح المحفوظ قائم بكل مصحف كتب فيه وهو مع هذا شيء واحد، ولو كتب الكاتبون في السماوات والأرض في البقاع المتفرقة مصاحف لا تحصى[٤] كثرة كان هو بكماله حالا في كل مصحف وكل مصحف كتب قام به بكماله، وكل مصحف انعدم بطل عنه، وهو مع هذا لا يزداد بزيادة المصاحف ولا ينقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها، وهو قرآن واحد، ورأيت هذا

(١) ز ــ ما بين القوسين سقط ــ ويذكر أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٢٣١ أن المعتزلة والخوارج وأكثر الزيدية والمرجئة وكثير من الروافض يقولون: إن القرآن كلام الله تعالى وأنه مخلوق لله ولم يكن ثم كان.
(٢) لوحة ١٥٥ و د.
(٣) أ ي عند أبي هاشم.
(٤) لوحة ١٠٦ ظ ز.

القول في[١] بعض الكتب منسوبا إلى الإسكافي[٢] أحد رؤسائهم[٣].

فأما المتأخرون من المتكلمين فإنهم ينسبونه إلى الجبائي، ولعل الجبائي اتبع الإسكافي في ذلك. وزعم جعفر بن حرب[٤] وجعفر بن مبشر[٥] ومن تابعهما من المعتزلة: أن[٦] القرآن خلقه الله تعالى في اللوح المحفوظ، ولا يجوز أن[٧] ينقل عنه، وأنه لا يتصور وجوده إلا في مكان واحد عند اتحاد الزمان، وقالوا مع هذا إن القرآن في المصاحف وفي صدور المؤمنين، وإن ما يقرأ أو يسمع من القارئ هو القرآن على ما عليه أكثر الأمة، إلا أنهم ذهبوا في معنى هذا إلى ما يسمع ويكتب ويحفظ حكاية القرآن وهو فعل الكاتب أو القارئ أو الحافظ، وأن المحكي بحيث خلقه الله تعالى، وإلى هذا القول ذهب أبو القاسم الكعبي ومن تابعه من معتزلة بغداد، فكان كلامه تعالى عند هؤلاء في الحقيقة هو الحروف المصورة المكتوبة في اللوح المحفوظ[٨]. ومنهم من يقول: إن القرآن جسم وهو النظام، فإن من مذهبه أن الكلام في الشاهد جسم لأن عنده لا عرض إلا الحركة[٩]، ثم عند هؤلاء كلهم الله تعالى متكلم لأنه خلق الكلام، والمتكلم عندهم هو الخالق للكلام،

---

(١) لوحة ٧٢ و ط.

(٢) سبق التعريف به.

(٣) يقول الإسكافي أن كلام الله عرض مخلوق وأنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد.
راجع مقالات الإسلاميين للأشعري جـ ١ ص ٢٤٦.

(٤) سبق التعريف به.

(٥) أبو محمد جعفر بن مبشر يلقب بالقصبي توفى سنة ٢٣٤ هـ كان مقدما في الكلام والفقه والحديث والقرآن والاجتهاد وهو من نساك البغداديين.
راجع: الانتصار للخياط ص ٨١، وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٨٣، وتاريخ بغداد للخطيب جـ ٧ ص١٦٢.

(٦) لوحة ١٥٥ ظ د ـ وراجع قولهما هذا في مقالات الإسلاميين للأشعري جـ ٢ ص ٢٤٣.

(٧) لوحة ٥٤ ظ ب.

(٨) يقول الخياط في كتابه الانتصار ص ٦٤: لم يكن جعفر بن مبشر ولا من قال بقوله يزعم أن أحدا لم يسمع القرآن إلا على المجاز، بل كان قولهم إنهم قد سمعوا القرآن في الحقيقة وأن القرآن في المصاحف مكتوب غير أن سبيل العلم بذلك السمع وإنما كانوا ينكرون بالقياس أن يكون عرض في مكانين فأما ما جاء به السمع فلم يدفعوه.

(٩) يذكر البغدادي في الفرق بين الفرق ١٢٢: أن من فضائح النظام قوله بأن الألوان والطعوم والروائح والأصوات والخواطر أجسام.
وراجع قول النظام في جسمية كلام الله ـ في مقالات الإسلاميين للاشعري جـ ١ ص ٢٤٥.

وهو أمر ناهٍ لأنه خلق الأمر والنهي. وأبو بكر الأصم من جملتهم لا يمكنه أن يقول إن الله متكلم، لأن عنده يستحيل كونه متكلما بكلام أزلي قائم بذاته لإنكاره الصفات، ولا يمكنه أن يقول إنه متكلم بخلقه الكلام في محل كما هو مذهب إخوانه من المعتزلة، لأن الكلام الحادث عرض وهو ينفي الأعراض[١] ومعمر بن عباد السلمي[٢] شيخهم المقدم لا يمكنه أن يقول: إنه[٣] تعالى متكلم بكلام أزلي قائم به كما يقوله أهل الحق، لإنكاره الصفات، ولا يمكنه أن يقول إنه متكلم بخلقه الكلام كما يقول إخوانه من المعتزلة، لأن الكلام الحادث عرض وهو يقول: لا قدرة لله[٤] تعالى على تخليق شيء من الأعراض بل خالقها محالها إما باختيارها وإما طباعها[٥]، وكذا ثمامة بن الأشرس النميري[٦] تلميذ النظام لا يمكنه أن يصف الله تعالى بأنه متكلم لا كما يقول أهل الحق، لإنكاره الصفات ولا كما يقوله المعتزلة لأن الكلام.. الحادث عنده يوجب بطريق التولد من تحريك المتكلم الآلات التي بها يتكلم، ومن مذهبه أن المتولدات أفعال لا فاعل لها. فعلى قول هؤلاء القلة الثلاثة ليس الله تعالى بمتكلم ولا آمر ولا ناه، وأن القرآن ليس بكلامه، وفي هذا تكذيب محمد عليه السلام بقوله إن هذا كلام الله تعالى، ورفع الشرائع، وإبطال الفرض والوجوب والحظر لثبوت ذلك كله بأمره ونهيه، ولا أمر ولا نهي عندهم، ولشياطينهم أقاويل تستنكف البهائم أن تنسب إليها، ولولا مخافة التطويل لحكيتها

---

(١) راجع هذا الكلام للأصم في مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٢٣٦.

(٢) معمر بن عباد السلمي توفى سنة ٢٢٠ هـ. وهو من رؤساء المعتزلة ومن أهم أقواله نفي الصفات ونفي القدر والقول بأن الله لا يقدر إلا على خلق الأجسام وأن الإنسان هو معنى أو جوهر غير الجسد المحسوس وأن المعجزات ليست من فعل الله لأنها أعراض والله لا يخلق الأعراض.
راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٩٥ والتبصير في الدين للأسفراييني ص ٤٥ والمعتزلة لجار الله ص ١٣٠.

(٣) لوحة ١٥٦ و د.

(٤) لوحة ١٠٧ و ز.

(٥) يذكر الخياط رأي معمر السلمي في هذا مدافعا عنه فيقول: إن معمرا كان يزعم أن هيئات الأجسام فعل للأجسام طباعا على معنى أن الله هيأها هيئة تفعل هيئاتها طباعا، وكان يزعم من ذلك أن الله هو الملون للسماء والأرض ولكل ذي لون بأن فعل تلوينها. راجع الانتصار للخياط ص ٤٥.

(٦) سبق التعريف.

ليحمد العاقل الله تعالى على ما عصمه من تلك الترهات، ويعرف سخافة عقولهم مع دعاويهم العريضة، وإعجابهم بآرائهم السخيفة.

[الأدلة النقلية للمعتزلة على أن القرآن محدث]:

واحتجت المعتزلة بقوله تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾[١] والجعل والتخليق واحد. وبقوله: ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾[٢]،﴿ وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ ﴾[٣] وهذا نص إذ لا فرق بين المحدث والمخلوق[٤].

[الأدلة العقلية للمعتزلة على حدوث كلام الله]:

والمعقول لهم أن التسوية بين الشاهد[٥] والغائب ثابتة في العقول في[٦] الأجناس والفصول، فإن الحركة لما كانت نقلة في الشاهد، كانت كذا في الغائب ومن أثبت الحركة في الغائب ليست بنقلة عد خارجا عن المعقول، وكذا هذا في

---

(١) سورة الزخرف ــ ٤٣ ــ الآية ٣.
(٢) سورة الأنبياء ــ ٢١ ــ الآية ٢.
(٣) سورة الشعراء ــ ٢٦ ــ الآية ٥.
(٤) ومنها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ أو معناه إذا أردنا شيئا قلنا له كن فيكون قوله كن وهو قسم من كلامه متأخر عن الإرادة ويكون حاصلا قبيل كون الشيء وهذا يوجب الحدوث ومنها قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ ﴾ وإذ ظرف زمان ماض فيكون قوله الواقع في هذا الظرف مختصا بزمان معين والمختص بذلك يكون حادثا. ومنها قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ ﴾ فإنه يدل على أن القرآن مركب من الآيات التي هي أجزاء متعاقبة فيكون حادثا.
ومنها قوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ وهذا يدل على أن كلام الله قد يكون عربيا تارة وعبريا أخرى وما كان كذلك فهو متغير والمتغير حادث.
ومنها قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ﴾ فكلامه مسموع والمسموع لا يكون إلا حرفا وصوتا وكلاهما حادث.
ومنها أنه وصف بأنه منزل وتنزيل وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالإنزال على صفاته القديمة.
ومنها قوله عليه السلام: "يا رب القرآن العظيم يا رب طه وياسين" فالقرآن المربوب كلا وبعضا والمربوب محدث.
راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ٨٠ ــ ٨١.
(٥) لوحة ١٥٦ ظ د.
(٦) ط ــ فإن ــ لوحة ٧٢ ظ ط.

السواد والبياض والاجتماع والافتراق، ثم الكلام في الشاهد من جنس الحروف والأصوات، فمن أثبت في الغائب كلاما على خلاف ما هو المعقول في الشاهد كان خارجا عن قضية العقول، مضاهيا من أثبت في الغائب حركة وليست من جنس النقلة أو سكونا ليس من جنس القرار أو سوادا خارجا عن جنس الألوان.

والآخر أنهم يقولون: إن بين الأمر والنهي في الشاهد تضاد (ولا تضاد)[١] بين العلم والقدرة والسمع والبصر بل بينهما مخالفة.

ثم إنكم تقولون: إن قول من قال: إنه عالم بذاته قادرا[٢] بذاته، وقول أبي الهذيل: إنه عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هي ذاته، وكذا فيما وراءهما من الصفات وحال، لأنه لو كان كذلك كان عالما بما هو به قادر، قادرا ما هو به عالم، واستدللتم بالشاهد، وهذا فوق ما أنكرتم لأن بين الأمر والنهي تضاد ولا تضاد بين العلم والقدرة، فيصير قولكم: إنه آمر ناه بصفة واحدة كمن يقول: إنه أبيض أسود بصفة واحدة، ولو جاز ذا لجاز أن يكون أسود بالبياض وأبيض بالسواد، ويكون في حالة واحدة أسود أبيض، وذلك كله قلب المعقول. وكذا ما تعلق به الأمر تعلق به ما هو النهي فيصير المأمور منهيا والمنهي مأمورا[٣]، فيكون كل فرض محظورا وكل محظور فرضا، وفساد ذلك كله لا يخفي.

ويقولون أيضا: إن الخطاب لموسى بقوله: ﴿فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾[٤] في الأزل ولا موسى ولا نعل ولا لبس للنعل. محال. ولو أن واحدا منا قال قبل أن يولد له ولد وكان قصده أنه لو ولد سماه زيدا، فقال: يا زيد ادخل الدار، وناولني الكتاب يستحق

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ١٠٧ ظ ز.
(٣) لوحة ١٥٧ و د.
(٤) سورة طه ــ ٢٠ ــ الآية ١٢.

وينسب إلى غاية السفه. ولو كان له ابن بمكة وهو ببخارى[١] فقال: يا زيد اسقني ينسب إلى الحمق، فكذا في الغائب، وكذا هذا في كل أمر في القرآن أو نهي فيه ويقولون أيضا: إن الله تعالى قال: ﴿ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴾[٢] والإخبار عن عصيان آدم في الماضي قبل وجود العصيان يكون إخبارا عن المخبر لا على ما هو به وهو كذب، ونسبة الله تعالى إلى الكذب كفر. فدل أن وجود هذا الإخبار كان بعد وجود العصيان من آدم عليه السلام لا قبل وجوده.

وكذا يقولون: إن التكلم في الخلق نفسه لن يكون إلا للتذكر أو لدفع الوحشة عن نفسه وما عدا هذين الوجهين فهو سفه. والتذكر يكون لمن يخشى النسيان، وهو محال على الله تعالى، وكذا اعتراء الوحشة عليه لأنها من باب الآفات، وهي من أمارات الحدث فلم يبق إلا السفه، ونسبة الله تعالى إلى السفه كفر، ولا قسم وراء هذا الأقسام.

فإذا امتنعت هذه الأقسام كلها امتنع ثبوت الكلام في الأزل. ويقولون: إن القرآن متبعض متجزئ له نصف وعشر وسبع وجزء من ثلاثين جزء وهو[٣] سور مختلفة وأجزاء متباينة متغايرة فالقول[٤] باتحادها سوفسطائية، وإنهم يقولون: إن الله تعالى متكلم بكلام واحد ويجب القول بقدمه مع التجزئ والتبعض إبطال القول بحدوث الأجسام وذلك محال. فهذه هي الشبهة التي يتعلقون بها[٥].

---

(١) لوحة ٥٥ و ب.
(٢) سورة طه ــ ٢٠ ــ الآية ١٢١.
(٣) لوحة ١٠٨ و ز.
(٤) لوحة ١٥٧ ظ د.
(٥) ومن الشبه العقلية للمعتزلة أيضا: أن الكلام يكون حروفا منظومة وأصواتا مقطوعة وما هذا حالة يكون محدثا، ومنها أنه لو كان قديما لكان مثلا لله تعالى لأن القديم قديم لنفسه وما شاركه في هذه الصفة فيجب أن يكون مثلا له، ومنها أن ما خالف القديم في بعض صفاته الذاتية يكون محدثا ومنها أن ما ثبت كونه مخالفا لله تعالى وغير إله فلا خلاف أنه محدث.
راجع: المغني للقاضي عبد الجبار جـ ٧ خلق القرآن ص ٨٤ ــ ٩٤ ط أولى سنة ١٣٨٠هـ.

[كلام الأشعري في خطاب "كن"]:

ولنا ما تعلق به بعض[١] من وافقنا في هذه المسالة وهو الأشعري وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾[٢] أخبر أنه يحدث المحدثات بخطاب "كن" ولو كان هذا الخطاب محدثا لأحدثه بخطاب آخر، وكذا الثاني والثالث إلى مالا يتناهى، وتعلق وجود العالم بما لا يتناهى من الخطاب مما يدخل وجوده في حيز الممتنعات على ما مر قبل هذا، فثبت أن قوله: "كن" ليس بمحدث. وللخصوم على هذا أسئلة وللمتعلق به أجوبة عنها مقنعة[٣] غير أن مشايخنا - رحمهم الله - لم يعتمدوا على التعلق بهذه الآية فأعرضنا عن ذكرها مخافة التطويل.

[الدلائل العقلية على قدم كلام الله عند الماتريدية]:

والمعقولة لنا في المسألة أن كلام الله تعالى لو كان مخلوقاً أو حادثا كائنا بعد أن لم يكن، لكان الأمر لا يخلو إما أن يكون حادثا في ذات الله تعالى، وإما أن يكون حادثا في محل آخر سوى ذاته تعالى، وإما أن يكون حادثا لا في محل، ولا تصور لقسم رابع. وهذه الأقسام كلها ممتنعة، وما يخطر بالبال وجوده إذا افتن في وجوده وانقسم إلى أقسام محصورة كل قسم منها، ممتنع محال. وجب تنفيد القضية لاستحالة تحققه وامتناع وجوده إذ لو كان لكان على أحد هذه الوجوه الممتنعة، والقول بوجود ما ثبت امتناعه قضاء[٤] على الدلائل الأولية ـــ التي منها تنتزع[٥] العلوم الاستدلالية ـــ بالبطلان، وشهادة عليها بخروجها عن كونها من أسباب

(١) لوحة ٧٣ و ط.
(٢) سورة النحل ـــ ١٦ ـــ الآية ٤٠.
(٣) انظر في هذا لأبي الحسن الأشعري اللمع ص ٣٣ ـــ ٤٦ والإبانة ص ٢٠ ـــ ٣٣.
(٤) لوحة ١٥٨ و د.
(٥) ز تتنوع.

المعارف (والقول بهذا)[١] سوفسطائية. ودليل ما أنفذت من القضية المطلقة بامتناع كل قسم من هذه الأقسام، عرض كل قسم منها على دلائل العقول وشهادات المعارف ليظهر بذلك امتناع كل قسم منها على التفصيل فيتضح بذلك صحة ما ادعيت فأقول – وبالله التوفيق –:

[بيان بطلان الأقسام الثلاثة]:

(أما القسم[٢]) الأول: وهو جواز حدوث الكلام في ذات القديم جل وعلا فبين الفساد ظاهر الاستحالة[٣] والامتناع. **ووجهه:** أن ذات الباري قبل حلول الظلام الحادث فيه لا يخلو إما إن كان متعريا عن الكلام، وإما أن لم يكن متعريا عنه (فإن لم يكن متعريا)[٤] عنه كان موصوفا به في الأزل، لاستحالة انعدام التعري عن الكلام بدون الكلام وهذا هو الاعتراف بمذاهب الخصوم[٥] وانقياد للحق ورفض للخلاف، فإن كان متعريا عن الكلام لكان لا يخلو إما أن يكون متعريا عنه لذاته، وإما أن يكون متعريا عنه لمعنى قائم به، لانعدام الواسطة بينهما. فإن كان متعريا عن الكلام لذاته لم يتصور حدوث الكلام مع وجود الذات الموجب للتعري عنه. **ولا وجه إلى القول بانعدام الذات لوجوه: أحدها** أنه قديم والعدم على القديم محال على ما مر، **والثاني** أن الذات لو انعدم لاستحال حدوث الكلام في ذات منعدم، **والثالث** أن حدوث الكلام في الذات لو كان ممتنعا في حال وجود الذات لقيام ما يوجب تعري الذات عنه لكان عدم الذات شرطا لوجود الكلام فيه وهو محال، لأن المحل شرط لوجود (الشيء[٦]) فيه ومن المحال اشتراط عدم شرط وجود الشيء

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) د بالهامش وهو بجميع النسخ.
(٣) د بالاستدلال ــ لوحة ١٠٨ ظ ز.
(٤) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه لسلامة السياق وسقط من د.
(٥) أي خص المعتزلة وهم أهل السنة والجماعة.
(٦) لوحة ١٥٨ ظ د.

لوجوده)[١] إذ القول بتعلق وجود الشيء بانعدام شريطة وجوده مما لا يخفى فساده، لأن انعدام شريطة وجوده شرط بقائه على العدم[٢]، ومن المحال جعل شرط البقاء على العدم شرط الوجود، فدل أن الذات لو[٣] كان متعريا عن الكلام لنفسه لكان لا يتصور حدوثه فيه، ولو كان الذات متعريا عن الكلام لمعنى لكان لا يتصور حدوثه فيه مع وجود ذلك المعنى، لأن ذلك المعنى ما دام باقيا كان الذات موصوفا بالتعري عن الكلام (فاتصافه بالتعري عن الكلام)[٤] مع قيام الكلام به محال، وكذا قيامه به مع ما يوجب التعري عنه محال، ولا وجه إلى القول بانعدام المعنى الموجب لاتصافه بالتعري ليحدث الكلام حال عدمه، لأن ذلك المعنى إن كان أزليا فالعدم إليه محال، وإن كان محدثا والذات لا تتعرى عن ذلك المعنى وعن الكلام إذ لا واسطة بينهما وكلاهما محدثان، فإذا كان الذات لا يخلو عن الحادث وما لا[٥] يخلو عن الحادث لا يسبقه، وما لا يسبق الحادث حادث[٦]، وبهذا عرفنا حدوث الأجسام، وباستحالة حدوث الحوادث في القديم عرفنا حدوث الهيولى، فكان القول بحدوث معنى في ذات الله تعالى مبطلا القول بحدوث العالم، والهيولى مصححا القول بقدمها، وبهذا تبين فساد قول الكرامية وإلحادهم وعدولهم عن الحق حيث[٧] جوزوا حدوث الكلام والتكوين وغيرهما (من الصفات)[٨] في ذات الله - تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا - ونبين ذلك بعد هذا في مسألة التكوين والمكون - إن شاء الله تعالى.

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) ط، ز القدم ـ لوحة ٧٣ ظ ط.
(٣) لوحة ٥٥ ظ ب.
(٤) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه للسياق.
(٥) لوحة ١٠٩ و ز.
(٦) ب، د سقط وأثبتناها من باقي النسخ.
(٧) لوحة ١٠٩ و د.
(٨) د ما بين القوسين سقط.

[بيان امتناع القسم الثاني]:

وأما القسم الثاني وهو القول بحدوث الكلام لا في محل فهو أيضا ممتنع، لأن الكلام المحدث يستحيل أن يكون جوهرا لأن الكلام من قبيل الصفات، والصفة ما يتميز به الذات المتصف به عما لا اتصاف له به من الذوات، والجوهر هو الممتاز بالصفات عما لا اتصاف له بمثل تلك الصفة التي اتصف هو بها، ولا ويمتاز به عما لم يتصف به فكان الجوهر من قبيل ما يتصف لا[١] من قبيل ما يتصف به غيره، فكان القول بكون الكلام جسما أو جوهرا محال، وإذا لم يكن جوهرا كان عرضا لانحصار المحدثات على هذين القسمين، ثم العرض مما تقرر في أوائل الأدلة وبداية العقول استحالة قيامه بذاته[٢]. غير مفتقر إلى محل يقوم به حتى صار ذلك[٣] من الآراء الزائفة التي يتصارع أرباب العقول السليمة إلى الحكم بتسفيه من أجازه، ولهذا لم يقل أحد من العقلاء بوجود حركة أو سكون أو اجتماع أو افتراق أو شيء من الألوان أو رائحة أو طعم لا في محل. ولهذا اتفق جمهور العقلاء على نسبة الدهرية[٤] إلى الغباوة بتجويزهم الصور متجردة عن محالها وعلى إخراج ابن الراوندي[٥] في تجويزه وجود تكوين قائم لا في محل وأبي الهذيل في تجويزه وجود (خطاب كن لا في محل والجبائي وابنه[٦] أبي هاشم في تجويزهما

---

(١) ز سقط.

(٢) سبق أن عرفنا أن العرض اسم لما لا دوام له وأنه يستحيل قيامه بذاته ولابد أن يقوم بغيره مثل الألوان والأكوان والطعوم والروائح والأصوات والقدر والإرادات والحركة والسكون والاجتماع والافتراق والقرب والبعد وغير ذلك.

(٣) إشارة إلى حدوث الكلام لا في محل وتوضيح العبارة: هو أن العرض قد ثبت لدى العقول استحالة قيامه ذاته واستحالة كونه غير محتاج إلى محل وقد تقرر لدى العقول هذا المعنى حتى صار ذلك الأمر الذي ذهبوا إليه في حدوث الكلام لا في محل من الآراء الزائفة إلخ.

(٤) سبق التعريف.

(٥) سبق التعريف.

(٦) لوحة ١٥٩ ظ د.

وجود)[١] الإرادة لا في محل عن استئهال المناظرة وعلى تسفيههم ونسبتهم إلى العناد، وتكليف هؤلاء الفرق بين هذه الأعراض وبين ما تقدم ذكرها حيث جوزوا وجود[٢] هذه لا في محل، ولم يجوزوا وجود تلك، والحكم عليهم عند ظهور عجزهم عن الفرق بالتناقض[٣] وإبطال الدلائل والمعارف والله الموفق.

على أن الكلام لو جاز وجوده لا في محل لم يكن ذات ما متكلما به إذ ليس ذات بأولى بالاتصاف به من ذات، ويستحيل أن تصير الذوات كلها[٤] متكلمة بكلام واحد، ولو جاز هذا، لجاز أن تكون جميع الأجسام متحركة بحركة واحدة ساكنة بسكون واحد، وكذا هذا في السواد والبياض وجميع الأعراض مع أنه لا يشكل (على أحد فساد قول من يقول الله تعالى وجميع خلقه موصوفون بكلام واحد فكان)[٥] عين ما هو صفة الله تعالى صفة المحدثين، وعين ما هو صفتهم صفة الله تعالى، وكذا يستحيل أن لا يصير ذات ما موصوفا بالكلام الذي وجد لا في محل لأن فيه إخراج الكلام من أن يكون كلام الله، وإخراج ذات الله تعالى من أن يكون متكلما آمرا ناهيا، وهو كفر، على أن القول بكلام لا يكون ذات ما متكلما به محال، وكذا متكلم ما من غير أن يكون له كلام. وبالله التوفيق.

[بيان امتناع القسم الثالث]:

وإما القسم الثالث وهو حدوث الكلام في محل سوى ذات القديم فمحال أيضا، لأن الكلام لو حدث في محل[٦] لكان المتكلم الآمر الناهي المخبر ذلك المحل لا الله تعالى، لأن الاسم المشتق عن الصفة يكون راجعا إلى محل الصفة لا إلى

---

(١) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٢) ط سقط.
(٣) لوحة ١٠٩ ظ ز.
(٤) لوحة ٧٤ و ط.
(٥) ما بين القوسين ورد بهامش ب وأثبتناه مكانه لسلامة السياق وسقط من د.
(٦) لوحة ١٦٠ و د.

محدثه، والصفة تكون صفة لمحلها لا لمحدثها. ألا ترى أن الميت والأعور والأعمى والأشل، والأعرج، والأسود والأبيض، والحلو والمر، والمتحرك والساكن محال هذه الصفات لا موجودها، ومن وصف موجود هذه الصفات بها تسارع الناس إلى إكفاره وقصدوا ضرب علاوته وإتلاف مهجته فكذا هذا.

ولهذا زعم أبو الهذيل العلاف أن من خلق الله فيه الإيمان بطريق الجبر كان المؤمن هو المحل لا الله تعالى. وإذا كان الأمر كذلك علم أن الله تعالى ولو خلق الكلام في محل لكان المتكلم ذلك المحل لا الله تعالى. وظهر بهذا فساد الأقسام الثلاثة كلها.

[الله آمر ناه بصفة قائمة بذاته]:

فبعد[١] ذلك إما أن يقال: إن كلام الله تعالى قائم بذاته وهو متكلم آمر ناه كما قال أهل الحق - نصرهم الله - وإما أن ينكر أن يكون لله تعالى كلام وأمر ونهي وتبطل فرضية الإيمان والعبادات وخطر الكفر والمعاصي لانعدام أمره ونهيه، وهذا كفر ظاهر[٢] وضلال مبين. ثم لو كان الأمر كذلك لكان الله تعالى بتعذيب من جحده وصد عن سبيله وسفك الدماء وآثار الفتن والفساد، معذبا من لم يرتكب مأثما ولا اكتسب جريمة فيكون عندهم ظالما لا عادلا تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

[المعتزلة وقولهم بالعدل والتوحيد]:

ثم هم[٣] بنفي الصفات يسمون أنفسهم أهل التوحيد يعنون أنهم يثبتون في الأزل موجودا واحدا، وقد أبطلوا عدل الله تعالى حيث صار معذبا من غير جريمة على ما قررت، وبإثبات قدرة تخليق الأفعال للعباد يسمون أنفسهم أهل عدل، لأن

---

(١) لوحة ٥٦ و ب.
(٢) لوحة ١١٠ و ز.
(٣) لوحة ١٦٠ ظ د.

تخليق الأفعال لو كان من الله تعالى لكان معذبا لهم على فعله لا على فعلهم، وقد أبطلوا بهذا توحيد الصانع العالم. إذ العالم أعيان وأعراض، وأكثر الأعراض التي هي الأفعال الاختيارية لما دب ودرج وجد لا بتخليق الله تعالى، فكان العالم مخلوقا لله تعالى ولمن لا يحصون من الخالقين وهذا إبطال التوحيد. ولهذا قال أصحابنا: إن المعتزلة يسمون أنفسهم أهل عدل وتوحيد، وقد أبطلوا عدلهم بتوحيدهم وتوحيدهم بعدلهم، وهذا ظاهر بحمد الله.

[كلام آخر للمعتزلة]:

ولهم على هذا القسم الأخير أسئلة كثيرة، إذ هو مذهبهم كلهم، فأما القسم الأول:[١] فهو قول الكرامية، والقسم الثاني[٢]: مذهبا أبي الهذيل وحده في خطاب "كن" خاصة لا فيما وراءه من الكلام إلا أن أكثر تلك الأسئلة يتوجه على الأشعرية لمساعدتهم المعتزلة في حدوث صفات الفعل، ولا يتوجه علينا فأعرضنا عن ذكرها، وذكرنا ما لهم علينا من الأسئلة.

[اعتراض لأبي الحسين البصري]:

فمن ذلك ما ذكره أبو الحسن البصري فإنه حكي كلامنا لا على ما سبق منا السوق، فزعم أنهم يقولون: لو أحدث الله الكلام في محل لوجب أن يشتق لذلك المحل من أخص الكلام أو من أعمه فيوصف بأنه متكلم ثم أجاب فقال: يقال لهم قولكم[٣] وجب أن يشتق لمحل الكلام من الكلام اسم من الذي يجب عليه أن يشتق له؟ فإن قالوا: الباري عز وجل، قلنا: الباري عندكم لا يجب عليه شيء، وإن قالوا: يجب على غيره أن يشتق لمحل الكلام اسما قيل: عندكم لا يجب[٤] على الناس شيء إلا ما

---

(١) وهو جواز حدوث الكلام في ذات القديم.
(٢) لوحة ٧٤ ظ ط.
(٣) لوحة ١٦١ و د.
(٤) لوحة ١١٠ ظ ز.

يسمع فأي[١] سمع يقتضي وجوب الاشتقاق على الناس؟ على أن رائحة الكافور موجودة في الكافور ولم يشتق لمحلها اسم. هذا هو محصول كلامه وزبدة سؤاله.

[الرد على اعتراض أبي الحسين البصري]:

فنقول له:من رزق أدنى لب وأكرم بِنُبَذٍ من العلم يسيرة عرف حيده عن سنن الصواب، والاشتغال بما يدل على غاية حيرته ونهاية إفلاسه، فإن القائل لو قال: أنا لا أتكلم بهذه اللفظة بل أقول: إن الكلام يشتق منه اسم المتكلم بإجماع العقلاء والمشتق من الأسامي عن الصفات كان واقعا على الذات الذي هو محلها دون من أحدثها، واعتبر بما بينا من الصفات والأعراض، وكذا كان الصفات صفات المحال دون فاعلها على ما بينا فالعدول عن هذا والتمسك بالوجوب، ومن يجب عليه أن يشتق وبأي سبب يجب؟ مغالطة بإرادة وحيرة ظاهرة. ويقال له: إذا خلق الله تعالى في محل سوادا فمن الذي وجب عليه أن يسمى المحل أسود؟ وأي دليل ورد في ذلك من دلائل السمع سوى الوضع الأصلي في اللسان أن الاسم المأخوذ من المعنى يكون واقعا على الذات الحامل له؟ فأي جواب أجاب به فهو الجواب له. وما ذكر أن الرائحة موجودة[٢] في الكافور ولم يشتق لمحلها اسم في غاية الفساد، فإنا نقول له: إن الكلام يشتق منه الاسم فيكون الاسم راجعا إلى محله دون موجوده، ولم نقل كل معنى وجد في محل ينبغي أن يشتق منه الاسم لا محالة ليلزمنا هذا السؤال بل قلنا: إذا اشتق منه اسم كان اسما لحامله دون موجوده وهذه لم يشتق منها اسم ثم يقال له: لو كان الله تعالى أعطى اسم المتكلم بتخليقه الكلام في محل لكان ينبغي أن يعطي له اسم مشتق من الرائحة لإيجاده الرائحة في الكافور، محل، فبأي جواب أجاب وفرق فهو فرقنا وجوابنا. ثم نقول: إن كان لم يشتق للكافور من الرائحة

---

(١) ز فأني.
(٢) لوحة ١٦١ ظ د.

الموجودة فيه اسم فالرائحة صفة للكافور أم صفة لموجدها وهو الله تعالى؟ فإن قال: هي صفة موجدها فكانت هي رائحة الله تعالى لا رائحة الكافور وأحد شطري هذا[١] الكلام كفر. والثاني جحد الضروريات، وإن قال: هي صفة[٢] الكافور فنقول: فالكلام أيضا ينبغي أن يكون صفة المحل، فيكون كلام المحل لا كلام الله تعالى، كرائحة الكافور[٣]، وسواد الغراب وبياض الثلج ونتن الجيفة ومرارة الخمر، وهذا بحمد الله واضح.

[اعتراض لعبد الجبار الرازي]:

ومن جملة هذه الأسئلة ما ذكره عبد الجبار الرازي[٤] ــ وهو عندهم أعلم أهل نحلته ــ فزعم أن الحي منا إنما كان متكلما لأنه فعل الكلام لا لأن الكلام قام[٥] به بدليل أن الكلام لا يحل جملة الحي. فكان يجب أن يستحيل أن يكون متكلما، قال فإن قال: هلا كان كذلك (بأن حل)[٦] في بعضه قال: فجوابنا أنه كان يجب أن يكون اللسان متكلما دون الإنسان، لأن الكلام ببعضه أخص قال: وكان يجب أن لا يكون الصادق بالصدق الإنسان، ولا يتعلق الذم والمدح به، قال: وكان يجب أن يكون كل محل من اللسان متكلما إن كان المتكلم ما حل به الكلام، وكان يجب إذا كان كل حرف يختص بمحل منه أن لا يستقر كون شيء من ذلك متكلما،

---

(١) لوحة ١١١ و ز.
(٢) لوحة٥٦ ظ ب.
(٣) لوحة ٧٥ و ط.
(٤) عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الرازي توفى سنة ٤١٥ هـ قاضي أصولي كان شيخ المعتزلة في عصره ويلقب بقاضي القضاة ــ من تصانيفه ــ المغني وشرح الأصول الخمسة ــ تنزيه القرآن عن المطاعن.
راجع: تاريخ بغداد للخطيب جـ ١١ ص ١١٣ ولسان الميزان لابن حجر جـ٣ ص ٣٨٦ وشذرات الذهب لابن العماد جـ٣ ص ٢٠٢.
(٥) لوحة ١٦٢ و د.
(٦) ز بأنجى.

لأن الحرف الواحد لا يكون كلاما، قال: ويبين ذلك أنهم يقولون في المصروع ـ إذا تكلم بحكمة: إن الجني يتكلم على لسانه، لما اعتقدوا في ذلك القول أنه ليس من قبله، قال: وذلك يبطل قول من قال: إنما صار متكلما لظهور الكلام منه ووجوده في لسانه[١]. هذا هو سؤاله في المسألة.

فنقول في جوابه - والله الموفق -:

[الرد على اعتراض عبد الجبار الرازي]:

إنه جمع في كلامه أنواعا من الهذيان والمغالطة يظهر ذلك عند الكشف من ذلك أنه قال: إن الكلام لا يحل جملة الحي، فكان يجب أن يستحيل أن يكون كله متكلما. قلنا له: والكلام لا يفعله جملة الحي، فإن جلده وعظمه وأحشاءه وأمعاءه وأصابعه وأظفاره لا توصف بتحصيلها الكلام، فكان يستحيل أن يكون كله متكلما، ولما جاز له أن يجعل كل الذات متكلما وإن لم يفعل الكلام لما بينا من هذه الأجزاء مع أن المتكلم عنده فاعل الكلام، لماذا لا يجوز لخصمه أن يجعل كل الذات متكلما وإن لم يقم الكلام بجميع أجزائه؟ فيلزمه عين ما ألزم خصمه، والتعلق بما يفضي ببطلان مذهبه حسب قضائه[٢] ببطلان[٣] مذهب خصمه درب من السفه وعدول عن سنن المجادلة. هذا هو الجواب الجدلي.

فأما حقيقة الجواب فهو ما مر في مسألة الصفات من بيان الاختلاف بين قدماء أصحاب الصفات وبين متأخريهم، فإن عند القدماء كل الذات (يكون موصوفا وإن وجدت الصفة ببعضه لما أن كل الذات)[٤] جعل شيئا واحدا بجعل جاعل، وعند

---

(١) راجع كلام عبد الجبار الرازي في ـ المغني جـ٧ ص ٤٨ ـ ٤٩ وشرح الأصول الخمسة ص ٥٣٥ ـ ٥٣٦.
(٢) لوحة ١٦٢ ظ د.
(٣) لوحة ١١١ ظ ز.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.

المتأخرين الموصوف بالصفة الجزء الذي قامت به الصفة إلا أنهم يضمرون ذكر ذلك الجزء عند وضوح المعنى، بأن كانت العادة جارية أن تلك الصفة لا توجد إلا بجزء مخصوص، ولو كانت توجد بكل جزء لم يكن بد من ذكر ذلك الجزء على ما قررنا هناك كذا هذا، ثم ما ذكر بعد هذا كله بناء على مذهبه أن الكلام هو الحروف المنظومة وأنه قائم باللسان، وما ذكر أن الكلام لو وجد بجزء من أجزاء اللسان ينبغي أن يكون المتكلم ذلك الجزء من اللسان أو اللسان كله، لأنه أخص به منه بجميع البدن، **وقد مر جوابه**: أن على أحد المذهبين كل البدن جعل كشيء واحد لا يتجزأ، وجعل كل معنى ترجع منفعته إلى كل البدن قائما كله بكله، وعلى المذهب الثاني اختص[1] الجزء الذي هو محل الصفة بالاسم المشتق من الصفة، على أن هذا ممنوع فإن الكلام ليس بقائم باللسان على ما تبين، وبهذا يعرف بطلان ما ذكر أنه إذا كان كل حرف يختص بمخرج على حدة ومحل[2] مخصوص ينبغي أن[3] لا يستقر كون كل جزء من ذلك متكلما، لأن الحرف الواحد لا يكون كلاما، فإنا بينا أن الكلام ليس هو الحروف وليس بقائم باللسان ليمكن التعلق بهذا[4].

ثم نقول له: هذا الكلام ليس بلازم على خصمك لما مر، وهو عليك لازم جدا، فإن مذهبك أن الكلام هو الحروف المنظومة ولا بقاء للكلام عندك فإن تقتفي آثار إمامك أبي هاشم الذي بقدمك يوم القيامة فيوردك النار. ومن رأيه أن الكلام من قبيل ما لا يبقى من الأعراض، فإذاً عندك لا بقاء لشيء من هذه الحروف،

---

(١) لوحة ١٦٣ و د.
(٢) ط بالهامش.
(٣) لوحة ٧٥ ظ ط.
(٤) يقول السعد في شرحه للعقائد النسفية ص ٨٢ ـ ٨٣: أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ـ ومعنى الإضافة كونه صفة له تعالى ـ وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ـ ومعنى الإضافة أن مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين.
ونستنتج من هذا النص أن الكلام النفسي قديم وهو صفة والمعتزلة لا يقولون بالصفات أما اللفظ فهو حادث والحنابلة يقولون بقدم اللفظ والنظم.

والحروف توجد على التوالي والترادف لا وجود للام الحمد وقت وجود الهمزة ولا وجود للهمزة وقت وجود اللام لاستحالة بقاء الهمزة إلى وقت وجود اللام، وكذا هذا في اللام مع الحاء والحاء مع الميم والميم مع الدال، فإذًا لا وجود في[١] كل زمان إلا لحرف واحد، والحرف الواحد لا يكون كلاما عندك، ولا كلام عندك إلا من جنس الحروف، فإن وجود الكلام عندك غير متصور، وكان قولك المتكلم من فعل الكلام - ولا تصور لفعل الكلام عندك[٢]، ولا تحقق لوجوده البتة - ضربا من التجاهل. ثم هذا منك إبطال الكلام والصدق والكذب[٣] وما يتعلق بكل واحد منهما من الجزاء، وإنكار أن يكون لله تعالى كلام وأمر ونهي، وهو العناد الظاهر والسوفسطائية المحضة، وإبطال للشرائع والحظر والوجوب والإباحة، وهذا هو عاقبة من حاد عن سنن الصواب في دين الله تعالى وأعرض عن الحجج وتمسك بما يميل إليه هواه - نعوذ بالله من قول هذا عقباه.

ثم قيل له: لو كانت محال الحروف من أجزاء اللسان مختلفة، فلم زعمت أن لا وجود للكلام؟ وأن كل حرف وإن لم يكن كلاما فلم زعمت أن مجموعها لا يكون كلاما قائما بمجموع أجزاء اللسان؟ فإن قال: لأن كل فرد ليس بكل، فكذا الجملة، وكذا كل فرد من أجزاء اللسان ليس محل للكلام فكذا الجملة فيقال له: ما أنكرتم على من زعم أن لا وجود للعسكر (لأن كل فرد من أفراده ليس بعسكر وجملة المعسكر ليس بمعسكر)[٤] ولا مكان للعسكر (لأن كل جزء من أجزائه الذي حل به رجل واحد ليس بمعسكر ولا مكان للعسكر)[٥] فإن التزم ظهرت مكابرته، وإن لم يلتزم ناقض وأبطل كلامه ثم الغرض من هذا الفصل إبطال كلامه وإفساد ما ظنه

---

(١) لوحة ١١٢ و ز.
(٢) لوحة ٥٧ و ب.
(٣) لوحة ١٦٣ ظ د.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.

دليلا له وإن لم يكن كذلك لازما علينا لبنائه إياه على أصله في مائية الكلام في محله. والله الموفق.

وما ذكر من قول الناس في كلام المصروع أن الجني يتكلم على لسانه دليل الإفلاس، فإن ذلك ليس بقول من يلزم الانقياد لقوله والتعلق مثله لا يجدي نفعا. ثم نقول: إذا لم يكن لسان المصروع محلا لقدرة الجني، ومخلوق ما(١) لا قدرة على ما هو خارج عن حيز قدرته عندنا فلا يتصور عندنا أن يكون ذلك الكلام فعلا للجني. ثم نقول: لو ثبت أن أحدا يقول ذلك يريد به أن الجني يلقي في قلب المصروع شيئا فيجرع المصروع ذلك على لسانه، فأضيف ذلك إلى الجني لكونه حاملا للمصروع على إجراء ذلك على لسانه. **يحققه**: ما روي أنه ﷺ قال: "**إن الملك لينطق على لسان عمر**"(٢) لم يكن ذلك فعلا للملك لأنه لو كان كذلك لم يكن لعمر منقبة بل(٣) كان فعلا لعمر إلا أن الملك لما كان يلقي ذلك في قلبه حتى أظهره عمر بلسانه أضيف إلى الملك على طريق المجاز فكذا هذا، وقد روي في بعض الروايات: "**إن الحق لينطق على لسان عمر**"(٤) وقيل إن الحق هو الله تعالى وليس ذلك بكلام الله تعالى. وهذا مما لا خفاء به. وبالله المعونة.

[اعتراض آخر للمعتزلة]:

ومن جملة هذه الأسئلة ما ذكره بعض رؤسائهم أن الصفة إذا وجدت(٥) في محل لا يمتنع اتصاف المحل بها كانت صفة للمحل، والاسم المشتق كل اسما للمحل كما في سائر الصفات والأعراض التي ذكرتم، وإذا وجدت في محل، يمتنع اتصاف

---

(١) لوحة ١٦٤ و د.
(٢) لم أهتد إلى هذا الحديث.
(٣) لوحة ١١٢ ظ ز.
(٤) ذكره الحاكم في المستدرك جـ٣ ص ٨٧ من حديث أبي ذر عن رسول الله ﷺ وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد جـ ٩ ص ٦٦ عن حديث أبي هريرة.
(٥) لوحة ٧٦ و ط.

المحل بها، ما كانت صفة للمحل، وما كان الاسم المشتق منها اسما له، بل كانت صفة لفاعلها، والاسم المشتق منها اسما له لا للمحل، فالكلام إذا وجد في الحي كان صفة للحي، والمتكلم به كان هو المحل لأن الحي لا يستحيل أن يكون متكلما فأما إذا وجد في الجماد[١] (فقد كان صفة للفاعل والمتكلم به هو الفاعل، لاستحالة كون الجماد)[٢] والموات متكلما[٣].

[الرد على اعتراض المعتزلة]:

فنقول في جوابه: إن هذا تمويه محض (وهذيان ظاهر فإن القول بامتناع اتصاف المحل بصفة ما إنما يكون لامتناعه قبول)[٤] تلك الصفة واستحالة وجودها فيه، فأما إذا لم يستحل وجودها فيه لم يستحل الاتصاف ولم يمتنع، بل صار الاتصاف واستحقاق الاسم المشتق له ثابتا ضرورة، لقبوله الصفة فلو لم يستحل قيام الكلام بالجماد ولم يمتنع (حصوله فيه لم يمتنع)[٥] اتصافه البتة بل صار الاسم له مستحقا كاسم الأسود والأبيض والحي والميت لما قبل هذه الصفات من الذوات، ثم إن المتمسك بهذا النوع من السؤال ناقض أعظم أصل لهم، فإنهم يزعمون في مسألة خلق الأفعال أن الله تعالى لو كان هو الخالق لأفعال العباد، لكان هو الكافر لخلق الكفر والزاني بخلق الزنا، وإن كان ما خلق فيه هذه الأفعال من أشخاص الممتحنين صالحا للاتصاف بهذه الصفات فلم يكن استحقاقه الاسم المشتق من هذه الصفات ممتنعا لأنهم[٦] لم يراعوا هذا الشرط بل أطلقوه إطلاقا، وعند لزوم التناقض وتعذر الفرق بين هذه الصفات وبين ما قدمنا ذكره من الصفات كالألوان والطعوم وغيرها

---

(١) لوحة ١٦٤ ظ د.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) ينسب الأشعري هذا القول لمعمر بن عباد. راجع مقالات الإسلاميين جـ١ ص ٢٤٦.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) ز سقط.

من أنواع الأعراض، تمسكوا بهذا النوع من التمويه، وكل[١] ذلك من نتائج الحيرة عند[٢] العدول عن[٣] اتباع الدليل وسلوك ما وضح من السبيل، وكذا النائم يتكلم بضرب من الكلام صحيح ويقرأ آيات من القرآن على وجهها ولم يعد ذلك فعلا له، لاستحالة وجود الفعل المحكم المتقن ممن لا علم له، والنوم مناف للعلم ولم يعد ذلك أحد كلام الله تعالى فدل أن ما قابله[٤] باطل بإجماع العقلاء، ويثبت بما ذكرت من (دخول وجود)[٥] كلام الله تعالى لو كان مخلوقا في حيز الامتناع لامتناع أقسامه التي ينقسم إليها لو كان محدثا، وإذا بطل ذلك ثبت كونه أزليا كما ادعينا نحن. والله الموفق.

[دليل عقلي آخر على قدم كلام الله]:

ومعقول آخر لنا في المسألة أنه تعالى لو لم يكن في الأزل متكلما لكان موصوفا بضد من أضداد الكلام كالسكوت والآفة، لأن الحي الذي لا[٦] يستحيل أن يكون متكلما لم يتعر عنه، لاقتضاء الذات التعري، إذ لو كان كذلك لما تصور الاتصاف بالكلام البتة لاستحالة التغير على الذات، وخروجه عن كونه مقتضيا ما كان يقتضيه في الأزل، فلو كان متعريا لكان لقيام ضد من أضداده به يمنع ذلك قبول الاتصاف بالكلام، وهذا محال لأن الآفة كالخرس والطفولية وغيرهما على القديم ممتنعة إذ هي من أمارات الحدوث، وكذا السكوت عنه في الأزل منتفي، فإنه لو كان ساكتا في الأزل لكان[٧] لا يتصور اتصافه بالكلام البتة لأن الأمر لا يخلو إما أن كان ساكتا لذاته، وإما أن كان ساكتا لمعنى، والاتصاف بالكلام مع وجود ما

---

(١) لوحة ٥٧ ظ ب.
(٢) لوحة ١٦٥ و د.
(٣) لوحة ١١٣ و ز.
(٤) ز ما قاله.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) ز لا سقط.
(٧) لوحة ٧٦ ظ ط.

يوجب اتصافه[١] بالسكوت محال ممتنع، والعدم على ما يوجب كونه ساكتا محال ذاتا كان أو معنى لما مر من إحالة العدم على القديم، وإذا لم يكن في الأزل موصوفا بضد من أضداد الكلام ولا يستحيل اتصاف الذات بالكلام، كان موصوفا به ضرورة، إذ لا واسطة في حق ما يصح اتصافه بالكلام، بين الكلام وأضداده، فيستحيل التعري. لو هذا كان تعري الجواهر عن الأعراض على حسب ما يزعمه أهل الدهر مستحيلا لما مر من المعنى، ولو جاز التعري فيما نحن فيه، لجاز هناك، وصح القول بقدم العالم وهذا باطل، فكذا هذا، ولهذا لم يكن في الشاهد ما يصح اتصافه بالكلام متعريا عنه إلا إذا وجد ضد من أضداده قائما[٢] به. والله الموفق.

[اعتراض للمعتزلة]:

وما يوردون من الأسئلة على هذه الطريقة أن في الشاهد لا يتعرى الحي عن كونه نائما أو منتبها أو ولودا أو عقيما أو متحركا أو ساكنا، ومع ذلك يتعرى ذات القديم عنها كلها، فكذا يجوز أن يتعرى عن الكلام وأضداده في القدم وإن كان التعري في الشاهد غير ثابت. أسئلة فاسدة غير متوجهة على ما ذكرنا، فإنا لم نبن الكلام على إثبات استحالة التعري عن الضدين في حق القديم لكون ذلك مستحيلا في الشاهد، بل قلنا: إن ما لا يستحيل ثبوته على الذات لا ينتفي عنه إلا بثبوت ضده، والكلام من هذا القبيل، فلا ينتفي إلا بثبوت ضده، وثبوت الضد عليه محال وفيما[٣] أوردوا من الأمثلة كانت الحال في الشاهد على نحو ما بينا، فلم ينعدم أحدهما عن المحل إلا بثبوت ضده لجواز قبول المحل كل ذلك، فأما القديم تعالى فيستحيل عليه تلك الأوصاف، فانتفاء كل ضد من ذلك كان لاستحالة قبول القديم إياه، لا لوجود ضده، وفيما نحن فيه الأمر بخلافه.

---

(١) لوحة ١٦٥ ظ د.
(٢) لوحة ١١٣ ظ ز.
(٣) لوحة ١٦٦ و د.

وما يزعمون أن الله تعالى لا يستحيل أن يوصف بكونه عادلا ثم في الأزل كان غير موصوف به، ولم يلزم اتصافه بضده وهو الجور. سؤال يلزم الأشعري لمطابقتهم إياه على انتفاء صفات الفعل في الأزل فأما علينا فغير لازم، لأنه تعالى عندنا كان في الأزل موصوفا بالعدل.

وكذا ما يزعمون أنه تعالى لو لم يكن في الأزل متفضلا لكان بخيلا من هذا القبيل. فإنه عندنا في الأزل كان متفضلا، وإنما يتوجه هذا السؤال على الأشعري(١).

وما يزعمون أن القادر على الكلام في الشاهد يتعرى عن الكلام وأضداده في حالة ثبوت القدرة. فشيء يبنونه على أصلهم في ادعائهم سبق القدرة على المقدور فأما عندنا فالقدرة على الكلام، مقترنة بالكلام فلا يتصور التعري عنه مع وجوده، وقبل وجود القدرة كان ضدا من أضداد الكلام ثابتا.

ثم يقال لهم: هذا أيضا على أصلكم فاسد، فإن عندكم القدرة على الكلام، إن كانت منافية للآفة فهي غير منافية للسكوت، بل الساكت عندكم(٢) قادر على الكلام، وهذا لأن القدرة على أحد المتضادين عندكم لا تضاد ضد مقدوره، كما في قدرة الحركة والسكون، وقدرة الكفر والإيمان(٣) وأشباه ذلك(٤). وبالله التوفيق.

[اعتراض آخر لأبي الحسين البصري]:

واعترض أبو الحسين البصري علي(٥) هذه الطريقة فزعم أن الخرس والسكوت ليسا بضدين للكلام إنما الخرس هو فساد آلة الكلام، فلا(٦) يكون ضد

---

(١) وذلك لأن الأشاعرة يقسمون الصفات إلى صفات ذات وهي قديمة قائمة بذاته وصفات فعل وهي محدثة مثل التخليق والترزيق والتنعيم والتكوين. أما الماتريدية فهم يقولون بأن كل الصفات قديمة ومنها صفة التكوين التي تضم الترزيق والتخليق والتنعيم وغير ذلك.

(٢) لوحة ١١٤ و ز.

(٣) لوحة ٥٨ و ب.

(٤) لوحة ١٦٦ ظ د.

(٥) لوحة ٧٧ و ط.

(٦) ز سقط.

الكلام، كالزمانة ليست بضد للفعل، وبخروجه (من أن يكون[١]) فاعلا لم يلزم أن يكون زمنا، والسكوت ترك استعمال آلة الكلام، والله تعالى يستحيل عليه الآلة فيستحيل وصفه بأنه ساكت، قال: على أن عند بعض أصحابنا يجوز وصف الله تعالى بأنه ساكت قبل أن يتكلم، وقد روي عن النبي عليه السلام أنه قال: **"ما سكت عنه القرآن فهو عفو"**[٢].

[الرد على اعتراضه]:

فيجاب عن هذا الاعتراض فيقال: هل تقر أن الخرس ينافي الكلام؟ فإن قال: لا. بَانَ بهته، وكلف أن يجوز اجتماع الكلام والخرس، وإن قال: هو ينافي الكلام. فهذا هو الإقرار بكونهما متضادين. وكذا الزمانة عندنا ضد الفعل لما قررنا، والاستشهاد بالزمانة إنما يستقيم له على الأشعرية لا علينا، على أنه إن كان لا يسمى ضدا فلا شك أنه مانع، فيمتنع وجود الكلام عند وجوده عن من لا يستحيل اتصافه بالكلام، وعند ارتفاعه وارتفاع السكوت يجب وجود الكلام على ما قررنا. وكذا ما ذكر أن السكوت ليس بضد للكلام، (ويجاب عنه)[٣] بما ذكر في فصل الخرس، ثم يقال له بم تنفصل ممن يقول لك: إن الكلام هو استعمال آلة الكلام، كما أن السكوت ترك استعمال آلة الكلام، والخرس آفة في آلة الكلام، والله سبحانه وتعالى يستحيل عليه الخرس[٤] والسكوت، لاستحالة ثبوت الآلة له، فكذا يستحيل عليه الاتصاف بالكلام لاستحالة كونه ذا آلة، وحيث جاز الاتصاف بالكلام مع

---

(١) ب ما بين القوسين مكرر.

(٢) ذكره الترمذي في صحيحه باب ٦ حديث ١٧٢٦ عن سلمان قال: سئل رسول الله ﷺ عن السمن والجبن والفراء فقال: الحلال ما أحل الله في كتابه والحرام ما حرم الله في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفا عنه" قال الترمذي: حديث غريب لا نعرفه مرفوعا إلا من هذا الوجه. وذكره ابن ماجه في سننه كتاب الأطعمة باب ٦٠ ح ٣٣٦٧ عن سلمان الفارسي.

(٣) ب د سقط وأثبتناه من باقي النسخ.

(٤) لوحة ١٦٧ و د.

استحالة الآلة دل أن الكلام ما كان كلاما لأنه استعمال الآلة بالنطق بل لأنه معنى ينافي السكوت والآفة، فكذا الخرس ما كان خرسا لأنه فساد في آلة النطق، بل لأنه آفة منافية للكلام، والسكوت[١] ما كان سكوتا لأنه ترك استعمال آلة الكلام، بل لأنه معنى ينافي للكلام ممن يصح أن يوصف بالكلام، فإذا كان الكلام بالآلة كان السكوت بالآلة (والآلة من القرائن اللازمة)[٢] وإن كان الكلام لا بالأدلة فكذا كان السكوت لا بالآلة. وكذا بم ينفصل ممن يقول البصر صحة الآلة وكذا السمع فمن صحيح الآلة كان سميعا بصيرا، ومن لا فلا، والله تعالى يستحيل عليه الآلة فيستحيل أن يكون سميعا بصيرا، ويعتمد في ذلك مطلق الوجود كما فعلت أنت؟ فبأي جواب أجبت فهو جواي لك.

وما ذكر من بعض أصحابه[٣] أن الله تعالى كان في الأزل ساكتا عندهم فقد مر ما يوجب بطلانه. وما تعلق من الحديث فهو من الآحاد، ورد مخالفا للدليل المعقول، وما ورد بمورد الآحاد لم يصح الاستدلال به في الأبواب الاعتقادية، وإن كان في حيز الممكنات لأنه لا يوجب العلم، فكيف يمكن قبوله مع مخالفته الدليل المعقول فلا يقبل ولا يعتقد ظاهره، بل يرد أو يحمل على أن المراد منه ترك الذكر بطريق المجاز[٤]. والله الموفق.

وزعم أبو الحسين أيضا: أن عندنا يستحيل اتصافه بالكلام في الأزل، فخلوه عنه لا يكون موجبا اتصافه[٥] بضد من أضداده كما في سائر ما يستحيل أن يتصف به كالألوان والأكوان[٦]، وهذا منه قصد التمويه على الضعفاء من أصحابه أو عقلة

---

(١) لوحة ١١٤ ظ ز.
(٢) ز ــ والآلة من القرائن الوجودية دون القرائن اللازمة.
(٣) ز أصحابنا.
(٤) لوحة ١٦٧ ظ د.
(٥) ط فيه ــ زائدة.
(٦) لوحة ٧٧ ظ ط.

عن محل الإلزام، وإنما قلنا ذلك لأن المتقرر في العقول أن الخلو إذا كان لاستحالة اتصاف الذات بالصفة، جاز الخلو عنه وعن أضداده، فأما إذا كان لاستحالة اتصاف الذات بالصفة، جاز الخلو عنه وعن أضداده، فأما إذا كان لاستحالة وجود الصفة مع أن لا استحالة في قبول الذات الاتصاف به لن يكون ذلك إلا بوجود ضد من أضداده، واستحالة وجود الكلام في الأزل، ما كان لاستحالة اتصاف الذات به، إذ لو كان الذات في الأزل يستحيل الاتصاف به لن يصير جائز الاتصاف به إلا بتغيير الذات لامتناع صيرورة الذات ممكن الاتصاف بعدما كان مستحيل الاتصاف به من غير تغير في الذات، والتغير على القديم محال فدل على أن[١] الذات كان في الأزل ممكن الاتصاف به، فلو لم يكن متصفا به كان متصفا بضده على ما قررنا وبطل كلامه. وبالله المعونة.

ودليل آخر: أن كلامه تعالى لو كان حادثا لكان مستحيل البقاء، إذ هو عرض، وأبو هاشم ساعدنا على ذلك في الكلام والكعبي في الأعراض كلها، والجبائي وإن أجاز بقاء الكلام إلا أنا نقيم الدلالة على استحالة ذلك في مسألة الاستطاعة – إن[٢] شاء الله تعالى – وإذا ثبت استحالة البقاء فما نزل من القرآن على النبي عليه السلام انعدم لاستحالة بقائه، فلم يبق اليوم لله تعالى كلام ولا أمر ولا نهي وبطلت الشرائع وبقاء ما ثبت من الشرائع عندنا بأمر النبي عليه السلام ونهيه مع انعدام كلامه لكونه[٣] عرضا، إنما كان لأن أمره ونهيه كانا مظهرين لأمر الله تعالى ونهيه دالين عليهما، وكان ذلك منه عليه السلام ثابتا عن الله تعالى على ما قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣﴾[٤]، وقال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾[٥] فبقى الحكم لبقاء أمر الله تعالى

(١) لوحة ١١٥ و ز.
(٢) لوحة ١٦٨ و د.
(٣) لوحة ٥٨ ظ ب.
(٤) سورة النجم ــ ٥٣ ــ الآية ٣.
(٥) سورة الحشر ــ ٥٩ ــ الآية ٧.

ونهيه، وكذلك بقاء ما يلزم بأوامر الآباء والسادة، لأن وجوب ذلك لإيجاب الله تعالى وذلك باق، ألا ترى أن هؤلاء لو أمرونا بالمعاصي لا يلزم طاعتهم.

وما يقوله المعتزلة للتخلص عن هذا الإلزام: أن كلام الله تعالى وأوامره ونواهيه وإن انعدمت بقيت الشرائع لبقاء الإجماع على تلك الشرائع. **كلام باطل،** لأن الإجماع كان حجة بالقرآن فيبطل بانعدام الكلام والأمر به، وعرف بهذا أن مآل مذاهب المعتزلة هو السعي في إبطال الشرائع ودفع الدين ورفع الملة الحنيفية - نعوذ بالله من قول هذاعقباه.

ووراء هذه الطرق طرق آخر معقولة راجعة إلى لطيف الكلام ذكرناها في تصنيف لنا في هذه المسألة على انفراد، تركنا ذكرها هنا لئلا يطول. والله الموفق.

وأما الشبهات التي تعلقوا بها فنقول لهم: إن التسوية في الأجناس بين[١] الشاهد والغائب ثابتة في العقول، مقدمة كلية صادقة مسلمة، غير أن ما ذكروا من المقدمة الثانية الجزئية، وهي أن الكلام في الشاهد من جنس الحروف والأصوات مقدمة ممنوعة مجحودة وقع النزاع فيها[٢] بين المتكلمين[٣]، فذهب عبد الله بن سعيد القطان المعروف بابن كلاب[٤] من متقدمي أهل السنة وأئمتهم في الكلام، وأبو العباس القلانسي من متكلمي أهل الحديث إلى أن كلام العباد من جنس الحروف والأصوات (وكلام الله ليس من[٥] جنس الحروف والأصوات)[٦]، فيلزمهما هذه الشبهة من

---

(١) لوحة ١٦٨ ظ د.
(٢) لوحة ١١٥ ظ ز.
(٣) على سبيل المثال فإن الأشعري يذكر أن المعتزلة اختلفوا في الكلام هل هو حروف أم لا على مقالتين فزعمت فرقة منهم أن كلام الله سبحانه حروف وزعم آخرون أن كلام الله سبحانه ليس بحروف. راجع مقالات الإسلاميين جـ١ ص ٢٤٧.
(٤) سبق التعريف ص ٣٥.
(٥) لوحة ٧٨ و ط.
(٦) ب، د ما بين القوسين سقط وأثبتناه من باقي النسخ لسلامة السياق.

حيث الظاهر، غير أنهما يقولان إن الكلام في الشاهد وإن كان لا ينفصل عن الحروف والأصوات، ولكن ما كان كلاما لأنه حرف أو صوت بل لأنه صفة متنافية للسكوت والآفة، وهؤلاء يثبتون أضداد الكلام من السكوت والآفات المانعة عنه في محل حصول الحروف والأصوات، وهو اللسان واللهوات والحلق والشفتان فكان عندهم الكلام هو المعنى المنافي للسكوت والآفة لا الصوت، وإن كان لا حصول لهذا المعنى في الشاهد إلا بالصوت، فكان اقتران الصوت على سبيل أوصاف الوجود دون القرائن اللازمة، هذا كما أن العلم في الشاهد وإن كان لا يتصور حصوله إلا مقترنا بما هو من جنس الضمائر والاعتقادات، ولكن لما لم يكن علما لأنه ضمير أو اعتقاد بل لأنه تبين المعلوم على ما هو به، أو صفة تصير الذات بها عالمة، أو معنى يتجلى له به المعلوم[١] (على هو به)[٢]. أمكن إثبات في الغائب بدون الضمير والاعتقاد، فكذا هذا فإنما يجب التسوية بين الشاهد والغائب في حقائق المعاني والعلل دون الأوصاف الوجودية، فكان حل الشبهة على قول هؤلاء على هذا الوجه.

[اختيار للماتريدي في صفة الكلام]:

وقال الآخرون: الكلام هو المعنى القائم بذات المتكلم، وهو المعنى الذي يديره المتكلم في نفسه ويعبر عنه بهذه الألفاظ المتركبة من الحروف. إلى هذا ذهب ابن الراوندي[٣] وأبو عيسى الوراق[٤] وأبو الحسن الأشعري وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي، وهو الصحيح المعول عليه. وهؤلاء يجعلون الخرس

---

(١) لوحة ١٦٩ و د.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) سبق التعريف به.
(٤) محمد بن هارون أبو عيسى الوراق توفى سنة ٢٤٧ هـ كان على مذهب المعتزلة ثم خلط وعنه أخذ ابن الراوندي.
راجع الانتصار للخياط ص ١٠٨ ولسان الميزان لابن حجر جـ ٥ ص ٤١٢.

والسكوت والآفات: الإمساك عن الفكرة، والسهو والآفة من الطفولية والبهيمية التي تمنع من المعنى في النفس. ويقولون: إن هذه العبارات ليست بكلام وإجراؤها على اللسان ليس بتكلم[١]، بل هي عبارات عن الكلام، والكلام هو ما تأدي بهذه الحروف، وهو المعنى القائم بالنفس غير أن هذه العبارات تسمى كلاما، لدلالتها على الكلام ولأن الوقوف على الكلام لا يمكن قط لغير المتكلم من المخلوقين إلا بها، فأطلق عليها اسم ما هو مدلولها كما يطلق اسم القدرة والعلم على آثارهما. ثم إن الدليل على أن الكلام ما بينا قول الله تعالى خبرا عن اليهود - لعنهم الله - ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾[٢] أي يقولون في أنفسهم[٣] لولا يعذبنا الله بما نقول لمحمد ﷺ من الشتم في تحيتنا[٤] إياه. وقال تعالى: ﴿يُخْفُونَ فِي أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَ﴾[٥] يعني من الكلام في قلوبهم، لأنهم كانوا يقولون في قلوبهم: ﴿لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَاهُنَا﴾[٦] وقال تعالى خبرا عن يوسف عليه السلام: ﴿فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنتُمْ شَرٌّ مَّكَانًا وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ﴾[٧] هو والله أعلم إنما قال هذا في نفسه والدليل عليه قول الأعور الشني[٨].

ألم تر مفتاح الفؤاد لسانه ... إذا هو أبدى ما يقول من الفم

أي أبدى من الفم ما يقول الفؤاد.

---

(١) لوحة ١١٦ و ز.
(٢) سورة المجادلة ـ ٥٨ ـ الآية ٨.
(٣) د قلوبهم.
(٤) لوحة ١٦٩ ظ د.
(٥) سورة آل عمران ـ ٣ ـ الآية ١٥٤.
(٦) سورة آل عمران ـ ٣ ـ الآية ١٥٤.
(٧) سورة يوسف ـ ١٢ ـ الآية ٧٧.
(٨) هو بشر بن منقذ من الشعراء المجيدين عاش في خلافه على بن أبي طالب. راجع الشعر والشعراء لابن قتيبة ص ١٤٩.

وقول الأخطل:[١]

إن[٢] الكلام من الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وفي[٣] رواية: إن الكلام لفي الفؤاد.

ونظائر هذا في كلام العرب كثير. وفي القدر الذي أوردنا كفاية لمن ينصف ولا يكابر، والمعقول يدل على ذلك وهو أن الأصوات والحروف الجارية على اللسان ما جعل منها دليلا على المعاني الثابتة في النفوس يعد كلاما، وما لم يجعل منها دليلا عليها لم يعد كلاما، وكل عبارة أو لفظ حصل في محل لم يكن دليلا على ما في الضمير لم يتعلق به حكم وعد هذيانا في نفسه، فدل أنها وضعت لإظهار الكلام لا أن تكون هي معتبرة لأنفسها.

ولا يقال إنما يذكرونه صفة العلم لا صفة الكلام لما مر بالدلائل أنه كلام، وليس من ضرورة كونه حاصلا في محل العلم وهو القلب في الشاهد أن يكون علما[٤]، ألا ترى أن الإرادة في الشاهد صفة[٥] القلب وليس بعلم. وبالوقوف على هذه الجملة يعرف أنما ذكرنا من ادعائهم كون الكلام في الشاهد من جنس الحروف مقدمة كاذبة مجحودة، فكانت النتيجة الخارجة عنها كاذبة. والله الموفق.

[تصوير مسألة الكلام]:

ثم نشتغل بتصوير المسألة بيننا وبين الخصوم في القرآن، ليتبين بذلك اندفاع أكثر أسئلتهم التي يموهون بها على الضعفة **فنقول:**

---

(١) هو غياث بن غوث كان شاعرا مداحا يتكسب بشعره راجع الأغاني للأصفهاني ج ٧ ص ١٦٩.
(٢) لوحة ٥٩ و ب.
(٣) لوحة ٧٨ ظ ط.
(٤) لوحة ١٧٠ و د.
(٥) لوحة ١١٦ ظ ز.

إن كلام الله تعالى صفة قائمة بذات الله تعالى ليست من جنس الحروف والأصوات، وهو صفة واحدة وهو أمر بما أمر به، نهي عما نهى عنه، خبر عما أخبر عنه، وهو صفة أزلية، ثم هذه العبارات العربية أو العبرية أو السورية[١]، عبارات عنه وهو يتأدى بها، وهذه العبارات حروف وأصوات وهي محدثة مخلوقة[٢] في محلها دلالات على الكلام الذي هو الصفة الأزلية لله تعالى، لها أبعاض وأجزاء، وأنصاف وأعشار وغير ذلك، وهي في أنفسها مختلفة، وكلام الله تعالى واحد ليس بمتجزئ ولا بمختلف، ولا بعربي ولا بعبري ولا بسرياني كما أن ذات الله تعالى واحد ويسمى بتسميات كثيرة وبألسنة مختلفة، وتلك الألفاظ التي هي تسميات له متبعضة متجزئة، وذاته تعالى عن كل ذلك منزه، لا يوصف بالتعدد ولا بالاختلاف ولا بالتجزئ والتبعض، فإذا قيل: الله تعالى. فهذه التسمية عربية، وله بكل لسان تسمية، ثم قولنا: الله، حروف وأصوات، وهي مخلوقة والهمزة منها ربعها وهي مع إحدى اللامين نصفها وهي مع اللامين ثلاثة[٣] أرباعها وهي مع الهاء كلها. فكذا الكلام الذي هو صفة الله تعالى مع هذه الألفاظ الدالة عليه، والعبارات التي يتأدى هو بها هذا سبيله، وهذه الألفاظ تسمى قرآنا، وكلام الله، لتأدي كلام الله تعالى بها، **وهي في أنفسها مخلوقة، والكلام الذي هو صفة الله تعالى ليس بمخلوق**.

ومشايخنا من أئمة سمرقند[٤] الذين جمعوا بين علم الأصول والفروع، **كانت عباراتهم في هذا أن يقولوا:** القرآن كلام الله تعالى وصفته، وكلام الله غير مخلوق وكذا صفته، ولا يقولون على الإطلاق أن[٥] القرآن غير[٦] مخلوق، لئلا يسبق إلى

---

(١) احسب أنها السريانية وليست السورية كما وردت في جميع النسخ.
(٢) خلافا للحنابلة الذين يقولون بقدم اللفظ أيضا.
(٣) لوحة ١٧٠ ظ د.
(٤) سبق التعريف بها.
(٥) لوحة ١١٧ و ز.
(٦) ز ليس.

وهم السامع، أن هذه العبارات المتركبة من الحروف والأصوات ليست بمخلوقة، كما يقوله الحنابلة، ويقولون: إن القرآن مكتوب في مصاحفنا، مقروء بألسنتنا، محفوظ في صدورنا، غير[١] حال فيها، أي: الكتابة الدالة عليه في مصاحفنا، والقراءة الدالة عليه في ألسنتنا، وحفظ الألفاظ الدالة عليه في صدورنا لا ذاته. كما يقال: الله تعالى مذكور بألسنتنا، معبود في محاريبنا، وهو مكتوب على هذه الكاغدة. ولم يرد بذلك حلول ذاته في الألسنة والمحاريب والكاغدة، بل وجود ذكره وعبادته وكتابة العبارات الدالة على ذاته دون ذاته. فكذا هذا.

[رأي النسفـــي مختصرا]:

وجملة الجواب: أن هذه العبارات مخلوقة، وهي دلالات على المعاني اللغوية والأشخاص وأحوالها كشخص فرعون وغرقة وما تفوه به، ويوسف[٢] وإخوته عليهم السلام وإلقائهم إياه في الجب وغير ذلك. وهذا كله مخلوق وهي أيضا دلالات على ذكر الله تعالى إياها وإخباره عنها، وأمره بما أمر، ونهيه عما نهى وذلك هو المعنىٌ بكلامه وهو المتنازع فيه. **هذا هو تلخيص المذهب**. ثم المعتزلة لا يثبتون هذه الصفة القائمة بذات الله تعالى، لاستحالة قيام صفة بذات الله تعالى عندهم فكانت المسألة في الحقيقة عين[٣] مسألة الصفات ثم اضطروا إذا لم يمكنهم إثبات صفة قائمة بالذات تصير الألفاظ عبارات عنها تسوية بين الغائب والشاهد إلى جعل عين هذه الألفاظ والعبارات كلاما[٤] (من غير)[٥] أن تكون هي دلالات على المعنى القائم بالذات، فخالفوا الشاهد ثم ادعوا علينا مخالفته، وارتكبوا المحال، فإن

---

(١) لوحة ٧٩ و ط.
(٢) لوحة ١٧١ و ط.
(٣) ز غير.
(٤) لوحة ٥٩ ظ ب.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.

العبارة فقط لا تكون معتبرة إذا لم تكن دالة على معنى قائم بالنفس، وهم جعلوها معتبرة وهو خلاف المعقول. ألا ترى أن في الشاهد لو أجرى ذات صفة الأمر والنهي والخبر على اللسان وثبت لنا بالدليل الضروري أن ليس في نفس المجري معنى الأمر والنهي والخبر، وليست هذه الألفاظ بأداء لتلك المعاني ولا بعبارة عنها. أن ذلك لم يعد كلاما ولا أمرا ولا نهيا ولا خبرا، ولا يعتقد وجوب ما يتناوله لفظة الأمر ولا حرمة ما تتناوله لفظة النهي ولا[1] ثبوت ما تتناوله لفظة الخبر، فلو كان الأمر على ما زعمت المعتزلة، في استحالة قيام الكلام بالذات، ووجوب هذه الحروف والأصوات في[2] محل من غير أن يكون شيء منها دليلا على صفة قائمة بذات الله تعالى وإيجاب حظرهما صفتيه، لم تكن هذه الحروف البتة كلاما، ولا وجب بها شيء ولا حظر بها فعل وتعطلت الشرائع بأسرها فالقائل به منسلخ عن الدين، بل عن الأديان السماوية ويلتحق بالدهرية والمعطلة - والحمد لله الذي عصمنا عن الوقوع في مثله، بمنه وفضله.

[فرق بين الماتريدية والمعتزلة]:

وما شنع علينا بعض أغبيائهم، أنكم تقولون: لم ينزل القرآن على محمد عليه السلام لأن الصفة لا تزايل الموصوف. مردود عليهم، لأن جعفر بن حرب[3] وجعفر بن مبشر[4] والكعبي[5] يزعمون أن كلام الله في اللوح المحفوظ والمنزل عبارات دالة عليه على حسب ما نقوله نحن، غير أنهم يقولون: إن هذه العبارات مؤدية ما في اللوح المحفوظ، ونحن نقول: هي مؤدية ما قام بالذات من الصفة.

(١) لوحة ١١٧ ظ ز.
(٢) لوحة ١٧١ ظ د.
(٣) سبق التعريف به.
(٤) سبق التعريف به.
(٥) سبق التعريف به.

وأما ما يقوله الإسكافي والجبائي وعامة المعتزلة: أن عين[١] ما يقرأ واحد منا هو كلام الله تعالى وفعله فهو فاسد، لأن القارئ يقرأ باختياره وهو فعله حتى إنه يثاب عليه، فلو كان هذا فعل الله تعالى لكان فعلا لفاعلين، وكلاما لمتكلمين[٢]، فصاروا بدعوتهم أنه فعل فاعلين مناقضين، لأنهم يزعمون أنه محال أن يكون فعل ما مفعول لفاعلين، ومقدور ما مقدور لقادرين، ولهذا أنكروا أن تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وبجعلهم إياه كلاما لمتكلمين صاروا خارجين عن إجماع العقلاء، لأن أحدا لم يستجز أن يكون كلام[٣] واحد وصفا لمتكلمين يصيران به متكلمين، فأبطلوا بهذا ما جعلوه أصلا في مسألة خلق الأفعال، فإنهم يعدون كون شيء فعلا لفاعلين محالا قياسا على استحالة كون كلام، كلاما لمتكلمين، فإن قالوا: إن هذه القراءة الحاصلة من العبد بعد أن لم تكن بقرأته واختياره وقصده إلى تحصيله، ليس بفعل العبد وليس بكلام له، فقد سدوا على أنفسهم طرق إثبات الفعل للعباد، ووافقوا جهما[٤] في الجبر مع عدهم ذلك كفرا محضا زائدا رتبته على رتبة تشبيه الله تعالى بخلقه على ما حكوا عن[٥] أبي الهذيل العلاف رئيسهم أنه كان يقول: المجبرة شر من المشبهة.

وإن زعموا أنه فعل العبد وكلامه وليس بكلام الله تعالى، فقد تركوا مذهبهم. وقيل لهم: فكلام الله إذاً ما هو؟ ولا سبيل لهم إلى إثباته وتصوره.

[رأي لأبي الحسين البصري]:

وأراد أبو الحسين البصري الانفصال عن هذا الكلام فزعم أن اللغة العربية تقتضي إضافة الكلام إلى أول من تكلم به على سبيل الحقيقة، ألا ترى أنا إذا سمعنا

---

(١) ط غير.
(٢) لوحة ٧٩ ظ ط.
(٣) لوحة ١٧٢ و د.
(٤) هو جهم بن صفوان ــ وقد سبق التعريف به.
(٥) لوحة ١١٨ و ز.

كلام النبي ﷺ من بعض الرواة، قال أهل اللغة: إن[١] هذا الكلام كلام النبي عليه السلام، فيضيفونه إلى أول من تكلم به، وكذلك إذا تلا الواحد منا القرآن وجب أن يقول: هذا كلام الله تعالى بمعنى أن الله تعالى أول من تكلم به والناس يتلونه ويحتذون عليه[٢]. حكيت السؤال بلفظه ليعلموا مبلغ علم من هو عندهم وإرث علوم أسلافهم، والزائد على[٣] من سبقه منهم، الواقف على ما غفل عنه سلفه لجودة قريحته وقوة خاطره وغزارة علمه.

[مناقشة البصري فيما قال]:

ثم من تأمل ما ألزمته عرف أن هذا ليس بانفصال عنه لما مر أن هذا لا يخلو من الأوجه الثلاثة على نحو ما قسَّمنا وأبطلنا كل قسم. ثم اعتباره هذا بما اعتبر من كلام النبي عليه السلام، دليل أنه يعتقد أن هذا ليس بكلام الله تعالى، بل كلام الله تعالى وجد ثم تلاشى ككلام النبي عليه السلام لاستوائهما عنده في كونهما عرضين يستحيل عليهما البقاء، وبين المراد بقولهم: هو كلام الله تعالى أن الله تعالى هو الذي سبق إليه فتكلم بهذا اللفظ على هذا النظم ثم انعدم ذلك، فيتكلم المتكلم بمثل ذلك (لا يعين ذلك)[٤] كما في كلام النبي[٥] عليه السلام، وهذا هو الحكم في كل قصيدة وخطبة ورسالة أن المنشئ هو الذي تولى ذلك النظم[٦] ثم ذهب وتلاشى وفنيت صفاته، ومن ينشد تلك القصيدة أو يقرأ تلك الخطبة والرسالة ينشد ويقرأ على ذلك النظم، فيكون متكلما بمثل ما تكلم به الناظم الأول، لا أن

---

(١) د سقط.

(٢) بعد كلمة عليه ـ وردت العبارة التالية وقد رفعناها للهامش ـ قال الشيخ الإمام الأستاذ أبو المعين ﷺ ـ والعبارة موجودة بجميع النسخ كتبها الناسخ أو الراوي عن أبي المعين كما هي عادة الكتابة في عصر النسفي.

(٣) لوحة ١٧٢ ظ د.

(٤) ز ما بين القوسين سقط.

(٥) لوحة ٦٠ و ب.

(٦) ب سقط وأثبتناها من باقي النسخ.

يكون ذلك حقيقة كلام الناظم الأول بإجماع العقلاء باستحالة بقاء كلام الله تعالى، وكل كلام، (وبما قام من دليل)[١] استحالة[٢] القول ببقاء الأعراض.

وجاء من هذا أن قراءة القارئ ينبغي أن تكون عندهم مثل كلام الله تعالى لا عين كلامه.

ثم نقول للإسكافي والجبائي: إن كان القارئ إذا[٣] قرأ القرآن، فهذا كلام الله تعالى قام بهذا اللسان[٤]، ولو كتب في المصحف قام بذلك المصحف وهو متلو ومكتوب، وهو بعينه في أكثر من ألف ألف مصحف، وقائم بأكثر من ألف ألف لسان وهو شيء واحد، ويقرأ الإنسان بعدما لم يكن يقرأ فيوجب في لسانه، ويكتب في مصحف بعد أن لم يكن فيصير قائما به وهو بعينه في ألفي مصحف ببخارى وفي مثل ذلك بقيروان المغرب، وكذا في جميع ديار أمصار الإسلام وقراها، وهو بنفسه شيء متحد الذات ليس بمتعدد، ثم يوجد في مصحف يكتب الآن ولم يزدد، ويعدم عن مصحف انعدم ولم ينتقص، وينعدم عن واحد مع وجوده في مصاحف أخرى، فلم يلزم الاستحالة، واتصافه بالوجود والعدم. فلا أصح إذا من مذهب السوفسطائية ولسنا نظن أن مجنونا يرضى بنسبه مثل هذا القول إليه. أرأيت لو أن قائلا قال: إن جميع ما اتصف من الأجسام بالسواد، اتصف بسواد واحد حل في المحال كلها، وكذا البياض وسائر الألوان، وكذا الحركات والسكنات، وكذا القدرة والإرادات، وكذا الجسم الواحد يوجد في حالة واحدة بالمشرق والمغرب، وفي ألف ألف كورة ومكان. أفيلتفت[٥] إلى قوله[٦] ويضيع الوقت بالإصغاء إلى ما يخيله

---

(١) ز ولما قام من الدليل.
(٢) لوحة ١١٨ ظ ز.
(٣) لوحة ١٧٣ و د.
(٤) لوحة ٨٠ و ط.
(٥) ب، د فيلفت ــ ط ز فتلفت وأحسب أن الصحيح ما أثبتناه.
(٦) ز قبله.

السوداء[١] إليه أنه دليله؟ أم يعرض عن معارضته[٢]، ويقضي عليه بأول الوهلة بالحماقة والوقاحة؟

فإن قال بالأول خالف العقلاء أجمع. وإن قال بالثاني قضى[٣] على نفسه بما قضى به على هذا القائل.

وزعم الإسكافي في الفرق بين الكلام وبين الأجسام في جواز وجوده في مكانين وأكثر وامتنع ذلك في الأجسام، أن الكلام إذا وجد في مكان فلا يوجد لنفسه وذاته، وإنما يوجد لعلة من العلل إما القراءة وإما الكتابة وإما الحفظ، فأينما وجدت إحدى هذه العلل فتوجب وجود الكلام. كما أن الجسم إذا وجد في مكان فلا يوجد لنفسه وذاته، ولكن بعلة من الكون، فأينما[٤] وجد كونه وجب أن يكون الجسم موجودا في ذلك المكان، لكن الجسم الواحد لا يجوز وجوده في مكانين في حالة واحدة، لأن لوجوده علة واحدة فقط وهو الكون، والكون في مكانين متضاد، فاستحالة وجود الجسم في مكانين لتضاد كونيه، أما لوجود الكلام في أماكن فعلل ليست بمتضادة ويجوز اجتماعها، لأنه يجوز أن توجد القراءات في حالة واحدة مجتمعة، وكذا الكتابات، فلجواز وجود اجتماع[٥] عللها في وقت واحد، جاز وجود الكلام في أماكن متفرقة في حالة واحدة.

فنقول في دفع هذه الشبهة - والله الموفق -:

ماذا تقول: أن القرآن هو عين قراءتنا أو غير قراءتنا يوجد بها في محلها وهو اللسان؟ فإن قال: القرآن هو عين قراءتنا. فقد أحال في جعلها علة لوجود

---

(١) ز السواد.
(٢) ز وناظرته.
(٣) لوحة ١٧٣ ظ د.
(٤) لوحة ١١٩ و ز.
(٥) ز سقط.

القرآن وهو نفسها، لأن الشيء لا يكون علة لوجود نفسه. وإن قال: القرآن غير قراءتنا. فقد ترك مذهبه، لأنه زعم أن هذا المسموع من قراءة القارئ هو القرآن، ولا يسمع[١] إلا[٢] صوت القارئ، فأما ما كانت[٣] القراءة علة لثبوته، فلا يسمع فإن جاز لك أن تقول: وجد عند[٤] قراءة القارئ في محل قراءته كلام، جاز لغيرك أن يدعي حدوث لون هناك أو رائحة أو طعم، وإذا كان ذلك باطلا لتعذر الوقوف عليه فكذا ما تدعون. ثم نقول: إن كان القرآن غير قراءته وكتابته، ولم يكن قبل هذا في هذا المحل، ثم وجد عند وجود القراءة والكتابة، أوجد ابتداء بأن[٥] اخترعه الله تعالى في هذا المحل أم انتقل إلى هذا المحل من محل آخر؟ فإن قال: وجد ابتداء باختراع الله تعالى وتخليقه إياه فيه. فقد جعل فعل نفسه علة لوجود فعل الله تعالى والمعلول يثبت ضرورة بلا اختيار عند ثبوت العلة، فقد جعل للعبد قدرة[٦] إلى الله تعالى إلى الأفعال. وما فيه من الفساد لا يخفي على ذي عقل. والثاني أن القرآن عندهم كان قد حدث قبل هذا في الأمكنة الأخر، وحدوث ما حدث مرة محال إلا بالإعادة، ولا إعادة إلا بعد العدم، ولم يكن القرآن انعدم. وإن قال بالانتقال فقد أحال، لأن ما لا بقاء له لا يتصور انتقاله، وقد بينا أن القول ببقاء الكلام الحادث محال على ما قررنا، ولأن الكلام[٧] عندهم حروف وأصوات، والقول ببقائه يبطل فائدة الكلام، فإن الحروف إذا بقيت وسمعها السامع جملة لا على سبيل الترادف في الوجود، لا يدري إذا سمع زيدا أنه زيد أو زدي أو بزد أو يدز أو دزي أو ديز.

---

(١) ز يتبع.
(٢) لوحة ١٧٤ و د.
(٣) ز سقط.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ٨٠ ظ ط.
(٦) لوحة ٦٠ ظ ب.
(٧) لوحة ١١٩ ظ ز.

وهذا باطل. ولأن[١] الانتقال من مكان إلى مكان من صفة الأجسام وهو مستحيل على الأعراض، لأن الانتقال عرض حادث فيما لم يكن متنقلا، والعرض غير قابل للعرض. ثم نقول له: هلا جوزت بغير[٢] هذه العلة وجود الجسم في مكانين، فإن علة وجود الجسم هو الكون، ولا مضادة بين الكون في هذا المكان والكون في مكان آخر، لانعدام جريان المضادة عندكم في مقتضى الجنس كالسواد والبياض، فكذا بين كون وكون فيجوز وجوده في مكانين، وكذا يلزم هذا في كل عرض متعين السواد، فنقول: كان ينبغي أن يجوز وجود سواد في أمكنة كثيرة لأن وجوده في مكان، إما أن كان لا لعلة كما يقول المتأخرون منكم، فيجوز وجوده في الثاني والثالث لا لعلة وإما أن كان لكون هو ذاته، وذاته لا تختلف في حق الأمكنة، لانعدام علة الاختصاص وراء ذاته. واندفع كلامه. وبالله التوفيق.

وأما حل الشبهة الثانية أن الذات يستحيل أن يصير بصفة واحدة آمرا ناهيا، فوق ما يستحيل أن يكون بمعنى واحد عالما قادرا، والصفة الواحدة مستحيل كونها أمرا ونهيا فوق ما يستحيل أن تكون علما وقدرة، لثبوت التضاد بين الأمر والنهي وانعدام ذلك بين العلم والقدرة.

فنقول في حل ذلك – وبالله التوفيق –:

إن حل هذه الشبهة يفتقر[٣] إلى[٤] الوقوف على مقدمتين: **إحديهما** أن المتقابلات على أنواع منها الفينة والعدم، أعني بالفينة الوجود، فإن الوجود يقابل العدم، ولا تضاد بينهما، لأن العدم ليس بشيء والوجود ليس بمعنى وراء الموجود، والتضاد يجرى بين العرضين، ومن خاصية هذا القبيل أن لا واسطة بينهما، ولا

---

(١) لوحة ١٧٤ ظ د.
(٢) ز بعين.
(٣) لوحة ١٧٥ و د.
(٤) ز علي.

يتصور اجتماع اللفظين فيما يخبر عنه باللفظين. **والآخر** المتضادان وهما عرضان يتنافيان عن محل وهما معنيان زائدان على الذات وقط لا يتصور[١] اجتماعهما في محل كالسواد والبياض.

والثالث المتضايفان وهو ما يدور أحدهما على صاحبه من غير اقتضاء وصف[٢] يقوم بهما، وقط لا يستحق الاسم ذات ما على الانفراد، كالأب والابن، ومن خاصية[٣] هذا أن الوصف بهما لذات واحد بجهة واحدة محال كالوصف بالمتضادين ولا يستحيل بجهتين مختلفتين، فإن الإنسان يستحيل أن يكون (ابنا لأبيه وأبا لأبيه ولا يستحيل أن يكون)[٤] ابنا لشخص آخر، ثم من الأشياء ما يجتمع فيه معنى المتضادات والمتضايفات على معنى أن الاتصاف لن يثبت بدون معنى قائم بالذات ولكن يثبت بالإضافة إلى الغير كالاجتماع والافتراق، ومن خاصيته أن يجوز اجتماع العرضين عند اختلاف الجهتين، ويستحيل عند اتحاد الجهتين، كالقرب والبعد والمجتمع والمفترق، فإن الذات الواحد يكون قريبا من شخص واحد، بعيدا عن شخص آخر، ويستحيل أن يكون قريبا ممن هو بعيد عنه. ومجتمعا مع شخص مفارقا غيره، ويستحيل أن[٥] يكون مجتمعا مع من هو مفارقه[٦].

والمقدمة الثانية أن ما لا يستحيل ثبوته ويمكن في العقول حصوله، يجب القول بثبوته عند قيام دليل ثبوته، وما يستحيل ثبوته ويخرج عن حد الإمكان، لا يتصور ثبوته ولا قيام دليل ثبوته.

وإذا عرفت المقدمتان نقول: لم يكن الكلام أمرا ولا نهيا باعتبار الذات

---

(١) لوحة ١٢٠ و ز.
(٢) ط، ز صفة.
(٣) لوحة ٨١ و ط.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) لوحة ١٧٥ ظ د.
(٦) لوحة ٦١ و ب.

كالسواد والبياض والعلم والقدرة، بل كان الكلام أمرا باعتبار كونه دعاء إلى مباشرة الفعل، نهيا باعتبار كونه دعاء إلى الامتناع عن الفعل. وكل ما هو دعاء إلى الفعل كان دعاء إلى الامتناع عن ضده. وكل ما هو دعاء إلى الامتناع عن فعل كان أمرا بالامتناع ونهيا عن ذلك الفعل، فإذًا كل أمر نهي، وكل نهي أمر لاجتماع ما يسمى الكلام باعتباره أمرا ونهيا، فأما[١] ما كان دعاء إلى فعل فإنه لا يكون دعاء إلى امتناع عنه. فكان كون شيء واحد أمرا ونهيا من جملة الواجبات عند اختلاف الفعلين وتضادهما، فإذًا لا تضاد بين الأمر والنهي، بل الأمر إذا صادف فعلا، كان نهيا عن ضده، والنهي إذا صادف فعلا كان أمرا بضده، وكذلك الأمر دليل حسن المأمور به، والنهي دليل قبح المنهي عنه إذا صدر عن حكيم[٢]. والأمر متى ورد بشيء وكان نهيا عن ضده دل على حسن فيه وقبح في ضده، فكان بين مدلولي الأمر والنهي تضاد، وكان هو أمرا ونهيا باعتبار المتضادين اللذين كان أمرا بأحدهما نهيا عن الآخر. فمن ظن أن التضاد بينهما في ذاتيهما كالتضاد الثابت بين العلم والجهل والحياة والموت فهو جاهل بالحقائق.

وجاء من هذا أن الشيء يجوز أن يكون أمرا بشيء، نهيا عن غيره، ولا يجوز أن يكون أمرا[٣] بما هو نهي عنه، كالأب مع الابن. وعرف أيضا أن بين مدلوليهما من الحسن والقبح تضادا. **ثم نقول:** إن الكلام في الشاهد قد يثبت باعتبار الاصطلاح، ثم لو أن رجلا اصطلح مع غلمانه أني إذا قلت: زيدا، كان هذا أمرا بالصوم ليشير بالنهار وأمرا بالفطر له بالليل، ونهيا له عن الخروج من الدار وإخبارا بدخول الأمير البلدة، وأمر السالم بالفطر بالنهار ونهيا له عن ركوب الفرس وأمرا بلزوم البيت واستخبارا من مبارك عن ولادة الجارية. ثم قال هذا

---

(١) ب، د سقط.
(٢) لوحة ١٢٠ ظ ز.
(٣) لوحة ١٧٦ و د.

الرجل: ــ زيد ــ فهم منه هذه الأشياء[١] وكان أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا على[٢] التفصيل الذي بينا، ولم يكن ذلك مستحيلا. فإذا قامت الدلالة على ثبوت كل كلام الله تعالى على هذا الوجه كان ذلك ثابتا حقيقة، واندفع ما ظنه الخصم شبهة. والله الموفق.

فيكون كلام الله تعالى أمرا بما أمر به في حق من أمر به في الوقت الذي أمر به، ونهيا عما نهي عنه على هذا التفصيل، وإخبارا عما أخبر، واستخبارا على الوجه الذي يليق به يظهر ذلك بهذه الصفات النطقية والعبارات الدالة.

ثم إن المعتزلة ناقضوا حيث جعلوا هذا محالا اعتبارا بالعلم والقدرة، ثم يقولون: إن الله تعالى عالم بعين ما هو به قادر وهو ذاته تعالى (وإن كان هذا في الشاهد محالا وأبوا علينا هذا في الأمر والنهي)[٣]، وإن كان هذا في الشاهد ممكنا بل واجبا وهذا هو غاية الحيرة والجهل بالحقائق. وبالله العصمة.

وأما حل الشبهة الثالثة. وهي القول باستحالة الأمر والنهي في الأزل مع انعدام المكلفين استدلالا[٤] بالشاهد على ما قرروا.

فهو أن يقال لهم: قد علمتم معاشر المعتزلة أن[٥] التشنيع على الخصوم بشيء يرى المشنع عين ذلك الشيء[٦] حكمة وصوابا خارجا عن عادات العقلاء، وهو يعد أفحش مناقضة وأشد انقطاع، وأنتم في هذا السؤال وإثارة هذه الشبهة سالكون هذا المسلك لازمون هذه الطريقة، **وبيان هذا:** أن عندكم كان المنزل على

---

(١) لعل هذا يتمشى ويصح في عصرنا الحديث ويسمى بنظام كلمة السر أو الشفرة وهو الاتفاق على كلمات يفهمها جند القائد ولا يفهمها الأعداء حيث لو أطلقت الألفاظ كانت غامضة لدى الخصم حاملة لمعان كثيرة لدى أصحاب الشفرة.

(٢) لوحة ٨١ ظ ط.

(٣) ب، د سقط وأثبتناه من باقي النسخ لسلامة السياق.

(٤) لوحة ١٧٦ ظ د.

(٥) لوحة ١٢١ و ز.

(٦) ز سقط.

النبي عليه السلام خطابا لمن يوجد من أهل الفعل إلى قيام الساعة عند البلوغ وإن كانوا معدومين (حال نزول)[١] الخطاب، ولم يعد ذلك سفها ولا خروجا عن الحكمة استدلالا بالشاهد، فكذا ما قلنا، ومن[٢] لم يجعل لمن وجد بعد ذلك العصر مخاطبا بذلك الخطاب مع انقطاع الوحي، أبطل[٣] الشرائع وأخرج كل الخليقة بعد وفاة النبي ﷺ عن لوازم الأمر والنهي وأفلتهم عن ربقة الخطاب والقول به كفر صراح.

ثم يقال لهم: إن كان هذا هكذا في الشاهد (فلم ينبغي أن يكون في الغائب هكذا؟ فلابد من إثبات التسوية بين الشاهد)[٤] والغائب ليمكن الاستدلال وتعدية الحكم إلى الغائب، أليس أن كل فاعل في الشاهد جسم وهو لحم ودم وعظم وعصب (ولا يلزم مثله في الغائب)[٥] فكذا فيما نحن فيه. ثم نكشف عن المعنى فنقول: إن الأصل أن وجود المحدث هو الذي يتعلق بالعلل والحكم، لا وجود القديم، إذ المحدث لم يكن ثم كان بتكوين غيره إياه فيتقصَّى عن الحكمة التي لأجلها أحدثه[٦] الصانع وأوجده. فأما ما كان لا ابتداء لوجوده وهو واجب الوجود لذاته، لم يكن وجوده متعلقا بمعنى وراء ذاته الذي هو واجب الوجود. أليس أن من قال: لا حكمة في وجود صانع العالم سابقا على العالم سبقا لا نهاية له، يستحق وينسب إلى الغباوة والجهل لما مر من العلة، فكذا هذا.

ثم نقرر هذا الكلام فنقول: بأن كلام واحد منا في الشاهد محدث يحصل باكتساب المتكلم فيطلب[٧] لوجوده جهة الحكمة، فإن كان المخاطب حاضرا موجودا

---

(١) ب ظ كان يزول والصحيح ما أثبتنا من باقي النسخ.
(٢) د سق.
(٣) لوحة ٦١ ظ ب.
(٤) ط، ز سقط ما بين القوسين.
(٥) ب مكرر.
(٦) لوحة ١٧٧ و د.
(٧) ز فبطلت.

حصلت له العاقبة الحميدة (فصار حكمة، وإن كان معدوما أو غائبا لم يتعلق به[١] العاقبة الحميدة)[٢] فكان سفها. فأما كلام الله تعالى فهو أزلي واجب الوجود فلا يطلب لثبوته في الأزل حكمة كما في حق الذات. **وهذا هو حل الشبهة الخامسة**، أعني قولهم: إن التكلم في الخلوة مع نفسه لن يكون إلا للتذكر أو لدفع الوحشة، والتكلم[٣] بدون ذلك سفه، إن كان هذا هكذا في حق من أحدث كلامه، فأما في حق من كان كلامه أزليا غير محدث وغير داخل تحت القدرة فلا. وإنما يستقيم هذان الكلامان أن لو كان كلامه محدثا، وكان أحدثه قبل حدوث المخاطبين بأزمنة كثيرة، فيتوجه حينئذ هذا الإلزام، فيكون هذان الكلامان في الحقيقة متوجهين على المعتزلة، حيث زعموا أنه تعالى أحدث كلامه في عصر النبي ﷺ خطابا لمن[٤] في عصرنا ولمن يوجد إلى قيام الساعة، فأما علينا فلا.

وجواب آخر: أن ما خلا عن العاقبة الحميدة فهو سفه، وما لم يخل عنها فهو ليس بسفه، هذا هو الفصل بين السفه والحكمة عندنا، ثم الكلام المحدث مستحيل البقاء فإذا وجد به الخطاب في حال عدم المخاطب أو غيبته ينعدم لاستحالة بقائه، ولا يبقى إلى وقت وجود المخاطب لتتعلق به العاقبة الحميدة، بل خلا عنها، فكان سفها. فأما كلام الله تعالى فهو أزلي فكل أزلي، مستحيل العدم على ما قررنا فيبقى إلى وقت وجود المخاطبين، فلم يخل عن العاقبة الحميدة فلم يكن سفها، ولهذا لم يكن الخطاب المنزل[٥] على النبي عليه السلام سفها وإن كان خطابا لمن يوجد إلى قيام الساعة لبقائه إلى قيام الساعة، وهذا الإلزام على القائلين منهم ببقاء ذلك الكلام، فأما المنكرون لبقائه، وقد بينا فساد ذلك بحمد الله غير مرة وتبين بالوقوف على هذه

---

(١) لوحة ٨٢ و ط.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ١٢١ ظ ز.
(٤) لوحة ١٧٧ ظ د.
(٥) ب المشترك وهو خطأ.

الجملة دهاء هذه الشبهة، وعدول[١] المعتزلة عند تمسكهم بها عن مراعاة شرائط صحة الاستدلال بالشاهد على الغائب. والله ولي التوفيق.

وأما حل الشبهة الرابعة وهي أن الإخبار في الأزل عن عصيان آدم عليه السلام بقوله تعالى: ﴿ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴿١٢١﴾ ﴾[٢] وعن قول إبراهيم عليه السلام بقوله: ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا ﴾[٣] وعن إلقاء موسى عليه السلام العصا بقوله تعالى: ﴿ فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ ﴾[٤] وإرائه فرعون الآية بقوله تعالى: ﴿ فَأَرَىٰهُ ٱلْءَايَةَ ٱلْكُبْرَىٰ ﴿٢٠﴾ ﴾[٥] وعن وجود أفعال كثيرة من فرعون بقوله تعالى: ﴿ فَكَذَّبَ وَعَصَىٰ ﴿٢١﴾ ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَىٰ ﴿٢٢﴾ فَحَشَرَ فَنَادَىٰ ﴿٢٣﴾ فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٢٤﴾ ﴾[٦] في نظائر[٧] لها كثيرة قبل وجود هذه الأفعال، يكون كذبا إذ كل ذلك إخبار عن الماضي، وهذه[٨] الأفعال قبل وجودها ما كانت ماضية، والكذب على الله تعالى محال.

فهو أن يقال: أليس أن المروي على طريق الاستفاضة ثابت عن النبي ﷺ أنه قال "**أشراط الساعة منعت العراق قفيزها[٩] ودرهمها، ومنعت الشام إردبَّها**"[١٠] ولم يوجد بعد. وقال عليه السلام هذا القول قبل هذا بقريب من خمسمائة سنة.

---

(١) ب وعدل.
(٢) سورة طه ــ ٢٠ ــ الآية ١٢١.
(٣) سورة إبراهيم ــ ١٤ ــ الآية ٣٥.
(٤) سورة الأعراف ــ ٧ ــ الآية ١٠٧.
(٥) سورة النازعات ــ ٧٩ ــ الآية ٢٠.
(٦) سورة النازعات ــ ٧٩ ــ الآية ٢١ ــ ٢٤.
(٧) لوحة ١٧٨ و د.
(٨) لوحة ١٢٢ و ز.
(٩) القفيز هو مكيال وجمعه أقفزة. راجع المصباح المنير ــ ز نفيرها.
(١٠) ذكره مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: "منعت العراق درهمها وقفيزها، ومنعت الشام مديها ودينارها، ومنعت مصر إردبها ودينارها، وعدتم من حيث بدأتم وعدتم من حيث بدأتم، وعدتم من حيث بدأتم" شهد على ذلك لحم أبي هريرة ودمه..

أكاذب هو عليه السلام أم[١] صادق؟ (فإن قال: هو صادق)[٢]، فقد أبطل احتجاجه ووقع فيما عاب، وإن قال: هو كاذب فقد كفر، وإن قال: هو صادق لأن ثبوت ذلك قد تقرر في علمه كما يتقرر ثبوت ما وقع فإذا قال: منعت. قيل فاقبل منا هذا القدر[٣].

ثم يقال له: أليس أن الكذب كما يتحقق في الإخبار عن الماضي بأن كان إخبارا عن المخبر لا على ما هو به، يتحقق في المستقبل أيضا إذا كان إخبارا عن المخبر لا على ما هو به خصوصا على أصلكم، حتى نسبتم القائلين بجواز عفو الله عمن مات من أصحاب الكبائر قبل التوبة إلى القول بتكذيب الله تعالى. فلابد من بلى، فيقال: أليس أن الله تعالى قال: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾[٤] فلابد[٥] من بلى. قيل: أليس أن هذا قد مضى لأن المخلفين من الأعراب قد انقرضوا؟ فلما[٦] كان الدعاء لهم لم يوجد حال حياتهم وانقرضوا قبل الدعاء، كان هذا إخبارا عن المخبر لا على ما هو به، يدل عليه أن بعض أهل التأويل قال: المراد من الآية دعاؤهم إلى قتال بني حنيفة[٧]. وقال بعضهم: المراد منه، دعاؤهم إلى قتال أهل فارس، وقد دعوا إلى كل واحد منهما ومضى ذلك. وكذا قوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾[٨] قد مضى. وكذا قوله تعالى: ﴿وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝٣﴾[٩] قد مضى ذلك ولا وجود لشيء من ذلك في

---

(١) لوحة ٦٢ و ب ـ لوحة ٨٢ ظ ط.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) ط العذر.
(٤) سورة الفتح ٤٨ ـ الآية ١٦.
(٥) لوحة ١٧٨ ظ ط.
(٦) ز فلو.
(٧) بنو حنيفة بطن من بكر بن وائل ـ كانت منازلهم اليمامة، ومنهم مدعي النبوة في عهد أبي بكر الصديق، مسيلمة الكذاب. راجع الكامل لابن الأثير جـ٢ ص ١٧٤.
(٨) سورة الفتح ـ ٤٨ ـ الآية ٢٧.
(٩) سورة الروم ـ ٣٠ ـ الآية ٣.

المستقبل بعد مضي هذه الحوادث. فإن قالوا: نعم كل ذلك قد مضى. قيل: أكذب هذه الآيات أم لا؟ فإن قالوا: لا. أبطلوا دليلهم. وإن قالوا: نعم. كفروا.

ثم[١] الجواب البرهاني أن يقال: إن[٢] إخبار الله تعالى إخبار عن المخبرات بأحوالهم وأوصافها، فإذا لم يوجد مخبره وجب علينا القول بأنه خبر عنه أنه يكون وإذا وجد مخبره، وجب القول إنه خبر أنه ثابت، وإذا انعدم ومضى وجب القول إنه خبر عنه أنه كان والتغير على المخبر عنه لا على الخبر دليله ما تلونا من الآيات. وكذا علمه تعالى بالمعلومات، فإن علم الله تعالى بوجود آدم عليه السلام قبل وجوده علم بأنه يوجد، وبعدما وجد علم بأنه موجود، وبعد انقراضه علم بأنه كان، وكذا في كل موجود على التغير ولا تغير على العلم عندنا، ولا على الذات الذي علم به عند المعتزلة، إنما التغير على المعلوم فكذا في الخبر، ونظيره[٣] في المشاهدات الأسطوانة المنصوبة إذا توجه إليها إنسان كانت قدامه، وإذا حول ظهره إليها كانت خلفه، وإذا حول يمينه إليها كانت عن يمينه، وإذا حول يساره إليها كانت عن يساره، ولا تغير عليها إنما التغير على هذا الإنسان. فكذا فيما نحن فيه.

وقد مر حل الشبهة الخامسة في حل الشبهة الثالثة، وحل الشبهة السادسة في حل الشبهة الأولى (وقد تقصينا عن حل الشبهة العقلية بحمد الله تعالى)[٤].

[الرد على الشبهة السمعية]:

فأما حل الشبهة السمعية فنقول: لا تعلق لهم بقوله تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾[٥] لأن معناه والله أعلم، جعلنا العبارة عنه بلسان العرب وأفهمنا المراد به

---

(١) لوحة ١٢٢ ظ ز.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ١٧٩ و د.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) سورة الزخرف ـ ٤٣ ـ الآية ٣.

وأحكامه باللسان العربي. ثم إن أهل اللغة: قالوا: إذا تعدى الجعل إلى مفعول واحد كان بمعنى الفعل والخلق كقوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ[1] وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾[2] وإذا تعدى إلى المفعولين لا يكون بمعنى الخلق بل يكون بمعنى الحكم والتسمية. قال الله تعالى – خبرا عن الكفرة –: ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾[3]. والمراد منه التسمية لا التخليق. وكذا في قوله: ﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ ﴿٩١﴾﴾[4] المراد منه التسمية لا التخليق، وفي هذه الآية تتعدى إلى مفعولين.

والمراد من قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾[5] يحتمل أن الذكر هو الرسول ﷺ على ما قال: ﴿ذِكْرًا ﴿١٠﴾[6] رَّسُولًا﴾[7] فيكون تأويله ما يأتيهم[8] من رسول محدث (إلا استمعوه أي)[9] (سمعوا قوله)[10] ويحتمل أن يكون المراد منه ما يأتيهم من وعظ من النبي ﷺ (وهذا لأنهم ما كانوا يضحكون عند قراءة القرآن بل كانوا يعظمون ويفخمون شأنه، ويحتمل من ذكر حديث العهد بهم، لا أن يكون في نفسه حديثا، كمن له غلام فاشترى آخر قد يقول: ادعوا غلامي الحديث وإن كان أكبر سنا من الأول، على أن صرف هذه الآيات إلى هذه العبارات المحدثة ممكن فلم يبق للخصوم في محل النزاع دليل[11].

---

(١) لوحة ٨٣ و ط.
(٢) سورة الأنعام ـ ٦ ـ الآية ١.
(٣) سورة الزخرف ـ ٤٣ ـ الآية ١٩.
(٤) سورة الحجر ـ ١٥ ـ الآية ٩١.
(٥) سورة الأنبياء ـ ٢١ ـ الآية ٢.
(٦) لوحة ١٢٣ و ز.
(٧) سورة الطلاق ـ ٦٥ ـ الآية ١٠ ـ ١١.
(٨) لوحة ١٧٩ ظ د.
(٩) ب ما بين القوسين سقط.
(١٠) د ما بين القوسين سقط.
(١١) ز سقط.

وتأويل قوله تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٣٧﴾﴾[١]،[٢] أي: عقابه وانتقامه. كما قال الشاعر:

فقلت لها أمري إلى الله كله وإني إليه في الإياب لراجع

أي: شئوني وأفعالي، ولم يرد به أمره الذي هو كلامه. والله الموفق.

٢ ـ [القرآن كصفة لله تعالى غير مخلوق[٣]]:

وعرف بهذه الدلائل أن القرآن غير مخلوق، وأعني به الصفة القائمة بالذات وهي الكلام.

وما يدعيه المعتزلة حدوثه فهو محدث كما زعموا، ومساعدتنا إياهم على ذلك تغنيهم عن إقامة الدليل عليه. وبمعرفة حقيقة المذهب يتبين أنهم يتكلمون في المسألة في غير محال النزاع، وإنما ذلك دليل لهم على الحنابلة القائلين: إن كلام الله تعالى هو الحروف المؤلفة والأصوات المقطعة، وأنه حال في الألسنة والمصاحف والصدور وأنه مع هذا غير مخلوق. وكثير من الحشوية يساعدونهم ويقولون: لفظي بالقرآن غير مخلوق، فيجعلون قراءتهم غير مخلوقة، وهذا هذيان[٤] ظاهر.

٣ ـ [قول من يتوقف قول باطل[٥]]:

وبالوقوف على هذا أيضا عرف بطلان قول من يتوقف في القرآن فيقول: القرآن كلام الله ولا يزيد[٦] على هذا، فلا يقول: إنه مخلوق أو غير مخلوق (وهذا القول منسوب إلى عبد الله الثلجي)[٧] ويقول: أقول بالمتفق عليه، وهو أن القرآن كلام الله، وأتوقف عند الاختلاف فلا أقول مخلوق أو غير مخلوق، وذلك لأنا أقمنا

---

(١) لوحة ٦٢ ظ ب.
(٢) سورة الأحزاب ـ ٣٣ ـ الآية ٣٧.
(٣) من وضع المحقق.
(٤) لوحة ١٨٠ و د.
(٥) العنوان من وضع المحقق.
(٦) ب، د ولا يزعمون ـ وقد كتبنا عبارة باقي النسخ لسلامة السياق.
(٧) ط، ز ما بين القوسين سقط.

الدلائل الموجبة للعلم بصحة قولنا، وإبطال قول خصومنا، والتوقف عند قيام الدليل خطأ، وإنما ذلك من موجبات[١] تعارض الأدلة، ولا تعارض بحمد الله لما بينا من صحة دلائلنا، وبطلان دلائل خصومنا، إلا أن يتوقف لاشتباه مراد السائل، أنه يريد به الصفة القائمة بالذات أم هذه العبارات المؤدية، فحينئذ يكون التوقف صحيحا إذا لحق على كل أحد أن لا يجيب لأحد يسأله عن كلام متوجه (إلى جهتين إلا بعد التأمل والتفحص أن مراد السائل أيهما فيخبره عنه)[٢]

والذي يدل على بطلان القول بالتوقف أنه لابد من أن يعلم أنه متكلم بكلام[٣] قائم به هو صفته لا هو ولا غيره ولا يكون مخلوقا أو هو متكلم بكلام هو غيره فيكون مخلوقا. ولو قال: أنا لا أعلم بذلك. فيكون وقفا عن الجهل، وحق مثله التعلم لأنه لا دليل دفعه إلى ذلك ليتكلم فيه إنما هو الجهل. والله الموفق.

٤ ـ [هل يجوز القول بأن العبارات حكاية عن كلام الله[٤]]:

ثم إذا ثبت أن كلام الله تعالى صفته القائمة به وأن هذه الحروف عبارات عنها، فبعد ذلك اختلفوا أن إطلاق[٥] لفظة الحكاية، هل يجوز عليها فيقال: هذه[٦] العبارات حكاية عن كلام الله تعالى.

فكان الأوائل من أصحابنا يذهبون إلى القول بجواز ذلك، ويقولون: إن لفظة الحكاية ولفظة العبارة سواء، وامتنع الأشعري وأبو العباس القلانسي عن إطلاق لفظة الحكاية، لما فيها من إيهام المشابهة.

---

(١) لوحة ١٢٣ ظ ز.
(٢) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ٨٣ ظ ط.
(٤) العنوان من وضع المحقق.
(٥) ز سقط
(٦) لوحة ١٨٠ ظ د.

والمعتزلة يوردون على أصحابنا سؤالا فيقولون: هذه الألفاظ حكاية عن كلامه، والحكاية تقتضي المماثلة وهذه الألفاظ والعبارات محدثة فكذلك المحكي عنه. أو يقال: إن هذه الألفاظ لما كانت من جنس الحروف والأصوات كان المحكي عنه هكذا.

فيقال لهم: من منع من أصحابنا إطلاق لفظة الحكاية وهم المتأخرون الآخذون بالجزم فلا سؤال عليهم. ومن أجاز الإطلاق فهو يمنع المماثلة ويقول: الحكاية لا تقتضي المماثلة ولا تقتضي إلا ما تقتضيه الإخبار والعبارة والأداء. **يحققه:** أن الترجمان يعبر بعبارة سوى الأولى، وبلسان سوى الأول، وتسمى حكاية ولا مشابهة بين الحكاية والمحكي، يدل عليه أن من أخبر عن كلام غيره، يقال: حكي كلامه، ولا يقال حاكى فلان فلانا إلا إذا أتى بمثل حركاته ونغمته قصدا منه للتشبه به، وبدون ذلك لا يقال حكي (إنما يقال: حكي)[١] عنه، ولو كانت الحكاية تقتضي المماثلة كالمحاكاة لما امتنعوا عن ذلك. والحاصل: أن أصحابنا يأبون القول بثبوت المماثلة بين كلام الله تعالى، وبين هذه العبارات[٢] واختلفوا بعد ذلك في معنى الحكاية لغةً، فإن ثبت أنها تقتضي المماثلة امتنع الكل، وإن ثبت أنها لا تقتضي المماثلة جوز الكل الإطلاق، فإذا هذا اختلاف[٣] العبارة دون المعنى، ولا عبرة له، والاحتياط الامتناع عند وقوع الاختلاف، ولهذا يختار ذو الاحتياط من مشايخنا أن يقولوا: قال الله تعالى خبرا عن فلان، ولا يقولون: حكاية فلان[٤]: وبالله التوفيق.

٥ ــ [كلام عن المسموع]:

---

(١) ز مابين القوسين سقط.
(٢) لوحة ١٨١ و د.
(٣) لوحة ١٢٤ و ز ــ خلاف.
(٤) راجع قولهم بالحكاية والمحكي ــ المغني جـ٧ ص ١٨٧ ــ ٢٠٧ للقاضي عبد الجبار.

اختلف الناس في المسموع، حكي عن عبد الله بن سعيد القطان[١] أن[٢] المسموع هو ذات المتكلم لا الكلام، وذات ذي الصوت لا الصوت جريا منه على أصله إذ شيئا من الأعراض والصفات لا تعرف بالحواس[٣]، ولهذا لم يعد نفاة الأعراض من جملة منكري المحسوسات، فعلى هذا أن من سمع كلام الله فقد سمع ذاته، فيكون ذاته مسموعا، وهذا قريب من إنكار الحقائق، لأن كون الصوت مسموعا حقيقة، وهو أيضا دعوى ما يعرف بطلانه بالبداية، فإن هذا يقتضي أن من سمع كلام الله عرف ثبوت ذاته بحاسة السمع وهذا محال.

ومنهم[٤] من قال: كل موجود يصح أن يسمع وهو المحكي عن الأشعري جريا على أصله أن كل موجود يصح أن يرى[٥]. ومنهم من قال: المسموع شيئان الصوت والكلام[٦]، وكل سامع القرآن من قارئ القرآن يسمع عنده كلام الله تعالى من الله تعالى قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ[٧]

---

(١) سبق التعريف به.
(٢) لوحة ٦٣ و ب.
(٣) يقول عبد الله بن سعيد القطان: إن ما نسمع التالين يتلونه هو عبارة عن كلام الله عز وجل وإن موسى عليه السلام سمع الله متكلما بكلامه، وإن معنى قوله تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ أي حتى يفهم كلام الله ويحتمل حتى يسمع التالين يتلونه.
راجع مقالات الإسلاميين للأشعري جـ٢ ص ٢٣٣.
(٤) لوحة ٨٤ و ط.
(٥) يقول أبو الحسن الأشعري في كتابه الإبانة ص ٣٢ القرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة محفوظ في صدورنا في الحقيقة متلو بألسنتنا في الحقيقة مسموع لنا في الحقيقة كما قال عز وجل: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ ويذكر شيخ زاده في نظم الفرائد ص ١٥ ــ ١٦ أن أبا الحسن الأشعري يجوز سماع كلام الله النفسي وذلك بناء على أن السماع يتعلق بكل موجود كما تتعلق الرؤية والكلام النفسي موجود فيجوز سماعه.
ويضيف الجويني في كتابه الإرشاد ص ١٣٣ أن كلام الله تعالى مسموع والسماع لفظة محتملة لا يتحد معناها ولا ينفرد مقتضاها. فقد يراد بها الإدراك أو الفهم أو الإحاطة أو الطاعة أو الانقياد أو الإجابة والسمع بمعنى الإدراك مشهور وبمعنى العلم الفهم شائع مذكور.
(٦) أي صوت القارئ وكلام الله تعالى.
(٧) لوحة ١٨١ ظ د.

ٱللَّهِ ﴾[١]، وقال تعالى: ﴿ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ﴾[٢] وموسى عليه السلام سمع كلام الله تعالى من غير واسطة صوت وقراءة. وإلى هذا القول ذهب أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك[٣] الأصبهاني من جملة الأشعرية قال: وإلى هذا أشار الأشعري حيث قال: سمع موسى عليه السلام ربه متكلما، وظاهر هذا يقتضي أنه سمع كلام ربه كما يقال: وجدت أباك عالما وأخاك عاقلا، أي: وجدت علم أبيك وعقل أخيك قال تعالى: ﴿ لَوَجَدُواْ ٱللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ﴿٦٤﴾ ﴾[٤] وقال تعالى: ﴿ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١١٠﴾ ﴾[٥] أي: يجد منه تعالى الرحمة وقبول التوبة، ويجد منه الرحمة والمغفرة بعد الاستغفار[٦].

وقد أشار الشيخ أبو منصور الماتريدي في أول مسألة الصفات من **كتاب التوحيد** إلى جواز سماع ما وراء الصوت فإنه قال: العلم بالأصوات وخفيات الضمير يسمى سمعا. وخفيات الضمير هي الكلام في الشاهد عنده، فجوز سماع ما ليس بصوت إلا أنه لا يقول إنه يسمع كلام الله عند سماع قراءة القارئ إنما قال ذلك ابن فورك، وهذا القول أيضا[٧] مما لا تعويل عليه، إذ لو سمع عند قراءة القارئ كلام الله من الله لصار كلامه تعالى ثابتا بالحس، ولما أنكرت المعتزلة كلامه القائم بذاته يعد سماعهم إياه، ولو أنكروا لنسبوا إلى العناد والمكابرة.

وقال أبو العباس القلانسي[٨]: كلام الله تعالى مسموع من الله تعالى، وهو

---

(١) سورة التوبة ــ ٩ ــ الآية ٦.
(٢) سورة البقرة ــ ٢ ــ الآية ٧٥.
(٣) سبق التعريف به.
(٤) سورة النساء ــ ٤ ــ الآية ٦٤.
(٥) سورة النساء ــ ٤ ــ الآية ١١٠.
(٦) راجع قول ابن فورك في الروضة البهية لأبي عذبة ص ٤٤ حيث يقول: إن المسموع عند قراءة القارئ شيئان أحدهما صوت القارئ والثاني كلام الله تعالى.
(٧) أي قول بن فورك في أن المسموع صوت القارئ وكلام الله.
(٨) سبق التعريف به.

يأبى وقوع[١] الحس على شيء من الأعراض كما هو مذهب عبد الله بن سعيد القطان وجوزوا وقوع السمع على كلام الله تعالى.

ومنهم من قال: إن كلام الله تعالى ليس بمسموع على العادة الجارية بل سمع صوت القارئ فحسب، ولكن من الجائز أن يسمع على قلب العادة الجارية كما سمع موسى عليه السلام على الطور[٢] ومحمد ﷺ ليلة المعراج على طريقة الكرامة، وقد يسمع المؤمنون ذلك أيضا في الآخرة. وإليه يذهب أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني[٣] من جملة الأشعرية[٤].

ومنهم من قال: إن كلام الله لا يسمع بوجه من الوجوه، إذ يستحيل سماع ما ليس من جنس الحروف والأصوات إذ السماع في الشاهد يتعلق بالصوت ويدور معه وجودا وعدما، ويستحيل إضافة كونه مسموعا إلى غير الصوت، فكان القول بجواز سماع ما ليس بصوت خروجا عن المعقول، وهو مذهب الشيخ أبي منصور الماتريدي نص عليه في **كتاب التوحيد** في آخر مسألة القرآن وقال: إن سماع الكلام ليس إلا سماع صوت دال عليه، وذكر في **كتاب التأويلات** أن موسى عليه السلام سمع[٥] صوتا دالا على كلام الله تعالى، وكان اختصاصه أن الله تعالى أفهمه كلامه بإسماعه صوتا تولى تخليقه من غير أن يكون ذلك الصوت مكتسبا لأحد من الخلق، إكراما منه إياه، وغيره يسمعون صوتا مكتسبا للعباد فيفهمون به كلام الله تعالى. ذكر نحو هذا. ذكرته[٦] لا بعبارته.

---

(١) لوحة ١٨٢ و د.
(٢) مكان في شبه جزيرة سيناء.
(٣) سبق التعريف به.
(٤) راجع قول الباقلاني في كتاب الروضة البهية لأبي عذبة ص ٤٤.
(٥) لوحة ٨٤ ظ ط.
(٦) لوحة ١٨٢ ظ د.

وذهب بعده إلى هذا القول أبو إسحاق[١] الأسفرائيني[٢] من جملة الأشعرية وذكر بعض الأشعرية أن أبا إسحاق أول من ذهب إلى هذا القول من متكلمي أهل الحديث[٣]. ولم يرض أبو إسحاق باختياره هذا المذهب حتى[٤] ادعى أن جميع من تقدمه من متكلمي أهل الحديث على هذا، واتفقوا على أن لا يمكن سماع ما ليس بصوت[٥] إلا أن اختلافهم في العبارة.

فمنهم من اعتبر حقيقة السماع فقال: لا يسمع إلا الصوت، ومنهم من قال: لما سمع الصوت صار ما علم بعده ما دل عليه الصوت من الكلام القائم بالنفس وذات المتكلم معلوما، فلما صار ذلك معلوما بحاسة السمع بواسطة سماع الصوت كان مسموعا، فإذًا هذا منهم اختلاف في التسمية لا في الحقيقة. وذكر[٦] هذا في كتابه المسمى **بترتيب المذهب**. حكيته[٧] لا بلفظه[٨].

---

(١) سبق التعريف به.

(٢) لوحة ١٢٥ و ز.

(٣) بعد أهل الحديث وردت العبارة التالية: قال الشيخ الإمام الأستاذ أبو المعين النسفي – رحمه الله – وقد رفعناها للهامش.

(٤) لوحة ٦٣ ظ ب.

(٥) ويذكر أبو منصور الماتريدي في كتاب التوحيد لوحة ٢٩ ظ ما يؤيد ما ذكره في التأويلات يقول:
فإن قال قائل هل أسمع الله كلامه موسى حيث قال: "وكلم الله موسى تكليما"؟ قيل: أسمعه بلسان موسى وبحروف خلقها وصوت أنشأه فهو أسمعه ما ليس بمخلوق. ــ أي أسمعه كلامه القديم وهو ما ليس بمخلوق بعبارات وحروف مخلوقة.
وراجع أيضا الروضة البهية لأبي غذبة ص ٤٤ ــ ٤٥.

(٦) أي ذكر أبو إسحاق الأسفرائيني.

(٧) الحاكي هو النسفي.

(٨) راجع كتاب التوحيد للماتريدي لوحة ٢٧ ــ ٣٠.
انظر كلام المعتزلة في خلق القرآن وردودهم على باقي الفرق الإسلامية ــ شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٥٢٧ ــ ٥٦٥ وراجع لعبد الجبار أيضا المغني جـ ٧ خلق القرآن طبعة ١٣٨٠هـ وراجع اللمع لأبي الحسن الأشعري ص ٣٣ ــ ٤٦ والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٤٨ ــ ٥٤ طبعة ١٣٢٧هـ وغاية المرام في علم الكلام للآمدي ص ٨٨ ــ ١٢٠ طبعة ١٣٩١هـ والمواقف للإيجي ص ٢٩٣ ــ ٢٩٦ طبعة ١٣٥٧هـ والبداية من الكفاية في =

الفصل الثالث

الكلام في أن التكوين غير المكوّن وأنه[1] أزلي غير محدث ولا حادث[2]

[تعريف التكوين]:

اعلم أن التكوين والتخليق والخلق والإيجاد والإحداث والاختراع، أسماء مترادفة يراد بها كلها معنى واحد، وهو إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود. فنخص استعمال لفظة التكوين اقتفاء لآثار أسلافنا - رحمهم الله في ذلك.

[مقدمة كاذبة للخصوم]:

=

الهداية للصابوني ص ٦٠ ــ ٦٦ طبعة ١٩٦٩م والمسامرة لابن أبي شريف على المسايرة لابن الهمام ص ٦٩ ــ ٨٤ والتمهيد للنسفي اللوحتان ٧ ــ ٨ و ظ. ونظم الفرائد للشيخ زاده ص ١١ ــ ١٧ طبعة ١٣١٧ وراجع شرح الطحاوية ص ٩٧ ــ ١١٨ طبعة ١٣٤٩ وفيه يحدد الشارح الأقوال في كلام الله في تسعة أقوال ــ الأول هو ما يفيض على النفوس من المعاني إما من العقل الفعال أو من غيره وهو قول الصابئة والمتفلسفة. الثاني أنه مخلوق وهو قول المعتزلة. الثالث أنه معنى واحد قائم بذات الله وهو قول ابن كلاب والأشعري. والرابع أنه حروف وأصوات أزلية وهو قول بعض أهل الحديث. الخامس حروف وأصوات تكلم الله بها بعد أن لم يكن متكلما وهو قول الكرامية. السادس أن كلامه يرجع إلى ما يحدثه من علمه وإرادته القائم بذاته ويميل إليه الرازي. السابع أن كلامه يتضمن معنى قائما بذاته وهو ما خلقه في غيره وهو قول الماتريدي. الثامن أنه مشترك بين المعنى القديم القائم بالذات وبين ما يخلقه في غيره من الأصوات وهو قول الجويني. التاسع أنه تعالى لم يزل متكلما إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء، وأن نوع الكلام قديم وإن لم يكن الصوت المعين قديما وهو المأثور عن أئمة الحديث والسنة وهو قول الطحاوي.

(١) ط، ظ فإنه.

(٢) ط، ز وردت العبارة التالية بعد العنوان وقد رفعناها للهامش. قال الشيخ الإمام الأجل أبو المعين النسفي ﷺ.

فنقول: أطبق[١] أهل الباطن على مقدمة كاذبة وهي أن القول بقدم التكوين يؤدي إلى القول بقدم العالم، وقد قامت الدلالة على حدوثه، فكان القول بما[٢] يؤدي إلى قدمه باطلا، فكان القول بقدم التكوين باطلا.

ثم إن المعتزلة بأسرهم، والنجارية[٣] بأجمعهم[٤]، يرون قيام صفة ما أي صفة كانت بذات القديم محالا[٥] فقالوا بامتناع قيام التكوين بذات الله تعالى ثم إنهم تفرقوا فيما بينهم، واختلفوا اختلافا فاحشا، فذهب عامة المعتزلة والنجارية ومتكلمو أهل الحديث كالكلابية والأشعرية والقلانسية. أن التكوين ليس بمعنى غير المكوَّن، بل هو عين المكوَّن أي شيء كان المكوَّن[٦].

وذهب أبو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر[٧] ومعمر من رؤساء المعتزلة وابن الراوندي وهشام بن الحكم والكرامية[٨] بأجمعهم، أن التكوين معنى وراء المكون. غير أن هؤلاء كلهم، يقولون: هو غير المكون، وهشام بن الحكم يقول: لا هو المكون ولا غيره. وإنما نشأ الاختلاف بينهم لأن هشاما يقول: التكوين صفة والصفة عنده لا توصف فلم يصف التكوين بأنه غير المكون.

---

(١) أي اجتمع يقال أطبقوا على الأمر أي اجتمعوا عليه متوافقين.
راجع المصباح المنير.
(٢) لوحة ١٨٣ و د.
(٣) سبق التعريف بهم.
(٤) ط، ز ــ وجميع متكلمي أهل الحديث كالكلابية والأشعرية ــ زائدة.
(٥) وذلك لأن من أصلهم أن الله عالم بذاته قادر بذاته إلخ وليست هناك صفة مستقلة عن الذات.
(٦) ويرد أبو عذبة على هذا الكلام فيقول: التكوين له معنيان أحدهما الصفة النفسية التي هي مبدأ الإيجاد بالفعل. والثاني التكوين بالفعل وهو عبارة عن تعلق الصفة النفسية بالمكون فهو نسبة بين المكون والمكون والذي تقول الماتريدية بقدمه إنما هو الصفة لا التعلق.
راجع الروضة البهية لأبي عذبة ص ٤١. وراجع كلام القائلين بأن التكوين عين المكون ــ في شرح مطالع الأنظار لأبي الثناء شمس الدين الأصبهاني ص ١٨٤ ــ ١٨٥ ونظم الفرائد لشيخ زاده ص ١٧ ــ ١٨.
(٧) لوحة ١٢٥ ظ ز.
(٨) سبق التعريف بكل الفرق والأعلام المذكورة.

وغيره من المتكلمين يجوزون وصف الصفة، فوصفوا التكوين بأنه غير المكون. ثم اختلفوا فيما بينهم في محل التكوين. فزعم ابن الراوندي أنه قائم لا في محل، وما روي عن بشر بن[١] المعتمر أنه كان يقول: أن التكوين قبل المكون إذ لو لم يكن قبله لبطل كون الاستطاعة قبل الفعل فوجب أن يكون التكوين قائما لا في محل عنده أيضا كما هو مذهب ابن الراوندي. وما روي عن أبي الهذيل أن التكوين يوجد مع المكون لاستحالة قيامه بنفسه يوجب أن يقوم[٢] بالمكون. وقد روي عن بعض أهل المقالات أنه كان يقول: إن جميع كلام الله حادث في محل، إلا خطاب كن، فإنه حادث لا في محل[٣]. يوجب أن يكون التكوين عنده أيضا حادثا لا في محل، إذ التكوين عنده ليس إلا خطاب "كن".

وزعمت الكرامية بأسرهم أن التكوين حادث قائم بذات الله تعالى وأن ذاته محل الحوادث. تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ـ ولم أقف على مذهب هشام في هذا أنه حادث لا في محل أم في ذات الله تعالى[٤].

ثم إن هؤلاء الذين يقولون بحدوث التكوين الذي هو معنى وراء المكون. يقولون: حدث هو لا بإحداث الله تعالى، ويقولون: إنه حادث وليس بمحدث إذ المحدث ما تعلق وجوه بالإحداث، وهو لم يتعلق حدوثه بالإحداث، وقال معمر: إن التكوين حدث بتكوين ثان، والثاني بتكوين ثالث، والثالث برابع كذا إلى ما لا يتناهى.

[التكوين صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى]:

---

(١) لوحة ٨٥ و ط.
(٢) لوحة ١٨٣ ظ د.
(٣) ينسب البغدادي في الفرق بين الفرق ص ١٠٨ إلى أبي الهذيل العلاف.
(٤) راجع الآراء السابقة في مقالات الإسلاميين للأشعري جـ٢ ص ٤٨ ـ ٥٠.
وراجع رأي الكرامية في الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٠٤.

وقال أهل الحق[١]: إن التكوين صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى كصفة العلم والقدرة والسمع والبصر، فكان التكوين أزليا والمكون حادثا، كالقدرة كانت أزلية والمقدور حادثا، وكذا الإرادة والمراد فيكون التكوين لكل مكون (تكوينا له)[٢] لوقت وجوده كإرادة وجود كل موجود يكون إرادة لوجوده لوقت وجوده.

[هل كان في الأزل خالقا]:

ثم اختلف القائلون بحدوث التكوين، أن الله تعالى هل كان في الأزل خالقا رازقا مصورا[٣] محييا ومميتا أم لا؟ فذهب جمهور المعتزلة والنجارية وجميع متكلمي أهل الحديث أنه[٤] ما كان خالقا حتى حدث المخلوق، وكذا في سائر الصفات.

وقال أبو الهذيل العلاف: إنه كان في الأزل خالقا بمعنى أنه سيخلق. وقالت الكرامية: إنه كان في الأزل خالقا بالخالقية رازقا بالرازقية، وكذا في سائر الصفات ويفسرون الخالقية بالقدرة على التخليق[٥].

وقال أصحابنا: إنه كان خالقا لقيام صفة الخلق وهو التكوين بذاته في الأزل، كما كان عالما قادرا سميعا بصيرا. وصار الحاصل أن جميع ما هو صفة الله تعالى كان أزليا، وهو تعالى كان موصوفا به في الأزل[٦] تعالى ربنا من أن يحدث له

---

(١) يعني بأهل الحق الماتريدية لأن الأشاعرة يقولون بحدوث التكوين مثل بقية صفات الفعل.
(٢) ب، د يكون ماله ـ وقد أثبتنا الصحيح من باقي النسخ.
(٣) لوحة ١٨٤ و د.
(٤) لوحة ٦٤ و ب.
(٥) راجع مقالات الإسلاميين للأشعري جـ٢ ص ٣٠٢.
(٦) يتخذ الغزالي موقفا يرضي العقل ويجمع فيه الجميع في اتجاهين قوم يقولون: هو خالق أزلا إذ لو لم يكن وكان لأوجب ذلك تغييرا وقوم يقولون: لا يكون خالقا في الأزل لا خلق في الأزل.
ويقول الغزالي: والكشف للغطاء عن هذا أن السيف في الغمد يسمى صارما وعند حصول القطع به وفي تلك الحالة على الاقتران يسمى صارما وهما بمعنيين مختلفين فهو في الغمد صارم بالقوة وعند حصول القطع صارم بالفعل... فمعنى تسمية السيف في الغمد صارما أن الصفة التي يحصل بها القطع في الحال لا يتصور في ذات السيف وحدته واستعداده بل لأمر آخر وراء ذاته فبالمعنى الذي يسمى السيف في الغمد صارما يصدق اسم الخالق على الله
=

صفات المدح. **وقالت الخصوم:** إن ما كان من صفات الذات فهو أزلي وما كان من صفات الفعل فهو حادث. فعلى هذا انعقد الإجماع بين المعتزلة وبين متكلمي أهل الحديث، أنه تعالى كان في الأزل حيا باقيا قادرا عالما سميعا بصيرا[١] وأنه لم يكن خالقا ولا رازقا ولا مصورا ولا محييا ولا مميتا، لأن القسم الأول من صفات الذات والقسم الثاني من صفات الفعل، واختلفوا أنه تعالى هل كان في الأزل متكلماً؟ فقال أهل الحديث: كان متكلماً في الأزل؛ لأن الكلام من قبيل صفات الذات.

[الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل عند المعتزلة وأهل الحديث]:

وقالت المعتزلة: لم يكن في الأزل متكلما، لأن الكلام من صفات الفعل.

وتفرع من هذا اختلاف[٢] فيما بينهم في الحد الفاصل[٣] بين صفات الذات وصفات الفعل. ففرقت المعتزلة بينهما فرقا يبقى الكلام في جملة صفات الفعل فقالت: الفرق بينهما أن ما يثبت ولا يجوز نفيه فهو من صفات الذات، فإنه يقال: يعلم كذا، ولا يقال لا يعلم كذا، وكذا يقال يقدر على كذا، ولا يقال لا يقدر على كذا[٤]، ويقال: يبصر فلانا، ولا يقال لا يبصر فلانا، وكذا يقال: يسمع صوت فلان، ولا يقال لا يسمع صوت فلان.

ثم يقال: إنه تعالى خلق لزيد ولدا ولم يخلق لعمر، ورزق عبد الله مالاً ولم

=

تعالى في الأزل فإن الخلق إذا جرى بالفعل لم يكن بتجدد أمر في الذات لم يكن بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجودا في الأزل، وبالمعنى الذي يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق في الأزل... فقد ظهر أن من قال: إنه لا يصدق في الأزل هذا الاسم فهو محق وأراد به المعنى الثاني ومن قال يصدق في الأزل فهو محق وأراد به المعنى الأول.
راجع الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٦٥ ــ ٦٦.

(١) إلا أن المعتزلة يقولون: حيا بذاته عالما بذاته قادرا بذاته بينما يقول متكلمو الأشاعرة: إنه تعالى حي بصفة الحياة عالم بصفة العلم إلخ ويخرجون التكوين لأنه عندهم من صفات الفعل وهي محدثة عندهم خلافا للماتريدية.

(٢) لوحة ١٨٤ ظ د.

(٣) لوحة ٨٥ ظ ط.

(٤) ط، ز ولا ــ زائدة.

يرزق خالدا. فدل أن الفرق هو هذا ثم يصح أن يقال: إنه تعالى كلم موسى عليه السلام[١] ولم يكلم فرعون، دل أنه من قبيل صفات الفعل. فلم يكن الله تعالى موصوفا به في الأزل. ونسب ابن هيضم[٢] من جملة الكرامية هذا الفرق إلى عبد الله بن سعيد القطان المعروف بابن كلاب[٣] وإلى الأشعري جهلا منه بمذاهب خصومه، وربما يقولون ما يوصف به ولا[٤] يوصف بضده فهو من صفات الذات، فإنه يوصف[٥] بالحياة ولا يوصف بالموت، وكذا في القدرة والعجز والعلم والجهل والبصر والعمى والسمع والصم. ويوصف بالإحياء والإماتة والتحريك والتسكين والتسويد والتبييض. ثم هو يوصف بالأمر والنهي والحظر والإيجاب ودل أنه من صفات الفعل.

ومتكلمو أهل الحديث يفرقون بينهما بفرق، يبقى الكلام في جملة صفات الذات دون صفات الفعل فيقولون[٦]: ما يلزم بنفيه نقيصة[٧] فهو من صفات الذات، فإنك لو نفيت الحياة يلزم نقيصة الموت، ولو نفيت القدرة يلزم نقيصة العجز، وكذا هذا في العلم والجهل، والبصر مع العمى، والسمع ومع الصم.

وما لا يلزم بنفيه نقيصة[٨] فهو من صفات الفعل فإنك لو نفيت عنه الإحياء أو الإماتة أو التحريك أو التسكين لم يلزم نقيصة. عرف أن الفرق بينهما هذا. ثم لو

---

(١) لوحة ١٢٦ ظ ز.
(٢) ابن هيضم أو هيصم الشاري أو الساتي هو أبو عبد الله محمد بن هيضم داعية حمزة بن أكرك وكان يدعو الناس إلى ضلالاته، وكان ذلك في خلافة المأمون.
راجع الفرق بين الفرق ص ٧٨.
(٣) سبق التعريف به.
(٤) ط، ز وما لا.
(٥) ب يوجب ـ وهي خطأ.
(٦) لوحة ١٨٥ و د.
(٧) ط، ز نقص.
(٨) ط، ز نقص.

نفى عنه الكلام للزمته نقيصة الآفة كالعجز والخرس فكان من صفات الذات[١].

[الصفات كلها أزلية عند النسفي]:

ونحن لا حاجة بنا إلى إثبات الفرق لأنها عندنا كلها أزلية. فنحتاج إلى الكلام في كونه خالقا في الأزل، وفي إثبات صفة التكوين لله تعالى في الأزل قائمة بذاته، وأنها معنى وراء المكون.

[تشنيعات الخصوم]:

ثم إن الخصوم يشنعون علينا في هذه **المسألة من وجهين:**

أحدهما: أن هذا قول أحدثتم أنتم لم يكن به قائل من السلف[٢] حتى قال بعضهم: إن هذا القول لم يأت من العراق، وإنما جاء من الأعالي يعني بذلك من سمرقند. وزعم بعض الأشعرية أن هذا قول أحدثته طائفة من الناس يقال لهم الزابرشائية أصحاب رجل يعرف بأبي عاصم الزابرشائي[٣]. نبعت بمرو[٤] بعد الأربعمائة من الهجرة، وذكر أبو عبد الله محمد بن هيضم الساتي ـ لما ظهر عواره لبداية العامة من مذاهب الكرامية بالحيل الضعيفة[٥] على ضعفاء أصحابه ـ

---

(١) ويقول الباقلاني في التمهيد ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣ صفات ذاته هي التي لم يزل ولا يزال موصوفا بها وهي الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والبقاء والوجه والعينان واليدان والغضب والرضا. وصفات فعله هي الخلق والرزق والعدل والإحسان والتفضل والإنعام والثواب والعقاب والحشر والنشر وكل صفة كان موجودا قبل فعله لها غير أن وصفه لنفسه بجميع ذلك قديم لأنه كلامه الذي هو قوله: "إني خالق رازق باسط" وهو تعالى لم يزل متكلما غير محدث ولا مخلوق.

(٢) بل هو في الفقه الأكبر المروي عن أبي حنيفة ومعناه فيما رواه الطحاوي عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد.. وصنف فيه أبو بكر أحمد بن إسحاق بن صبيح الجوزجاني في كتاب الفرق والتمييز ومحمد بن أبي أسلم الأزدي المتوفى سنة ٢٦٨ هـ. راجع حاشية زين الدين على المسايرة ص ٨٦.

(٣) لم نجد تعريفا له أكثر مما كتبه النسفي.

(٤) هي إحدى مدن خراسان بل أشهرها ومعناها بالحربية الحجارة البيض والنسبة إليها مروزي على غير قياس. راجع معجم البلدان لياقوت جـ٨ ص ٣٢٠.

(٥) لوحة ١٢٧ و ز.

هذا القول ونسبه إلى المنتسبين إلى[1] ابن كلاب من[2] أهل مرو وسمرقند عنى بذلك عبد الله بن سعيد القطان، وإنما نسبهم إليه لأن أهل السنة و الجماعة كانوا ينتسبون إليه، وإن كان أصحابنا أخذوا المذهب عن أبي حنيفة[3] ﷺ، قال: وأظن هؤلاء قد انقرضوا.

والوجه الثاني: أنهم يقولون: لو كان التكوين ثابتا في الأزل، وكان الله تعالى مكونا خالقا للعالم[4]، لكان المكون موجودا مخلوقا في الأزل، لما أن وجود الضرب ولا مضروب، ووجود الكسر ولا مكسور، ووجود الجرح ولا مجروح محال، فكان الفعل مع المفعول متلازمين[5]، ولا يتصور ثبوت أحدهما بدون الآخر، فكان القول بوجود التكوين ولا مكون كالقول بوجود المكون ولا تكوين، وذلك محال فكذا هذا[6].

ونحن نتكلم في الفصلين جميعا، ونناظر كل مخالف لنا على وجه يظهر لمن أنصف بطلان مقالته، ويثبت عنده صحة ما ذهبنا إليه - إن شاء الله تعالى.

[التكوين غير المكون]:

فنبدأ أولا بالكلام مع من يقول: أن التكوين والمكون واحد. ويقع الكلام بيننا وبين الخصوم في مواضع أربعة:

---

(١) لوحة ٦٤ ظ ب.

(٢) لوحة ١٨٥ ظ د.

(٣) حيث يقول وخالقا بتخليقه والتخليق صفة في الأزل، وفاعلا بفعله، والفعل صفة في الأزل. راجع الفقه الأكبر لأبي حنيفة مع شرحه لعلي القارئ الحنفي ص ٢١ ـ ٢٢ طبعة ١٣٢٣هـ.

(٤) لوحه ٨٦ و ط.

(٥) لعل في قول الماتريدي ما يرد على هذا الإلزام ويجعل التلازم ليس ضروريا حيث يقول: والأصل لله تعالى إذا أطلق الوصف له وصف بما يوصف من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به في الأزل. وإذا ذكر معه الذي هو تحت وصفه به من المعلوم والمقدور عليه والمراد والمكون يذكر فيه أوقات تلك الأشياء لئلا يتوهم قدم تلك الأشياء. راجع كتاب التوحيد للماتريدي لوحة ٢٤ ظ.

(٦) يشير السعد في شرحه للعقائد النسفية إلى الرد عن هذا الكلام فيقول: إن التكوين تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من أجزائه لا في الأزل بل لوقت وجوده على حسب علمه وإرادته فالتكوين باق أزلا وأبدا والمكون حادث بحدوث التعليق كما في العلم والقدرة وغيرهما التي لا يلزم من قدمها قدم تعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة. راجع شرح العقائد ص ٨٥ ـ ٨٦.

أحدها: مع المعتزلة في جواز وجود صفة أزلية بذات الباري وقد فرغنا[١] عنه بحمد الله.

والثاني: في أن التكون غير المكون.

والثالث: في أن التكون أزلي.

والرابع: أن القول بقدم التكوين لا يؤدي إلى القول بقدم المكونات.

والكلام في هذه المواضع الثلاثة يعم[٢] المعتزلة ومتكلمي أهل الحديث فنبدأ ببيان شبههم فنقول:

[شبه نقلية لبعض المتكلمين]:

تعلق القائلون بأن التكوين والمكون واحد بشبه سمعية وشبه عقلية.

فأما الشبه السمعية التي تعلقوا بها فمنها قوله تعالى: ﴿ هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ ﴾[٣] فاستدل سبحانه وتعالى على توحده بالإلهية دون غيره بأفعاله التي أوجدها بقدرة بعد العدم، وأطلق عليها اسم الخلق، ثم أطلق اسم المصدر وإن كان جائزا على المفعول، كما يقال لمقدور الله تعالى: هذا قدرته، إلا أن ذلك مجاز لا يصار إليه إلا عن دليل، وفي القدرة إجماع ولا إجماع فيما نحن فيه. وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ إلى قوله: ﴿ رَبَّنَا[٤] مَا[٥] خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا ﴾[٦] وفيه أدلة من وجوهٍ **أحدها:** أنه جعل في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات وعلامات على وحدانيته لذوي العقل ليستدلوا بما فيها

---

(١) راجع في ذلك إثبات الصفات ومناقشة النسفي للمعتزلة في نفس الكتاب.
(٢) لوحة ١٨٦ و د.
(٣) سورة لقمان ـ ٣١ ـ الآية ١١.
(٤) لوحة ١٢٧ ظ ز.
(٥) ز سقط.
(٦) سورة آل عمران ٣ الآية ١٩٠ ـ ١٩١.

من علامات الحدوث على أن له محدثا أحدثه، وإنما يستدل على ذلك بمفعولاته لا بصفاته التي هي غير مرئية لنا، وما دل على الصانع فهو مصنوعه. والآخر أنه قال: ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾(١) وإنما يكون التفكر فيه بالاستدلال بالصنع على الصانع، وجعل محل التفكر خلق السماوات والأرض، والعاقل يتفكر فيما يشاهد من أفعاله ليستدل به على الفاعل، فدل على أنه أراد(٢) به مفعولاته ومخلوقاته، وسماها خلقا دل على أن الخلق مخلوق. والآخر أنه قال: ﴿ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا ﴾(٣) وهو إشارة إلى الخلق أيضا فإنه تعالى قال في أول الآية: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ ثم قال في آخر الآية: ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ فلو كان هذا الاسم مجازا للمخلوقات لما كرر هذا الاسم عليه. إذ ليس من شأن العرب التكرار في المجازات، وقوله تعالى: ﴿ يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّن بَعْدِ خَلْقٍ ﴾(٤) فجعل خلقا بعد خلق والقديم لا يجوز أن يتأخر في الوجود حتى يكون قبله غيره. وقوله تعالى: ﴿ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴿١٦﴾ ﴾(٥) يعني خالق كل خلق، وقال تعالى: ﴿ ثُمَّ(٦) أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ﴾(٧) وقوله تعالى: ﴿ أَمَّن يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ﴾(٨) فجعل للخلق ابتداء وإعادة وكل واحد منهما دليل الحدوث. وقال تعالى: ﴿ لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ ﴾(٩) وما وصف بالقدم لا يوصف بالأكبر والأصغر. وقوله تعالى خبرا عن إبليس عليه اللعنة: ﴿ وَلَآمُرَنَّهُمْ

---

(١) سورة آل عمران ــ ٣ ــ الآية ١٩١.
(٢) لوحة ١٨٦ ظ د.
(٣) سورة آل عمران ــ ٣ ــ الآية ١٩١.
(٤) سورة الزمر ــ ٣٩ ــ الآية ٦.
(٥) سورة الرعد ــ ١٣ ــ الآية ١٦.
(٦) لوحة ٨٦ ظ ط.
(٧) سورة المؤمنون ــ ٢٣ ــ الآية ١٤.
(٨) سورة النمل ــ ٢٧ ــ الآية ٦٤.
(٩) سورة غافر ــ ٤٠ ــ الآية ٥٧.

يوصف بالأكبر والأصغر. وقوله تعالى خبرا عن إبليس عليه اللعنة: ﴿وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ﴾[١] وما جاز عليه التغيير كان مخلوقا.

وبهذه الآيات استدل بعض الأشعرية، قال: والدليل عليه إجماع الفقهاء أن من حلف بصفة من صفات ذات الباري جل وعلا انعقدت يمينه[٢]، ولو أنه قال: وخلق الله لا يكون يمينا، كما لو قال: ومخلوق الله، ولو كان الخلق من صفات الذات لانعقدت به اليمين كما تنعقد بقوله[٣]: وقدرة الله، وعلم الله. قال: وكذا الناس أجمعوا على إطلاق القول[٤]: بأن الله تعالى خالق الخلق، ويقولون: يرحم الله هذا الخلق، ويقولون: اللهم اصرف البلاء عن الخلق، وفرج الخلق عن هذا الغم، ويقولون: رسول الله خير الخلق، ويقولون: رأيت الخلق الكثير، وإن الخلق ازدحموا على كذا ــ ولعل إطلاق هذا الاسم في عرف اللسان وفي عرف الشرع وإجماع الأمة على المخلوقات أكثر من إطلاق اسم المخلوقات فمن ادعى بعد هذا أن هذا مجاز في الاستعمال لم ينفصل ممن يقول له: بل المخلوق مجاز في الاستعمال. ولأنهم أجمعوا على إكفار من امتنع عن القول بأن الخلق غير الله تعالى (وأن الله تعالى ليس بخالق للخق، كما لو امتنع عن القول بأن الله تعالى)[٥] خالق المخلوقات، ولأن الله تعالى قال ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٦﴾﴾[٦] والفعال للمبالغة والتكثير ثم علق به الإرادة دل على أن الإرادة متناولة لأفعاله، وما تناولته الإرادة فهو حادث مخلوق قال: ومن حيث اللغة أن قولهم فعل متعد المفعول، وإذا ثبت أنه لابد من أن يتعدى إلى مفعول، فلو وجد الفعل في الأزل لكان لا يخلو: إما أن يكون ما يتعدى إليه موجودا في الأزل (أو كان معدوما في الأزل أو كان موجودا معدوما معا، أما ما[٧] يتعدى

---

(١) سورة النساء ــ ٤ ــ الآية ١١٩.
(٢) لوحة ٦٥ و ب.
(٣) لوحة ١٨٧ و د.
(٤) لوحة ١٢٨ و ز.
(٥) ز ما بين القوسين بالهامش.
(٦) سورة البروج ــ ٨٥ ــ الآية ١٦.
(٧) د أن.

شك أن المقدور معدوم في الأزل. وإما ما[1] يتعدى إلى الموجود والمعدوم كقولنا: عالم وله علم. فلا يخلو ما نحن فيه من الفعل إما أن يكون ما يتعدى موجودا في[2] الأزل والمعتدي إليه معدوما، ولو كان كذلك لاقتضى أن يكون العالم موجودا في الأزل، إن كان موجودا ومعدوما لزم الأمران جميعا. وإذا بطلت هذه الأقسام ثبت بطلان وجود الفعل في الأزل.

[شبه عقلية للأشاعرة تثبت حدوث التكوين وأنه ليس صفة زائدة على القدرة]:

ومن جهة المعقول أن عند هؤلاء القوم أن المخلوق واقع بالخلق، فيلزمهم أن يكون الخلق بمعنى القدرة، ولو كان كذلك للزم أن يكون لله تعالى قدرتان، وهذا محال. ولأن قدرة الباري إن كانت شاملة لجميع المقدورات استغنى عن الخلق والإيجاد، ولا يجوز إثبات[3] صفة لله تعالى لا[4] فيها[5]، لأن ما لا فائدة في وجوده فوجوده وعدمه سواء، وإثبات صفة لله تعالى يكون وجودها وعدمها سواء كان إثباتها كنفيها، يدل عليه أن الصفات التي يمكن إثباتها لله تعالى عقلا، أن تكون من مدلولات الفعل كالحياة، أو لنفي نقص عن الذات لا ينتفي إلا بإثباته كالسمع

---

(١) د أن.
(٢) لوحة ١٨٧ ظ د.
(٣) لوحة ٨٧ و ط.
(٤) لوحة ١٢٨ ظ ز.
(٥) وفي شرح مطالع الأنظار لشمس الدين بن محمود الأصفهاني ص ١٨٤ ــ ١٨٥ يقول: القول بأن التكوين قديم أو حادث يستدعي تصور ماهيته فإن كان المراد به نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية لا توجد إلا مع المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين، وإن كان المراد به صفة مؤثرة في وجود الأثر عين القدرة وإن أردتم أمرا ثالثا فبينوه. ويرد الماتريدية: أن متعلق القدرة قد لا يوجد أصلا بخلاف متعلق التكوين والقدرة مؤثرة في إمكان الشيء والتكوين مؤثرا في وجوده.
ويرد عليهم بأن الإمكان بالذات ولا تأثير للقدرة في كون المقدور ممكنا في نفسه لأن ما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق إلا أن يكون تأثير القدرة في وجود المقدور تأثيرها في المقدور إن كان على سبيل الصحة كان عين القدرة فيلزم اجتماع المثلين ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير على المقدور الواحد وهو محال وإن كان على سبيل الوجوب استحال أن لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون الله موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو باطل بالاتفاق.

إثباتها كنفيها، يدل عليه أن الصفات التي يمكن إثباتها لله تعالى عقلا، أن تكون من مدلولات الفعل كالحياة، أو لنفي نقص عن الذات لا ينتفي إلا بإثباته كالسمع والبصر والكلام، ثم الفعل إذا لم يكن له تعلق بالمفعول، إذ جميع المفعولات حاصلة بالقدرة ولم يكن إثباته لنفي نقص لا ينتفي إلا به لم يجز إثباته. ثم قال: لو كان الخلق غير المخلوق، إما أن كان قائما بالمخلوق أو لا في محل وأبطل القسمين ثم قال: أو بالباري جل وعلا وهو لا يخلو إما أن كان قديما أو كان محدثا وإبطال وأبطل أن يكون محدثا لاستحالة[١] كون الباري محلا للحوادث وعاد في إبطاله أن يكون قديما إلى ما قال بدءً، أن الاختراع إن حصل به فهو في معنى القدرة فيكون له قدرتان وإن لم يحصل فلا فائدة في إثباته. ثم قال: ظهر بطلان هذه الأقسام، أن الخلق ليس معنى زائدا على المخلوق. قال: والذي يدل عليه قول أهل اللسان في حد الفعل، قال سيبويه[٢]: في حد الفعل أمثلة أحدث من لفظ إحداث الأسماء مثل قول: ضرب يضرب وأضرب وقالوا: الأفعال على ثلاثة أقسام ماض ومستقبل وفعل هو أمر وقال: إن الفعل على ضربين: لازم ومتعدي ثم عندهم المفعول على الحقيقة هو المصدر ثم يقولون: مفعول به ومفعول له ومفعول فيه ومفعول معه، ولا يزيدون على ذلك وما أخذ منهم الفصل في[٣] الفعل والمفعول فدل ذلك على ما قلناه. وتكلم بهذا كله بعض الأشعرية، حكيته بلفظه[٤] لئلا يظن بي التقصير في حكاية شبه الخصوم.

---

(١) لوحة ١٨٨ و د.

(٢) أبو بشير عمرو بن عثمان أخذ النحو عن الخليل بن أحمد وعيسى بن عمرو واللغة في الأخفش الأكبر، وصار من أعلم الناس في النحو.
راجع: إنباء الرواة على أنباء النحاة جـ٢ ص ٣٤٦ ط دار الكتب سنة ١٩٥٥ م أولى. ووفيات الأعيان جـ٢ ص ١٠٣.

(٣) ز بين.

(٤) لوحة ٦٥ ظ ب.

والحكاية على وجه يسهل على الجواب، بل يعلم أن متبع الدليل منقاد للحق، غير مائل فيما أنا عليه من المذهب إلى الهوى والشهوة، عصمنا الله تعالى عن ذلك.

ثم إن أشعريا آخر حكى هذا كله في تصنيفه وشنع بذلك علينا وقاتل بسلاح غيره، ثم إن هذا الأشعري الثاني لم يرض بهذا التشنيع حتى ذكر هذه المسألة في كتابه في بيان أقاويل القائلين بقدم العالم، وذكر مقالة[١] ابن قلس، أن العالم قديم[٢]، لأن سبب خلق العالم جود الباري جل وعلا، وجوده قديم فيكون العالم قديما ثم قال: وقريب من مذهب ابن قلس قول طائفة من الناس، وحكى هذه المقالة التي نحن عليها. ثم إن أشعريا آخر اشتغل بإبطال هذه المقالة فاستدل على ذلك بأن الكفر فعل العبد وهو مفعوله، فإذا كان الفعل والمفعول واحدا، قال: فإن قالوا الكفر ليس بمفعول للكافر، قلنا له: فإذا لا يكون فعل الكافر لوقوع[٣] الاتفاق على أن ما لا يكون مفعولا للعبد لا يكون قد فعله العبد. قال: وإن قالوا:الكفر ليس بفعل العبد ولا بمفعول له، قيل: قد خرج الكفر عن أن يكون بالعبد والتحقتم بالجبرية، وصار الكافر معذورا. قال: ولو قال الكفر مفعول العبد وليس بفعل له. قيل لهم: فيكون الكفر إذا من فعل الله تعالى، ويلزمهم على هذا خروج قدرة العبد عن أن يكون لها معنى، لأن الكفر إذا كان مفعولا للعبد بفعل قد خلقه[٤] الله تعالى فلا معنى لقدرة العبد، ولا فائدة لها، ولا معنى لقولهم: إن الكافر يقدر أن يكفر. فهذا ما رأيته من شبه الأشعرية في قولهم: إن الخلق والمخلوق واحد[٥].

---

(١) د مقالته.
(٢) لوحة ١٨٨ ظ ذ، لوحة ١٢٩ و ز.
(٣) ب، د سقط وأثبتناها من باقي النسخ.
(٤) لوحة ٨٧ ظ ط.
(٥) وهناك أقوال أخرى نذكر منها قول المردار بأن الخلق غير المخلوق، وقول العلاف: إن الخلق الذي هو تأليف والذي هو كون أو طول وهكذا، كل ذلك مخلوق في الحقيقة وهو واقع عن قول وإرادة، والخلق الذي هو قول وإرادة ليس بمخلوق في الحقيقة وإنما يقال =

[التكوين غير المكوَّن]:

وبعد الوقوف على هذا نصرف العناية إلى بيان أن القول بأن التكوين عين المكون قول باطل، وأن الصحيح أن التكوين غير المكون إذ قد فرغنا عن إقامة الدليل على أن وجود الصفة بذات الله تعالى جائز على ما مر في مسألة الصفات. فبقيت الحاجة إلى التكلم فيما وراء ذلك. فنثبت أولا أن التكوين غير المكون لا عين[١] المكون لما أن الكلام في الفصلين الأخيرين مبنى[٢] على هذا.

[إثبات ذلك]:

فنقول – وبالله التوفيق –: الدليل على صحة ما ذهبنا إليه قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾[٣] فالله تعالى عبر عن التكوين بكن، وعن المكون بقوله: "فيكون"، وكذا عبر عنه بالشيء. **يحققه:** أن خطاب "كن" غير المكون عند الأشعري[٤] وغيره من المتكلمين، فإن كلام الله تعالى عندنا وعنده صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى والمكونات جواهر وأعراض، حادثة غير قائمة بذات الله، ولا شك في ثبوت التغاير بين الأزلي والحادث وبين ما هو صفة قائمة بذات الله تعالى[٥] وبين ما ليس بصفة قائمة بذات الله، والتكوين ما يتعلق به

=

مخلوق في المجاز. ويقول زهير الأثري: الخلق غير المخلوق وهو إرادة وقول. ويقول أبو معاذ الثومني: الخلق حدث وليس بمحدث ولا مخلوق.
انظر مقالات الإسلاميين للأشعري جـ٢ ص٥٠.

(١) ز لا غير.

(٢) لوحة ١٨٩ و د.

(٣) سورة النحل ــ ١٦ ــ الآية ٤٠.

(٤) لأنه كلام الله وهو عند الأشاعرة والماتريدية قديم ولأن خطاب كن لو كان محدثا للزم أن يكون محدثا بخطاب آخر والآخر بآخر إلى ما لا يتناهى وللزم أيضا أن لا يكون أي شيء والقول بهذا باطل.

(٥) لوحة ١٢٩ ظ ز.

التكون، والإيجاد ما يتعلق به الوجود، وقد تعلق وجود العالم بخطاب "كن"[١] فكان هو إيجادا وتكوينا وخلقا وهو غير المكون الموجود المخلوق غير أن أصحابنا يقولون: إن قوله "كن" عبارة عن سرعة الإيجاد من غير تعذر[٢]، والأشعري ومن ساعده وتابعه من متكلمي أهل الحديث يقولون: إنه كلام وإن العالم خلق به. فإذا سلموا أن وجود العالم وتكونه حصل به فكان تكوينا وتخليقا، فمن أعطى الحقيقة ثم أنكر الاسم كان مناقضا، وعد المتكلمون هذا من مناقضات الأشعري، وهذا لعمري أفحش مناقضة فإنه ينفي التكوين ثم يثبته، ولو لم يكن هذا تناقضا فلا تناقض[٣] في عالم[٤] الله تعالى، وكل شبهة للأشعرية تبطل بهذا.

نحققه: أنه ما من كتاب من كتب الأشعري أو أحد من أصحابه تكلموا فيه على المعتزلة في إثبات أزلية كلام الله تعالى إلا وقد تعلقوا بهذه الآية، وقالوا: إنه تعالى أخبر أن خلق المخلوقات بخطاب "كن" فلو كان خطاب "كن" مخلوقا لاحتاج إلى خطاب آخر، وكذا الثاني إلى الثالث إلى ما لا يتناهى، فدل أن الكلام غير مخلوق[٥]، وإذا كان الأمر كذلك ثبت أنهم[٦] أثبتوا لله تعالى صفة أزلية يتعلق بها حدوث العالم، وهذا هو التكوين والإيجاد والخلق عند القائلين به وهذا ظاهر لا محيص عنه لمن أنصف ولم يكابر.

---

(١) فإذا الأشعري يسلم بأن لفظ كن كلام الله وكلام الله عنده قديم وكن مأخوذة من الأصل وهو التكوين الصفة القديمة القائمة بذاته وضده الصفة تدل على أنه لها مكونا سيحدث وعلى هذا فإن التكوين غير المكون فالتكوين قديم والمكون أي المخلوق حادث.

(٢) بخلاف القدرة فإنها تجعل الشيء ممكنا سواء حدث أم لم يحدث.

(٣) لوحة ١٨٩ ظ د.

(٤) ز علم ـ وأحسب أنها الأصح.

(٥) راجع في هذا للأشعري الإبانة ص ٢١ ط ١٣٤٨ هـ واللمع ص ٣٣ ـ ٣٦ طبعة ١٩٧٥م.

(٦) لوحة ٦٦ و ب.

ثم لنا دلائل أخر[1] سمعية تركنا ذكرها لما يطول فيها الكلام وفيما تعلقنا به من الآية دلالة كافية معجزة للخصوم عن التفوه بما يورث أدنى شبهة.

[الرد على الشبه السمعية للأشعرية]:

ثم نشتغل بالجواب عن شبهة السمعية لنتفرغ للمحاجة العقلية فنقول: مما أنكرت على من يقول لك أن المراد بقوله: ﴿ هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ ﴾[2] وغيره من الآيات، هذا مخلوق الله إذ لا وجه لك إلى إنكار جواز إقامة المصدر مقام المفعول في اللغة، كما في العلم والقدرة[3] إذ هما يذكران ويراد بهما ما يتعلقان به من المعلوم والمقدور؟ فإن قلت: هذا مجازا فلا يصار إليه إلا بعد[4] قيام الدليل قيل: إن - على قولك وهو مذهب[5] الأشعري - ما كان محتملا للمجاز[6] لا يكون موجبا للعلم قطعا ويقينا، وإن لم يقم بعد دليل المجاز لجواز أن يقوم، ولهذا نقول بالوقف في الآية العامة وإن لم يقارنها دليل التخصيص لما أن الاحتمال ينافي العلم، فأما إذا كان إحدى الجهتين أرجح من الأخرى فقد يوجب علم[7] الرأي فيجوز الاحتجاج به في مسائل الأحكام إذ هي تثبت بغالب الرأي، فأما في المسائل الاعتقادية التي لا وجه إلى القول بثبوتها إلا بإقامة دليل موجب للعمل قطعا فلا وجه إلى التعلق به وهو مذهب شيخنا أبي منصور الماتريدي - رحمه الله

---

(١) من ذلك مثلا قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ﴾ وصف ذاته بأنه خالق. وذاته أزلي وكلامه أزلي باتفاق بين الماتريدية والأشاعرة فلو كان التكوين حادثا لم يكن الله تعالى موصوفا به في الأزل فيكون مجازا أو كذبا تعالى الله عن ذلك. انظر البداية من الكفاية للصابوني ص ٧٠.

(٢) سورة لقمان ــ ٣١ ــ الآية ١١.

(٣) لوحة ٨٨ و ط.

(٤) ط، ز تنام ــ زائدة.

(٥) لوحة ١٩٠ ود.

(٦) لوحة ١٣٠ و ز.

(٧) ط، ز غالب ــ وهي الأصح.

- فلا وجه لك إذاً إلى التعلق بهذه الآيات المحتملة للمجاز في محل النزاع، إلا إذا أقمت الدلالة على نفي احتمال المجاز، ولا دلالة على ذلك معك فإذا قلت إن الدلائل المعقولة تدل عليه فقد تركت الاحتجاج بالآية واشتغلت بالمعقول، وإن صح دليلك فقد وقعت لك الغنية عن التعلق بهذه الآيات، وإن لم يصح بطل احتجاجك بالآيات فكيفما دارت القصة ظهر سفهك في التعلق بهذه الآيات.

[حمل الكلام على المجاز جائز بالدليل]:

على أنا نقيم الدلالة على أن المراد من الآيات هو المخلوق دون الخلق بطريق المجاز، وحمل الكلام على المجاز جائز بالدليل، فمن الدلائل ما أقمنا من الدلالة السمعية التي لا مجال للشبهة في إبطال الاحتجاج بها على ما سبق ذكره، ونقيم بعد هذا الدلائل العقلية - إن شاء الله تعالى - على أن قولك: إن إقامة المصدر[١] مقام المفعول مجاز فلا يصار إليه إلا بدليل، كلام فاسد جدا لأنك إذا أنكرت أن لفظة الخلق ليست بمصدر والمخلوق ليس بمفعول، وذكر الخلق والمراد به المخلوق ليس بطريق إقامة المصدر مقام المفعول بل هو موضع في أصل اللغة للمخلوق. فقد نادى عليك جميع أهل اللغة بالإنكار، وظهر جهلك بلسان العرب ومواصفاتهم وموازينهم وصيغاتهم التي استعملوها لتفاهم ما في الضمائر بها، وأحد لا يمكنه إنكار هذا، وطريق سلفك أنهم يقولون: إن الخلق إن كان في اللغة مصدرا إلا أنه ينبئ عن معنى، ذلك المعنى راجع إلى غير[٢] المفعول، وأنه ليس بمعنى وراءه كالوجود مع الموجود سواء، فمن حقك أن تقول ذكر الخلق وأراد[٣] به المصدر إلا أن المصدر ها هنا راجع إلى ذات المخلوق، لاستحالة أن يكون غيره، وخصمك يقول: إن المصدر ها هنا صفة لله تعالى قائمة به والمخلوق ما يتعلق بتلك

(١) لوحة ١٩٠ ظ د.
(٢) ط، ز ــ عين.
(٣) لوحة ١٣٠ ظ ز.

الصفة إلا أنه ذكر لفظ المصدر وأراد به المخلوق مجازا، فتقول أنت: إنه ما أراد به المفعول وإنما أراد به حقيقة المصدر إلا أن المصدر ها هنا معنى راجع إلى ذات المخلوق فحاصل المنازعة بينك وبين خصمك في التعلق بهذه الآيات راجع إلى هذا، ولا وجه لك للتعلق بهذه الآيات إلا بعد ثبوت هذه المقدمة وبثبوتها يقع لك الغنية عن التعلق بالآيات[١] على ما قررنا. وما ذكر أن الله تعالى كرر لفظة الخلق وأراد بها المخلوق، ولو كان هذا مجازا لما كرر، فليس من شأن العرب التكرير في المجازات. كلام واهٍ وادعاء على العرب ما هو خلاف عادتهم، أليس أن الضعيف[٢] مصدر وهو في الشاهد معنى وراء الفاعل يذكر ويراد به الفاعل مجازا، وكذا العدل والزور في نظائر كثيرة لا تحصى، ثم إنهم يكررون ذلك في مفاوضاتهم ومحاوراتهم ويريدون به الفاعل دون المصدر فكذا هذا، والتعليل بمثل هذه الكلمات إما غفلة وإما وقاحة يقع فيها الإنسان لإفلاسه[٣].

على أنا نقول: إن غرضنا من هذا أن نبين أن إطلاق اسم الخلق على المخلوق مغير عن أصله إذ هو اسم المصدر دون المفعول ثم في الجملة من الكلام المغير عن أصله ما لا[٤] يحسن أن يقال إنه مجاز لأنه قد كثر استعماله فظهر معناه كظهوره بالأصل أو أكد كلفظة العدل، وإن كانت في الأصل موضوعة للمصدر ولما كثر استعماله في الفاعل التحق بالحقيقة لظهور المراد به عند كثرة الاستعمال حتى إن من قال: إن الله ليس بعدل لسارع الناس إلى إنكاره وتخطئته. وإن كان الله تعالى في الحقيقة عادلا لا[٥] عدلا بل العدل صفته، والخلق مع المخلوق من هذا القبيل فيصير لغلبة الاستعمال كأنه حقيقة فيجوز تكريره كما[٦]

---

(١) لوحة ١٩١ و د.
(٢) ب، د الصف، ط، ز الضعيف.. لوحة ٨٨ ظ ط وأحسب أنها الضعف على ما أثبت.
(٣) ز لا فلاسفة.
(٤) لوحة ٦٦ ظ ب.
(٥) ط، ز سقط.
(٦) لوحة ١٩١ ظ د.

يجوز تكرير الحقيقة، ولكن بهذا لا يتبين أن المخلوق في نفسه خلق، كما لا تتبين أن ذات الله تعالى في الحقيقة صفة العدل والعدالة، وهذا واضح بحمد الله تعالى. ومما[١] يدل على بطلان هذا الكلام وكون المتمسك به متحكما، أنهم يقولون: لا فعل للعبد بطريق الحقيقة، وإنما له الاكتساب وما يضاف إلى العباد من الفعل فهو مجاز وإن كان موجودا في كلام الله تعالى وكلام الرسول ﷺ وكلام جميع الناس بطريق التكرير قال الله تعالى: ﴿ وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ ﴾[٢] وقال: ﴿ فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ وَلَن تَفۡعَلُواْ ﴾[٣] وقال: ﴿ بِمَا كَانُواْ يَفۡعَلُونَ ﴿١٥٩﴾ ﴾[٤] في مواضع لا تحصى، ومع ذلك لم يخرج ذلك عن أن يكون مجازا فكذا هذا، على أن الخلق لو كان هو المخلوق للغت فائدة ذكر الخلق في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾[٥] لأن السماء كالسماء[٦] فيصير كأنه قال إن في السماوات والأرض فيصير ذكر الخلق لغوا ضائعا.

[فائدة ذكر الخلق]:

فأما قوله: وإنما يستدل على الصانع بمفعولاته لا بصفاته التي هي غير مرئية لنا. فنقول: لما كان المفعول المرئي دالاً على أن فاعلا فعله كان دالاً على فعله فيصير فعله معلوما بدلالة مفعوله ثم فعله يدل على الفاعل، إذ لا فعل يتصور بدون الفاعل فكانت دلالة المصنوع المخلوق على صنع الصانع، إذ هذا دلالة الأثر على المؤثر، والعالم أثر فعله لا أثر ذاته، ثم[٧] الفعل المدلول عليه يدل على الفاعل فكانت الدلالة على الذات في خلق السماء لا في نفس[٨] السماء، بل دلالة نفس السماء على الفعل على ما قررت، فكانت فائدة ذكر الخلق هذا، والله أعلم.

---

(١) لوحة ١٣١ و ز.
(٢) سورة الحج ـ ٢٢ ـ الآية ٧٧.
(٣) سورة البقرة ـ ٢ ـ الآية ٢٢.
(٤) سورة الأنعام ـ ٦ ـ الآية ١٥٩.
(٥) سورة آل عمران ـ ٣ ـ الآية ـ ١٩.
(٦) ط، د، ز سقط.
(٧) لوحة ١٩٢ و د.
(٨) د سقط.

[الذي يدل على الصانع صنعه]:

وقوله: وما دل على الصانع فهو مصنوعه قلنا: هذا ممنوع بل ما دل على الصانع فهو صنعة، وما دل على الصنع فهو المصنوع، فكانت دلالة المصنوع على الصانع بواسطة دلالته على الصنع. وهكذا الجواب عن تعلقه بجميع ما تلي من الآيات. على أن قوله تعالى: ﴿ لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ ﴾[1] من أدل الدلائل على بطلان مذهبه، لأن الأمر لو كان على ما زعم لكان تقدير الكلام، السماوات والأرض أكبر من الناس ولا فائدة فيه[2]، إذ كل أحد يعرف هذا بالمشاهدة، وليس مراد الباري جل وعلا من الآية هذا، بل مراده والله أعلم، أن خلقهما في تقدير عقولكم[3] أكبر من خلق الناس، إذ في الشاهد كلما كان المفعول أكبر كان الفعل أكبر، إذ بناء قصر عال أكبر من بناء صغير، فيستدل والله أعلم بخلقه السماوات والأرض على قدرته على خلق الناس عند الإعادة، فأما لو كان الخلق والمخلوق واحدا فلا تحصل هذه الفائدة.

[الحلف بخلق الله من نية الصفة]:

وأما[4] ذكر الحلف وما استدل به هذا الرجل بإجماع الفقهاء أن من حلف بصفة من صفات ذات الباري انعقدت يمينه، وقول قال: وخلق الله، لا يكون ذلك يمينا. كان ذلك لجهله بمذاهب خصومه[5] في الفقه، فإن محمدا بن الحسن[6] ذكر في أول صفحة من كتاب الإيمان من **المبسوط** أنه لو قال: وعلم الله لا يكون

---

(١) سورة غافر ــ ٤٠ ــ الآية ٥٧.
(٢) لوحة ٨٩ و ط.
(٣) لوحة ١٣١ ظ ز.
(٤) د ولفا ــ وفي باقي النسخ غير واضحة وأحسب أن الصحيح ما أثبتنا.
(٥) لوحة ١٩٢ ظ د.
(٦) سبق التعريف به.

يمينا[١] ولا خلاف أن العلم من صفات الذات ومع ذلك لم يجعله يمينا، لما أن المتعارف كان عندهم أن العلم (يذكر ويراد به المعلوم حاشية[٢]) ومن[٣] المعلومات ما لا يحصى كثرة ولا ينعقد الحلف بها فلم يجوز له هذا، حتى إنه لو قال: أردت به العلم الذي (هو صفة الله[٤]) تعالى كان يمينا. فكذلك إذا قال: وخلق الله، لأن الخلق يذكر ويراد به المخلوق بل المتعارف هذا هو على ما قررنا فلم ينعقد اليمين به لهذا، حتى إنه لو قال: عنيت به صفة الله تعالى ينعقد يمينه. كذا فسر مشايخنا - رحمهم الله - هذه المسائل[٥]، فكان التعلق بمثل هذا جهلا محضا.

وما استدل به من إجماع الناس أن الله تعالى خالق الخلق، وقولهم: اللهم راحم هذا الخلق. فهو على إرادة المخلوقين ولا كلام فيه، فكان هذا الرجل لم يسمع من الناس استعمال الخصم والضيف والزور والعدل على إرادة الفاعل، والتعلق بهذا كله منه خيال لا يجدي به نفعا.

وما قال: إن الناس أجمعوا على الكفار من امتنع من القول بأن الخلق غير الله. قلنا: ذلك إجماع من يصرف اسم الخلق إلى المخلوق، فأما من عرف أن الخلق صفة الله فلا نساعدهم على هذا الإكفار.

---

(١) راجع المبسوط لمحمد بن الحسن الشيباني ورقة ١٨٤ مخطوط رقم ٢٠٢ فقه بالأزهر.
(٢) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.
(٣) لوحة ٦٧ و ب.
(٤) ب ما بين القوسين غير واضح وأثبتناه من باقي النسخ.
(٥) وما يؤكد هذا ما يذكره عبد الله بن محمود الموصلي الحنفي حيث يقول: صفات الذات إذا حلف بها يكون يمينا إلا وعلم الله لأن صفات الله تعالى قديمة كذاته فما تعارف الناس الحلف به صار ملحقا بالاسم والذات فيكون يمينا وإلا فلا.. وعلم الله ليس بمتعارف حتى قال عامة المشايخ ـ يقصد مشايخ الحنفية ـ لا يكون يمينا وإن نواه لعدم التعارف.. ويقول وقد جرت العادة أن العلم يذكر ويراد به المعلوم ومعلوم الله تعالى غيره، ويقول: إنه يكون يمينا على رواية إذا نواه.
راجع الاختيار لتعليل المختار للموصلي جـ ٤ ص ٦٩ طبعة ١٣٦٩ هـ بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

وما قال: إن الله تعالى قال: ﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾[١] والفعال للمبالغة والتكثير، ثم علق به الإرادة[٢]، وما تناولته الإرادة فهو مخلوق. يدل هذا على غاية سخافة الرجل حيث ظن لنفسه في هذا دليلا يعتمد عليه وذلك أنه يقال[٣] له: أيش؟ فيكون الفعال للمبالغة والتكثير ما يدل على كون الفعل هو المفعول، أليس أن الله تعالى قال: ﴿ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ﴾[٤] أكان العلم مخلوقا؟ فإن قال: نعم، ترك مذهبه والتحق بالجهمية، وإن قال: لا، أبطل دليله. ثم نقول: الفعال يدل على كثرة مفعولاته دون كثرة فعله، كما أن العلام يدل على كثرة معلوماته دون علمه، وكذا قدير للمبالغة وهو يدل على كثرة مقدوراته دون قدرته. وقوله: علق به الإرادة. قلنا: علق الإرادة بما يفعله لا بفعله إذ أثر الإرادة خروج المفعول على التتابع والتوالي، وكون الفاعل[٥] مختارا غير مضطر فيما يفعل لا وجود الفعل.

ثم يقال له: أليس أن الله تعالى قال: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِي الْآخِرَةِ ﴾[٦] فلابد من بلى. قيل له: أكان لا يجعل لهم حظا في الآخرة مخلوقا؟ فإن قال: نعم، فقد (جعل[٧] أن لا يجعل مفعولا وهذا جهل. ثم نقول له: إن شاء الله تعالى لم يجعل العالم في الأزل هل كان أن لو لم يجعل مفعولا؟ فإن قال: نعم، فقد)[٨] أثبت المخلوق في الأزل وهو كفر، وإن قال: لا، قيل: أليس أن الله تعالى علق به الإرادة؟ فلابد أن يقول: بلى. فقيل له، فقد أبطلت إذًا حجتك أن ما تعلقت به الإرادة فهو مخلوق، على أنا بينا أن تعلق الإرادة بالمفعول دون[٩] الفاعل، والله الموفق.

---

(١) سورة البروج ــ ٨٥ ــ الآية ١٦.
(٢) لوحة ١٦٣ و د.
(٣) لوحة ١٣٢ و ز.
(٤) سورة المائدة ــ ٥ الآية ١٠٩.
(٥) ز سقط.
(٦) سورة آل عمران ــ ٣ ــ الآية ١٧٦.
(٧) لوحة ٨٩ ظ ط.
(٨) ط ما بين القوسين مكرر.
(٩) لوحة ١٩٣ ظ د.

[مناقشة نحوية]:

وما استدل به من قول سيبويه في حد الفعل أنه أمثلة أخذت من[١] لفظة إحداث الأسماء إلى آخر الفصل. فنقول: إن هذا الرجل تعاطى صناعة نظر[٢] إليها من وراء الجبال لا من وراء الجدار، ولو عرف موضوعات أهل النحو وما هو فعل عندهم وما ليس بفعل وما هو مفعول لهم وما ليس بمفعول. لما اشتغل بمثل هذا الكلام الدال على خلوه من هذه الصناعة. وقبل أن نشرع في شرح هذا فنقول: أكل ما أطلقه سيبويه صحيح مأخوذ به؟ فإن قال: لا أبطل احتجاجه[٣] به والتعلق بقوله. وإن قال: نعم، قيل: أن سيبويه أثبت للعباد فعلا، فإنه قال في قوله: ضرب زيد ارتفع بفعله، فلم زعم صاحبكم الأشعري أن لا فعل في الحقيقة لغير الله تعالى وخالف سيبويه. ثم قال: حد الفعل أمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وأراد بالأحداث المصادر، وسماها أحداثا لأنها تحدث في رأي العين من الفاعلين، وأضاف الأحداث إلى الأسماء وأراد به الذوات التي يحصل منها الأفعال الحقيقية التي هي عندهم المصادر وسماها الأسماء، لأن[٤] الاسم عبارة عن المسمى، وهذا مما رده عليه أبو العباس المبرد وقال: هذا خطأ لأن المصادر تحدث من المسميات لا من الأسماء، والصحيح أن يقال: (أحداث أصحاب الأسماء[٥])[٦] كذا ذكر[٧] في كتابه المسمى **بالانتقاد**[٨] على سيبويه، ذكر فيه أشياء استدركها عليه. وأهل

---

(١) لوحة ١٣٢ ظ ز.
(٢) ط، ز نقل.
(٣) ط، ز حجاجه.
(٤) لوحة ٦٧ ظ ب.
(٥) ط، ز سقط.
(٦) ب ما بين القوسين غير ظاهر وأثبتناه من باقي النسخ.
(٧) أي أبو العباس المبرد وهو محمد بن يزيد الأزدي إمام العربية ببغداد من كتبه الكامل توفى سنة ٢٨٥هـ.
راجع: تاريخ بغداد للخطيب جـ٣ ص ٣٨٠ وشذرات الذهب لابن العماد جـ٢ ص ١٩٠.
(٨) ط ز بالإسناد.

الصناعة قالوا: الصحيح[١] ما ذهب[٢] إليه سيبويه لأنه عنى بالأسماء المسميات دون التسميات كما هو مذهب أهل السنة أن الاسم والمسمى واحد، وذهب المبرد إلى أن الاسم غير المسمى وهو عبارة عن التسمية. ثم إن صاحبكم الأشعري لم يقبل من سيبويه أن الاسم هو المسمى ولا من أبي عبيدة[٣]، إذ روي عنه هذا بل خالف جميع من تقدمه، وقال: إن الاسم هو الصفة، وينقسم الاسم انقسام الصفات فيكون اسم هو عين المسمى واسم هو غير المسمى، واسم لا يقال هو المسمى ولا يقال هو غيره. وكذا التسمية مع الاسم، وطول هو وأصحابه في تقاسيم ذلك. وإذا كان هو يخالف سيبويه في هذا كله، كيف ألزمتم خصومكم الأخذ بقوله والنزول على حكمه؟ ثم نقول له: الفعل عند النحويين هو الكلام، وهو ينقسم إلى قسمين: تعريف وتكليف، ويعني بالتعريف الإخبار وهو ينقسم إلى **قسمين**: تعريف وتكليف، ويعني بالتعريف الإخبار، وهو ينقسم انقسام الأزمنة وهي الماضي والقائم والآتي مثل: ضرب زيد أمس وهو ضرب للحال، وسيضرب غدا. والتكليف ينقسم إلى إيجاب وهو الأمر، وإلى منع وهو النهي. وهذا كله من أقسام الكلام، ولهذا يقال في أقسام الكلام: إنه خبر واستخبار وأمر ونهي. فإن كنت أخذت بقول أهل اللغة، ففعل الله إذا كلامه وكلامه أزلي بلا خلاف بيننا وبينكم فكان فعل الله[٤] أزليا، ولو كان الفعل حادثا عندك لكان الكلام حادثا، فإن[٥] لم تقبل هذا من أهل اللغة بطل إلزامك ثم الفعل عندك وعند أهل الكلام أجمع، ما هو المصدر عند أهل اللغة، وهم لا

---

(١) د سقط.
(٢) لوحة ١٩٤ و د.
(٣) هو معمر بن المثنى من مشاهير النحاة يقال إنه ولد في الليلة التي مات فيها الحسن البصري. قدم بغداد في أيام هارون الرشيد ــ من كتبه مجاز القرآن. وغريب القرآن. وغريب الحديث.
راجع: إنباء الرواة عن أنباء النحاة للقفطي جـ٣ ص ٢٧٦، وفيات الأعيان لابن خلكان جـ٢ ص ٥٥٤.
(٤) لوحة ١٣٣ و ز.
(٥) د وأن ــ لوحة ١٩٤ ظ د.

يعدون ذلك فعلا بل يعدونه اسما، ولهذا اختص بعلامات الأسماء وهي[١] دخول لام التعريف أو التنوين أو الإضافة دون علامات الأفعال وهي قد وسوف، ودخل فيما هو من[٢] حد الاسم عندهم، وهو ما دل على معنى غير مقترن بزمان محصل أو كلمة تدل على المعنى دلالة الإشارة دون الإفادة، وخرج من حد الأفعال عندهم وهو ما دل على خلاف، وما هو الفعل عند أهل الكلام ليس بفعل عند أهل اللغة. فكيف تلزم خصومك الأخذ بقولهم. ثم إنه سمى المصادر أحداث الأسماء، فكان ضرب زيد وأكل خالد وشرب محمد أحداثا لهؤلاء، أتقول أنت: إن هذه المعاني حدثت عنهم؟ فإن قلت: نعم، فقد جعلت للعباد أحداثا. وإن قلت: لا، فقد خالفت أهل اللغة. ثم قوله في آخر هذا الفصل: إن عندهم المفعول في الحقيقة هو المصدر، ثم يقولون: مفعول به ومفعول له ومفعول فيه ومفعول معه ولا يزيدون على ذلك، وما أخذ منهم الفصل بين الفعل والمفعول من أوله إلى آخره كلام[٣] فاسد متناقض وقع فيه لجهله بمواصفات أهل اللغة. ونبين ذلك فنقول: قوله إن عندهم المفعول في الحقيقة هو المصدر، هذا شيء يقوله البصريون، وخالفهم فيه الفراء[٤]، فقال: إن المصدر ليس بمفعول بل هو فعل، والمفعول ما تعلق به الفعل لا نفس الفعل فلم يكن هذا مقبولا من البصريين مع مخالفة الفراء إياهم وهو من رؤساء أهل اللغة[٥]، ثم نقول: المفعول عندهم ليس ما هو المفعول حقيقة، وكذا الفاعل وكذا الفعل. بل الفعل عندهم ما مر، والفاعل عندهم ما أسند[٦] إليه ما هو الفعل عندهم وهو المحدث عنه لا من فعل حقيقة، والمفعول ما لم يسند إليه ما هو الفعل عندهم وخرج

---

(١) لوحة ٩٠ و ط.

(٢) د سقط.

(٣) لوحة ١٩٥ ز د.

(٤) هو أبو زكريا يحيى بن زياد توفى سنة ٢٠٧ هـ كان من أبرع الكوفيين وأعلمهم بالنحو من مؤلفاته الحدود والمعاني والمصادر في القرآن الكريم وكتاب اللغات وكتاب الجميع والتثنية.

(٥) ز الكوفة.

(٦) لوحة ٦٨ و ب.

من أن يكون محدثا عنه، فإنك إذا قلت: لم يضرب زيد[١] عمرا، كان زيد عندهم فاعلا وعمرو مفعولا. ولو قلت مات خالد وطال الغلام وأسود الشعر وأبيض الثلج، كان ارتفاع كل اسم من ذلك لكونه فاعلا، ولا شك أن الفعل لم يوجد من أحد من هؤلاء، ولكنه لما حدث عنه وأسند إليه ما هو الفعل في صناعتهم عد[٢] فاعلا. وما خرج عن الحديث ولم يسند إليه (كان مفعولا وإن لم يقع عليه فعل ما كان المصدر عند البصريين مفعولا مطلقا لأن ما هو الفعل لم يسند إليه ولم)[٣] يحدث عنه فكان عندهم (على مقتضى صناعتهم مفعولا لا أن يكون مفعولا حقيقة كما لو قلت: عبدت الله تعالى كان انتصاب)[٤] قولك: الله، لكونه مفعولا، وكذا لو قلت: لم يعبد فلان الله، وليست حقيقة الفعل واقعة على الله تعالى - تعالى الله عن ذلك - فإذا ما هو الفعل عند أهل الكلام كان مفعولا عند البصريين من أهل اللغة، فأما ما هو الفعل عند أهل اللغة فليس بمفعول عندهم، وأما ما هو مفعول عندهم ليس بفعل عندهم البتة. وشيء من هذا لا يتصل بما نحن فيه، وبهذا يبطل قوله: ما أخذ منهم الفصل بين الفعل والمفعول، فإن أهل اللغة جعلوا الفعل الأمثلة التي بينا وهي مأخوذة عندهم من المصدر وهو المفعول المطلق عندهم، وهو غير تلك الأمثلة المأخوذة عنه، فكيف يستقيم قوله: ما أخذ منهم الفصل بين الفعل والمفعول، فصار مؤخر كلامه مناقضا أول كلامه، فإنه حكى عنهم في أول كلامه الفصل بين الفعل والمفعول، ثم قال في آخر كلامه ما أخذ منهم الفصل بين الأمرين، وهذا هو التناقض الظاهر، وإنما ثبت الاتحاد بين ما هو حقيقة الفعل عند أهل الكلام وهو المصدر لا عندهم وبين ما هو مفعول في صناعتهم دون أهل الكلام، وما هو المفعول عندهم ليس بمفعول حقيقة عند أهل الكلام، فإذا لم يثبت الاتحاد بهذا بين ما

---

(١) لوحة ١٣٣ ظ ز.
(٢) لوحة ١٩٥ ظ د.
(٣) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٤) ب ما بين القوسين بهامش ب وهو مطموس تماما وقد أثبتناه من باقي النسخ.

هو الفعل والمفعول عند أهل اللغة، ولا الاتحاد بين[١] ما هو الفعل والمفعول عند أهل الكلام. فكان[٢] التعلق بهذا تلبيسا ظاهرا، وبالله العصمة.

[الدليل العقلي على قدم التكوين وإبطال شبه الخصوم العقلية]:

وقد فرغنا من إبطال شبههم السمعية والإجماعية واللغوية، فنشتغل بعد هذا ببيان حجتنا العقلية وإبطال شبههم[٣] العقلية فنقول:

أجمع المسلمون على أن خالق العالم هو الله تعالى، ولا شك أن الخالق وصف منا لله تعالى لا بد من وجود معنى يكون به خالقا ثم عند المخالفين لنا من المعتزلة والأشعرية والنجارية لم يكن من الله تعالى إلى العالم معنى يتصف هو بكونه خالقا، والعالم بكونه مخلوقا، إذ المعنى لو كان لكان هو الخلق والإيجاد، وذلك هو عين الموجود المخلوق، لا معنى قائم بذات الله تعالى. فإذا كان وجود العالم بالعلم لا بالله تعالى إذ لم يكن منه إليه معنىً سوى أنه أقدم من العالم، ووجود شيء ما لا يجعل (من هو)[٤] أقدم منه خالقا له إذا لم يكن (منه معنى إليه يكون به خالقا لتكوين زيد بعد عمرو ولا يجعل عمراً خالقا لزيد، وإن كان أقدم منه)[٥] إذا لم يكن منه إليه صنع، وكذا القدرة لا توجب كون القادر فاعلا إذا لم يتصل بها الفعل، ألا ترى أنه كان في الأزل قادرا ولم يكن خالقا ولم يثبت مخلوق، وكذا العلم لا بالباري بل كان وجوده بنفسه، وما كان وجوده بنفسه لا بغيره فهو قديم، فكان القول بهذا موجبا القول بقدم العالم فكانوا هم القائلين بقدم العالم لا نحن.

والثاني: أن وجوده لو كان بنفسه أو بمعنى راجع إلى ذاته لا إلى غيره،

---

(١) لوحة ٩٠ ظ ط.
(٢) لوحة ١٩٦ و د.
(٣) لوحة ١٣٤ و ز.
(٤) ط، ز منه.
(٥) ب ما بين القوسين بهامش الأصل وقد وضعناه مكانه لسلامة السياق وسقط من د.

لكان حادثا لا بغيره، فلم يدل على[١] غير أوجده، فكان القول به قولا بنفي الصانع.

يحققه: أن الخالق اسم مشتق من الخلق، كالآكل (اسم مشتق)[٢] من الأكل، والضارب من الضرب، وكذا الموجود من الإيجاد، ثم عندنا الاسم المشتق من معنى يكون وصفا لمن قام به المعنى أو لمن له المعنى بأن كان المعنى راجعا إلى الذات، كالساكن اسم لما قام به السكون، وكذا الحركة والسواد، والموجود اسم لمن كان وجوده راجعا إلى[٣] ذاته. وانعقد الاتفاق على هذه الجملة بيننا وبين الأشعرية. ونسبنا جميعا المعتزلة إلى الجهل حيث زعموا أن المتكلم اسم لموجد الكلام لا للمحل الذي قام به الكلام، والكافر اسم لفاعل الكفر لا لمن قام به الكفر. وادعينا عليهم[٤] التناقض والخروج عن المعقول حيث ساعدونا على أن المتحرك من قامت به الحركة لا من أوجدها، وكذا الساكن والأسود والأبيض والحي والميت والصحيح والفاسد والمريض. ثم إن هؤلاء الأشعرية تركت هذا الأصل وزعمت: أن الخالق غير من قام به الخلق، والموجد غير من قام به الإيجاد. وهذا تناقض ظاهر وترك لأصول أهل الحق بل خروج عن إجماع العقلاء. والمعتزلة في هذه المسألة أسعد حالا منهم، فإنهم وقعوا فيما وقعوا لإلجاء أصلهم الفاسد في استحالة قيام معنى بذات الله تعالى إلى هذا، وهذا الإلجاء في حق الأشعرية منعدم فإنهم ساعدونا على وجود القول بقيام الصفات[٥] بذات الباري جل وعلا.

والثاني: أن المعتزلة جروا على هذا الأصل في بعض المواضع وهو مسألة الكلام حيث جعلوا المتكلم من أوجد الكلام لا من قام به الكلام، وكذا جعلوا الكافر

---

(١) لوحة ١٩٦ ظ د.
(٢) د ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ٦٨ ظ ب.
(٤) لوحة ١٣٤ ظ ز.
(٥) د الصفة ــ لوحة ١٩٧ و د.

من أوجد الكفر، وإن كانوا مناقضين في ذلك تاركين هذا الأصل في المتحرك والساكن وغير ذلك على ما بينا. فأما الأشعرية[١] فقد ساعدونا على تخطئه المعتزلة في تلك المسائل ونسبتهم إلى المناقضة والخروج عن المعقول ثم ها هنا أتوا بما يوجب هدم تلك الأصول وتصحيح مذاهب الخصوم، وهذا تناقض فاحش.

والذي يحقق هذا: أن موجودا (ما لما كان موجودا)[٢] لنفسه فكذا عرض ما لما كان عرضا لنفسه، وكذا اللون والسواد لم يكن الله تعالى بثبوت القدرة له عليه موصوفا بكونه موجودا بذلك الوجود الراجع إلى ذات ذلك الموجود، ولا بكونه عرضا ولونا وسوادا بتلك المعاني الراجعة إلى ذوات تلك الأعراض، فلو كان الخلق هو عين المخلوق، لما كان الله تعالى به خالقا، بل كان ما هو الخلق خالقا، كما كان ما هو المكون لنفسه من الأعراض كايناً، وما هو البقاء لنفسه من صفات الباري باقيا على ما بينا في مسألة الصفات. فإذا على هذا كل ما وجد بعد العدم فهو الخالق لنفسه لا خالق له سواه ولا موجد، وهذا هو عين التعطيل والقول بنفي الصانع، والقول[٣] بذلك موجب القول بقدم العالم، إذ ما لا موجد[٤] له وكان وجوده بنفسه كان قديما على ما قررنا فإذا لم يكن هو خالقا بنفسه فغيره الذي ليس يخلق بنفسه ولا قام به[٥] الخلق أولى أن لا يكون خالقا. والذي[٦] يحقق ما ذهبنا إليه أن سوادا لو وجد في محل وهو سواد بنفسه وهو خلق بنفسه فكان من قام به ما هو السواد قام به ما هو الخلق، ولو كان المحل هو الأسود لقيام ما هو السواد لكان ينبغي أن يكون هو الخالق لقيام ما هو الخلق به، ولو كان الباري هو الخالق لا من

---

(١) لوحة ٩١ و ط.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) لوح ١٩٧ ظ د.
(٤) د مأخذ.
(٥) لوحة ١٣٥ و ز.
(٦) ز وليس.

قام به لكان هو الأسود به لا من قام به، فكان القول برجوع أحد الوصفين إلى الصانع والآخر إلى المحل تناقضا فاحشا وبناء للأمر على التشهي، لا على ما يوجبه الدليل. وكذا كل موت يوجد في الدنيا فهو خلق عندهم، وكذا كل حركة وسكون ولون من سواد وبياض وغيرهما وطعم من حلاوة ومرارة وغيرهما ورائحة واجتماع وافتراق وشر وفساد وزمانه ومرض ونجاسة، فينبغي أن توصف محالها بكونها خالقة لها كما وصفت بكونها متحركة ساكنة متلونة سوادا وبياضا وحلوة ومرة وشريرة ومفسدة وغير ذلك أو يكون الباري جل وعلا هو الساكن المتحرك الميت الأسود الأبيض الحلو المر المنتن المجتمع المفترق الشرير الفاسد أو المفسد النجس قبيح الفعل سيئ العمل، وكلا الأمرين كفر. والذي[١] يوجب بطلان قولهم: إن الخالق وصف الله تعالى فيكون الخلق صفة له، كالعالم والعلم والقادر والقدرة، فلو كان الخلق هو المخلوق، لكان إبليس وأعوانه والأقذار والأنتان والكلاب والقردة والخنازير والميتات والدماء عندهم جميعا، والكفر والمعاصي على أصول[٢] النجارية والأشعرية كلها صفات لله تعالى، والقول به في غاية الفساد، والحمد لله على العصمة.

ثم الكفر لما كان خلقا وكفرا، فإما أن يكون الكافر به من هو الخالق له، وإما أن يكون الخالق له من هو الكافر به، فإن قالت النجارية والأشعرية بالأول، فقد زعموا أن الله تعالى هو الكافر بخلقه الكفر في الكافر، وكفر من يقول به لا يخفى. وإن قالوا بالثاني فقد جعلوا العبد خالقا لكفره، وهذا منهم ترك لمذهبهم في[٣] خلق أفعال العباد[٤].

---

(١) لوحة ٦٩ و ب ـ لوحة ١٩٨ و د.
(٢) ط، ز أهل.
(٣) لوحة ٩١ ظ ط.
(٤) وذلك لأن الأشعرية يقولون بأن أفعال العباد مخلوقة لله والعبد مكتسب لها وليس بخالق.

والذي يحقق هذا: أن من كان موصوفا بأحد معنى[١] صفة، كان هو الموصوف بالمعنى الآخر. فإن الكلام لما كان كلاما وصدقا، كان الموصوف بكونه متكلما هو الموصوف بكونه[٢] صادقا، ولو ادعى إنسان أن المتكلم به غير من هو صادق به، نسب إلي الجهل، فكذا ها هنا. والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه أن الخلق لو كان هو المخلوق، لكان خلق السماء هو السماء، وخلق الأرض هو الأرض وكذا هذا في جميع أجسام العالم.

ثم الله تعالى إنما كان خالقا لها في[٣] ابتداء أحوال وجوها لوجود هذا الذات[٤] الذي هو خلقه، وهذا الذات بعينه في الزمان الثاني والثالث فصاعدا موجودا فيكون خلقا فيكون الله تعالى خالقا لها في كل حال، فيوصف بأنه يخلق السماوات والأرضين والجبال[٥] للحال، ويوجدها كما هو مذهب النظام، والقول بإيجاد الموجود وخلق المخلوق محال، إذ ليس يشك أن ما صار مثبت الكينونة حاصلا في الوجود والآنية، فهو ما دام في تلك الحال فمن المحال أن يوجد ثانيا ولا يلزمنا هذا، وإن كان الإيجاد الذي هو صفة لله تعالى موجودا للحال لأن المخلوق كان مخلوقا لتعلق تلك الصفة به، وهي تعلقت به عند خروجه من العدم إلى الوجود، فأما بعد ذلك فلا تعلق به لاستحالة إيجاد الموجود، هذا كما قلنا جميعا إن الموجود في أول أحوال وجوده مقدور الوجود لتعلق القدرة به في تلك الحال، وفي حالة البقاء لم يبق مقدورا لوجود (لأنه لا تعلق له بعد ذلك بها لاستحالة تعلق الوجود بالموجد)[٦]، وكذا الإرادة مع المراد على هذا خلاف ما ذهبوا إليه، فإن ما هو خلق هذا الجسم

---

(١) د معنى.
(٢) لوحة ١٣٥ ظ ز.
(٣) ب، ز سقط ــ لوحة ١٩٨ ظ د.
(٤) د الذاب.
(٥) ط، ز سقط.
(٦) ط، ز ما بين القوسين سقط.

الذي كان الله تعالى لأجله خالقا له موجودا إذ هو كان خالقا له لهذا لا لتعلق الخلق به ترفع ذلك بعد ذلك بل لعين هذا الخلق وهو قائم فإن ساعدوا النظام تركوا مذهبهم ووقعوا فيما هو[١] محالٍ وهو القول بإيجاد الموجود، وإن خالفوه ناقضوا، وبالله العصمة عن كل ضلال.

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه، أن القول باتحاد الفعل والمفعول قول باتحاد الضرب والمضروب والأكل والمأكول والقتل والمقتول، وجميع الأفعال مع مفعولاتها، والقول بذلك مما يعرف فساده بالبديهة، وهذا لأن أهل اللغة قالوا: إن الفعل علاقة بين الفاعل والمفعول لا يكون الفاعل فاعلا إلا باعتبار قيامه به، كما لا يكون المفعول مفعولا إلا بوقوعه عليه كما في الضرب والمضروب، وغير ذلك من النظائر. وإذا ثبت هذا في الشاهد[٢]، ثبت في الغائب، لاستوائهما في المعنى لما مر من اقتضاء الفعل فاعلا يقوم به، ومفعولا يتعلق به، فيقع عليه، فيكون الفاعل فاعلا لقيام الفعل، به والمفعول مفعولا لوقوع الفعل عليه، كما في القادر والمقدور فإن القادر في الشاهد لما كان قادرا باعتبار قيام القدرة به، والمقدور كان مقدورا لتعلق[٣] القدرة به (لم يجز قادر لم تقم القدرة به[٤] ولا[٥] مقدور لا تتعلق به القدرة بل هو غير[٦] المقدور فكذا هذا.

فإن قالوا: أليس أن اتحاد العلم والمعلوم جائز فإن الله تعالى يعلم علمه بعلمه، فكان العلم علما معلوما، فكذا الفعل يجوز أن يكون فعلا ومفعولا، وإن كان

---

(١) لوحة ١٩٩ و د.
(٢) لوحة ١٣٦ و ز.
(٣) ز لقيام.
(٤) ب ما بين القوسين ورد بالهامش وقد أثبتناه مكانه لسلامة السياق وسقط من د.
(٥) لوحة ٦٩ ظ ب.
(٦) ز عين.

لا يجوز ذلك في القدرة والمقدور، فلم كان[١] اعتبار الفعل[٢] بالقدرة أولى من اعتباره بالعلم.

قلنا: نحن نعتبر[٣] الغائب بالشاهد، وفي الشاهد جاز أن يكون العلم معلوما لمن هو عالم به فإن الإنسان يعلم علمه بنفس ذلك العلم، لا بعلم آخر سواه خلافا لما يقوله أبو العباس القلانسي[٤]، إذ لو كان يعلمه بعلم هو غيره لجاز انعدام ذلك العلم الثاني مع وجود هذا العلم لأجل المغايرة، فيصير الإنسان عالما بشيء ولا يعلم أنه يعلمه وهذا محال، ولما جاز هذا في الشاهد في العلم جوزنا ذلك في الغائب بالإجماع، ولما لم يجز في القدرة في الشاهد، فإن القدرة قط لا تكون مقدورة للقادر بها في الشاهد، وإن كانت مقدورة لغيره وهو الله تعالى لم نجوز في الغائب أن تكون القدرة والمقدور واحدا، والذيل في الشاهد نظير القدرة، فإن في الشاهد لم يكن الفاعل فاعلا إلا بفعل قام به، فلم يكن المفعول مفعولا إلا لوقوع فعله عليه، ولم يكن فعله قط مفعولا له وإن كان مفعولا لغيره، فلم نجوز القول باتحاد الفعل والمفعول في الغائب استدلالا بالشاهد على الغائب. **وحقيقة هذا:** أن القدرة لها أثر في المقدور والشيء يؤثر في غيره، إذ المؤثر غير المتأثر، فلم تكن القدرة مقدورة لمن هي قدرة له، وكذلك الفعل يؤثر في المفعول فلم يكن بد من القول بتغايرهما، وكان القول باتحادهما محالا كما[٥] في القدرة والمقدور، فأما في العلم فلا تأثير له في المعلوم لأنه لا يغير المعلوم[٦] عما هو عليه، فلم يكن اتحادهما محالا، وبالله التوفيق.

فأورد الأشعري المشنع علينا فقال: أليس أن العرض حال في المحل وهو

---

(١) ط، ز يكن.
(٢) لوحة ٩٢ و ط.
(٣) د تغيير ــ لوحة ١٩٩ ظ د.
(٤) سبق التعريف به.
(٥) لوحة ١٣٦ ظ ز.
(٦) لوحة ٢٠٠ و د.

حال[١] بحلول هو نفسه ولم يلزم القول بأن الحلول غير الحال، فلما جاز القول باتحاد الحال والحلول جاز القول باتحاد الفعل والمفعول؟ **والجواب عنه:** أن يقال له، إنك أنت الذي ذكرت في مسألة الصفات في كتابك أن علم الباري لا يحله وليس هو محلا لعلمه، ولا لسائر صفات ذاته وإن كانت موجودة بذاته، لأن الحلول في اللغة هو السكون، يقال: حل فلان وارتحل، والعلم غير ساكن في العالم بل يستحيل أن توصف الصفة بالسكون والحركة، ثم زعمت وكذلك الحركة غير حالة في المتحرك لما ذكرنا غير أنه يستعمل في وصف غيره ألفاظ المجاز، فأما في أوصاف الباري جل وعلا فيراعى التوقيف والحقيقة. ثم ذكرت الخلاف بين أصحاب الصفات[٢] أن عبد الله بن سعيد[٣] وأبا العباس القلانسي وغيرهما من متقدمي أصحاب الصفات كانوا يقولون: إن علم الباري قائم به، والأشعري اختار عبارة أخرى، وهي أن صفات الباري موجودة بذات الباري، وذكر هذا كله غيرك من الأشعريين في كتبهم منهم أبو منصور بن أيوب[٤] ذكر في كتابه المترجم **بالمقنع** وهو الذي سلخته سلخا بل انتحلت أكثره بعبارته ونظمه وترتيبه ونسبت التصنيف إلى نفسك ولبسته على الضعفة من أصحابك وزوجته باسمك، ذكر هذه الفصول في ذلك الكتاب باللفظ الذي ذكرته، وكذا غير كما[٥] من الأشعرية، وإذا كان الأمر كذلك، هل يكون هذا الإلزام منك باتحاد الحال والحلول إلا غفلة راكدة وتحكما ظاهرا ووقاحة ظاهرة ووقاحة بينة، دفعتك إليها الحيرة في نحلتك.

ثم نقول: لو كنا أبينا عليك القول[٦] باتحاد الفاعل والفعل فأوردت هذا لكان

---

(١) ط بالهامش.
(٢) ز سقط.
(٣) سبق التعريف به وهو عبد الله بن سعيد القطان.
(٤) سبق التعريف به.
(٥) لوحة ٢٠٠ ظ د.
(٦) لوحة ٩٢ ظ ط.

يوجب نوع خيال، فأما إذا كنا أبينا عليك[١] القول باتحاد الفعل والمفعول ثم اشتغلت بإيراد مثل هذا النظير، كان ذلك منك جهلا بمواضع الإلزام والالتزام، وبالله العصمة والنجاة.

ثم[٢] إن هذا المشنع رأى الاعتراض بفصل الحال والحلول من عبد القاهر البغدادي، والقول باستحالة الحلول على الأعراض من أبي منصور بن أيوب[٣]، فكان ضدا لكلا الصالحين ولم يعلم لغفلته أن بينهما تناقضا. على أن ابن فورك[٤] حكى خلافا بين الأشعري والقلانسي فقال: جوز القلانسي القول بأن العرض حل في الجسم، والأشعري لا يجوز ذلك، وإذا كان الأشعري لا يجوز ذلك كيف يقال الحال والحلول شيء واحد، ثم قال: هذا القائل إنما يكون الضرب غير المضروب لوجود المضروب غير مضروب، فلما صار مضروبا بعد أن لم يكن مضروبا افتقر إلى معنى لأجله كان مضروبا، ويستحيل وجود المخلوق مع عدم الخلق، فكان هذا هو الفرق بين البابين. نقل هذا بعينه عن كلام عبد القاهر.

والجواب عنه[٥]: قلنا: إنك لا تزال تأتي بكلام يوجب زيادة[٦] التعجب من غفلتك، أليس أن المعتزلة يقولون في مسألة الصفات: إن العلم إنما كان في الشاهد معنى وراء العالم لوجودنا إياه مرة عالما ومرة غير عالم، والله تعالى يستحيل عليه وجوده غير عالم فلم يوجد دليل كون علمه معنى وراء العلم، واعتمد على هذا الكلام الكعبي[٧] وغيره في الفرق بين الشاهد والغائب، أكان ذلك صحيحا؟ فإن قال:

---

(١) لوحة ١٣٧ و ز.
(٢) لوحة ٧٠ و ب ــ لوحة ١٣٧ و ز.
(٣) سبق التعريف به.
(٤) سبق التعريف به.
(٥) لوحة ٢٠١ و د.
(٦) ب بهامش الأصل وأثبتناها للسياق.
(٧) سبق التعريف به.

نعم. ترك مذهبه في الصفات، وإن قال: كان ذلك فاسدا، قيل: وما وجه فساده؟ فإن قال: لأن الدليل قام على أن العلم معنى وراءه فيكون في الغائب كما هو في الشاهد، قلنا: والدلائل أيضا قامت ها هنا على أن الخلق غير المخلوق.

ثم نقول له: أليس أن أصحاب الصفات أجابوا عن كلام المعتزلة وقالوا: إذا[١] ثبت في موضع وهو الشاهد أن العلم معنى وراء العالم لما قام من دليل وجودنا للعالم مرة غير عالم ثبت ذلك في المواضع أجمع، وإن لم ينتقل هذا الدليل إليه، لأن نقل الدليل مع المدلول أينما دار ليس بشرط، كما أن الدليل لما قام أن السواد معنى وراء الأسود، والبياض معنى وراء الأبيض، والحركة معنى وراء المتحرك، لوجودنا الأسود مرة غير أسود وكذا الأبيض والمتحرك نحكم بكون سواد الغراب والفأر، وبياض الثلج والكافور، وحركة النار والأفلاك معاني وراء الذات، وإن لم يوجد نقل الدليل، فإنا لا نجد هذه الذوات متعرية عن هذه الصفات، فكذا ها هنا، لما[٢] ثبت أن الفعل في الجملة غير المفعول لثبوت دليل الانفكاك ثبت ذلك في كل فعل ولم يشترك نقل الدليل وإلا فما الفرق. غير أن هناك بين ما قام دليل كونه معنى وراء الذات اتحاد النوع عند اختلاف المحل، وفيما نحن فيه اتحاد الجنس عند اختلاف المحل، وذا محال يوجب التفرقة بينهما. على أن هذا الاعتراض إنما يرد على ظاهر كلامنا، فأما ما بينا من المعنى الموجب أن يكون الفعل غير المفعول كما يوجب أن تكون القدرة غير المقدور، وهو كون الفعل مؤثرا في المفعول كالقدرة سواء، والمؤثر غير المتأثر إذ الشيء لا يؤثر في ذاته[٣]، فلا يرد عليه الاعتراض لأن ما ذكر من دليل المغايرة وإن لم يوجد فقد وجد دليل غيره وهو ما ذكرنا.

ثم يقال لهم: أليس أنا قلنا جميعا في الفرق بين الصفة الراجعة إلى الذات

---

(١) لوحة ١٣٧ ظ ز.
(٢) لوحة ٢٠١ ظ د.
(٣) لوحة ٩٣ و ط.

وبين الصفة التي هي معنى وراء الذات، أن ما لا يتوهم وجود الذات مع ارتفاعه فهو معنى راجع إلى الذات، أن ما لا يتوهم وجود الذات مع ارتفاعه فهو معنى راجع إلى الذات كالوجود مع الموجود، فإنا لو توهمنا ارتفاع الوجود لا نتوهم بقاء الذات، وما نتوهم وجود الذات مع ارتفاعه كان معنى وراء الذات، كالسواد مع الذات الذي قام به، وكذا الحركة والسكون.

ثم إنا لو توهمنا ارتفاع العلم عن[١] ذات الباري جل وعلا نتوهم[٢] وجود الذات بدون العلم، وإن كان الدليل العقلي يمنع من جواز الانفكاك بين الذات والعلم عند وجود أحدهما وعدم الآخر لما أن العدم على الأزلي محال، فعلم أن العلم معنى وراء الذات. وقلنا للمعتزلة: إن طريقة معرفة الفرق[٣] بين الصفة الراجعة إلى الذات، والصفة الزائدة على الذات هذا لا ما قلتم من وجود الانفكاك، وأوضحنا ذلك بسواد الغراب وبياض الثلج، فلابد من أن يقر بهذا وإذا أقر بهذا، قيل: إن كان السماء لم توجد غير خلق عندك، أليس أنا لو توهمنا[٤] غير خلق لتصور وجودها كما ظنت الدهرية كونها غير خلق فهلا دلّك هذا على أن الخلق معنى وراء السماء؟ فإن قالوا: لو توهمنا ارتفاع الخلق عن السماء لبقيت سماء ولكن بقيت غير مخلوقة أما قط لا يتصور كونها مخلوقة مع ارتفاع الخلق، قيل: وفي الشاهد لو توهمنا ارتفاع الضرب عن زيد أو حين كان مرتفعا عنه كان زيدا ولم يكن مضروبا، وقط لا يتصور وجوده مضروبا بدون الضرْب، فينبغي أن يكون المضروب والضرب

---

(١) لوحة ١٣٨ و ز.
(٢) لوحة ٧٠ ظ ب.
ملحوظة: كان من المفروض بعد أن انتهى من وجه اللوحة ٧٠ أن ينتقل إلى ظهرها ولكن نتيجة لخطأ مشترك بين النسخة التي تحت أيدينا والميكروفيلم الموجود بمعهد المخطوطات حدث انتقال من لوحة إلى أخرى وسنشير إلى كل في موضعه وهنا مثلا ٧٠ ظ ب وجدت في ٧١ ظ ب.
(٣) لوحة ٢٠٢ و د.
(٤) ز تهمناها.

واحدا، فإن استمر على هذا ركب المحال، وإن سلم أن الضرب مع هذا غير المضروب بطل فرقه، وبالله التوفيق.

ثم قال هذا القائل: لما كان المضروب غير الضرب استحال وجود مضروب يكون ضربا فلو كان المفعول غير الفعل على قياس الضرب لاستحال وجود مفعول هو فعل، ولما كان فعل الإنسان مفعولا لله تعالى عندنا، وعندهم بطل قولهم بوجوب كون المفعول غير الفعل.

فنقول في جواب ذلك: إن هذا منك تمويه وعدول عن سنن الكلام. وبيان ذلك في كل فعل في الشاهد مع مفعوله، وبينا المعنى في ذلك أن المؤثر ينبغي(١) أن يكون غير المتأثر، واستوى الضرب والمضروب مع التكوين والمكون والإيجاد والموجود فيستويان. فبعد ذلك ثبوت الفرق بين الضرب والفعل: أن الضرب(٢) لا يكون مضروبا والفعل(٣) يكون مفعولا لا يوجب بطلان ما أثبتنا من التسوية على أن كل فعل في الشاهد مفعول الله تعالى ضربا كان أو غير ضرب فإنه مخلوقه غير أن اسم الفعل والمفعول عام فيتناول كلا. والضرب اسم لفعل خاص وهو الأيام وهو عرض والعرض لا يقبل الألم بإيلام غيره، وهو يقبل(٤) إيجاد غيره إياه فكان موجدا وكان مفعولا ولم يكن مضروبا لهذا، ثم نظير هذا على قول من يسلم منكم أن العبد له فعل في الفرق بين فعل الفاعلين وكلام المتكلمين، فإن فعل العبد لما كان مخلوقا كان خلقا وفعلا لله تعالى، فيكون(٥) فعلا لله تعالى وللعبد فيكون فعلا لفاعلين. فتدعى المعتزلة أن هذا محال، ويعتبرونه بكلام واحد أنه لا يكون كلاما لمتكلمين ويستحيل أن يكون ذلك فكذا هذا.

---

(١) لوحة ٢٠٢ ظ د.
(٢) لوحة ١٣٨ ظ ز.
(٣) ط، ز لا ــ زائدة.
(٤) ط، ز بعد.
(٥) لوحة ٩٣ ظ ط.

أجابهم: من سلم منكم أن للعبد فعلا وهو عبد الله بن سعيد القطان وأبو العباس القلانسي فقال: بأن الفعل اسم عام لكل ما هو مقدور مفعول، وقد ثبت أن فعلنا مقدور الله تعالى ومخلوقه فكان خلقه وفعله، والكلام اسم لفعل خاص وهو المعنى المنافي للسكوت والخرس والآفة، وهو ينافي سكوت المحل الذي قام به آفته ويستحيل قيامه بمحلين لنفي السكوت والآفة[١] عن محلين فلم يكن كلاما لمحلين. فأما الفعل فهو اسم لما يقع بالقدرة وهو مقدور الله تعالى ومقدور العبد، فكان فعلا لهما، حتى إن الكلام لما كان يقع بقدرة الله خلقا وقدرة العبد كسبا كان أيضا فعلا[٢] لفاعلين أما لم يكن كلاهما لمتكلمين لما مر، فكذا الضرب عندنا لا يكون مضروبا (لأنه اسم لنوع فعل وهو الإيلام والمضروب اسم للمتألم والضرب لا يقبل الألم فلم يكن مشروبا)[٣] فأما الضرب فإنه يقبل التخليق فكان مخلوقا مفعولا، فكان من حيث إنه فعل للعبد مفعولا لله تعالى، فأما من حيث إنه ضرب لم يكن مضروبا لما مر والله الموفق.

ثم نحن إنما ندعي إحالة كون الفعل مفعولا لمن هو فعله، (وإحالة كون المفعول فعلا لمن هو مفعوله)[٤] وننكر[٥] اتحاد الفعل والمفعول وفيها ألزمت الأمر بخلافه، فإن فعل العبد عندنا كان مفعولا[٦] لله تعالى لا للعبد، وكان هو فعلا للعبد لا لله تعالى، فمن كان هو فعلا له لم يكن مفعولا، ومن كان مفعولا له لم يكن فعلا له ونحن لا ننكر هذا (وإنما ننكر اتحاد الفعل والمفعول بجهة واحدة وهو إضافته

---

(١) لوحة ٢٠٣ و د.
(٢) ب و د سقط وأثبتناها من باقي النسخ.
(٣) د ما بين القوسين سقط.
(٤) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه لسلامة السياق.
(٥) لوحة ٧١ و ب التي هي ٧٢ و ب.
(٦) لوحة ١٣٩ ظ ز.

إلى ذات واحد)[١] وبينا ذلك، وأثبتناه بتوفيق الله وعونه.

ثم قال هذا القائل: إن كان الفعل والمفعول على قياس الضرب والمضروب فنقول: إنه لا يتصور وجود ضرب مع عدم المضروب، فوجب أن لا يتصور وجود خلق ولا مخلوق. **فنقول له في الجواب**: بم تنفصل عمن يقول لك: إن لم يكن (الخلق والمخلوق على قياس)[٢] الضرب والمضروب فينبغي أن يجوز خلق مع عدم المخلوق؟ وإن كان لا يجوز الضرب مع عدم المضروب، والحاصل[٣] أنا ندعي وجوب المغايرة بين ما هو فعل الذات وبين ما هو مفعوله، ونستدل بالشاهد وأنتم تقولون: باستحالة فعل بلا مفعول وتستدلون بالشاهد ويدعي كل واحد بطلان قول صاحبه، لادعائه في الغائب ما هو خلاف الشاهد، ثم لا شك أن التسوية بين الشاهد والغائب واجبة عند وجوب التسوية، فإن التفرقة بينهما[٤] واجبة عند وجوب[٥] التفرقة. فإنا جميعا سوينا بين العالم الشاهد والعالم الغائب في ثبوت العلم وكذا في سائر الصفات، وفرقنا بين المريد لما هو سفه وقبيح كشتم نفسه وغير ذلك في الشاهد والغائب لوجوب التفرقة، ثم ها هنا نحن سوينا في الفعل والمفعول بين الشاهد والغائب، وقلنا بوجوب مغايرتهما في الشاهد والغائب جميعا لقيام دليل التسوية، وهو ما مر أن الفعل مؤثر والمفعول متأثر، فيجب تغايرهما استدلالا بالقدرة والمقدور، وهذا المعنى في الغائب موجود، ولهذا سوى بين الشاهد والغائب في حق وجوب المغايرة[٦] بين القدرة والمقدور، وأنتم تثبتون التفرقة ها هنا بين الشاهد والغائب فتقولون: إن الفعل وإن كان غير المفعول في الشاهد ففي الغائب

---

(١) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٢) ب ما بين القوسين ورد بالهامش وأثبتناه مكانه لسلامة السياق وسقط من د.
(٣) لوحة ٢٠٣ ظ د.
(٤) ز سقط.
(٥) ز سقط.
(٦) لوحة ٩٤ و ط.

ينبغي أن يكون الفعل هو المفعول وإن قام دليل التسوية، وفرقنا نحن في هذا بين الشاهد والغائب، وقلنا بجواز الخلق، ولا مخلوق وامتناع الضرب ولا مضروب[١] لأن الدليل يوجب التفرقة، وذلك لأن الفعل صرف الممكن من الإمكان إلى الوجوب، فإن من الممكن أن[٢] يكون زيد في الدار، ومن الممكن أن لا يكون، فإذا كان خارج الدار كان كونه في الدار ممكنا إذ الممكن هو أن لا يكون ثابتا في الحال، وإذا فرض وجوده لم يلزم منه محال، فإذا دخل فقد صار الكون الذي كان في حد الإمكان أي التصور والجواز إلى الوجوب أي التحقق والوجود، وكذا فهذا في كل ما هو فعل، ثم من شرطه حصول انصراف الممكن من الإمكان إلى الوجوب في الجملة ليكون هو صرفا لا مقارنته إياه، إلا أن الفعل في الشاهد عرض فلو لم يحصل انصراف الممكن به عن الإمكان إلى الوجوب لما تصور حصوله بعده، لأن الفعل كما وجد ينعدم في الثاني، والمعدوم لا يتصور منه التأثير في المتأثر، فكان الضرب الحاصل من زيد الواقع على عمرو فعلا له، لأنه يصرف الألم الممكن في عمرو من الإمكان إلى الوجوب، وكان ضربا لكونه صرفا للممكن مخصوص وهو الألم، فلو وجد الضرب من زيد وعمرو منعدم لا يتصور بقاء الضرب إلى وقت وجود عمرو ليحصل به الألم في عمرو، لاستحالة بقائه لكونه عرضا فينعدم للحال ثم يوجد عمرو ولا ضرب فلا يحصل فيه الألم، فلم يتصور وجود الضرب ولا مضروب فأما الفعل في الغائب فواجب الدوام لكونه أزليا كسائر الصفات، فيبقى إلى وقت وجود المفعول فيحصل به صرف هذا الممكن من الإمكان إلى الوجوب فكان فعلا من الأصل، ونظير هذا في الحكميات القتل فإنه لما كان فعلا تنزهق بسببه الروح عن بدون الحيوان، فإذا وجد الرمي من إنسان ثم[٣] من السهم فأصاب المرمى إليه وجرحه ثم ترادفت الآلام ثم انزهقت روحه بسبب ذلك،

---

(١) لوحة ١٣٩ ظ ز.
(٢) لوحة ٢٠٤ و د.
(٣) لوحة ٢٠٤ ظ د.

يظهر عند انزهاق روحه أن ذلك الرمي من حين وجد كان قتلا وإن لم يوجد للحال أثره في المحل[١] وجد القتل ولا مقتول، ولهذا يظهر تعلق أحكام القتل بذلك حتى إن القتل لو كان خطأ فكفر كفارة القتل جاز، وإن كان المرمى إليه بعد حيا فكذا هذا، وفي فعل الشاهد لا يتصور حصول أثره[٢] الحقيقي بعد انعدامه، ففرقنا بين الشاهد والغائب لقيام دليل التفرقة.

وبهذا فرقنا نحن والأشعرية في وجود الأمر ولا مأمور بين الشاهد والغائب وجوزنا ذلك في الغائب وقلنا بإحالته في الشاهد فعين هذا الفرق، فتذكرت الأشعرية هذا الفرق هناك ونسيت ها هنا.

وجاء من هذا كله أن سوينا في الفعل والمفعول في إيجاب القول بتغايرهما بين الشاهد والغائب لقيام دليل التسوية، وفرقنا فيهما في حق جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بين الشاهد والغائب لقيام دليل التفرقة.

والأشعرية قلبت هذه القصة فسوت في ذلك بين الشاهد والغائب عند قيام دليل (التفرقة وفرقت بينهما عند قيام دليل التسوية)[٣] وهذا قلب للمعقول وخروج عن قضية الدليل، والله الموفق.

فإذا سلّمت هذه الطريقة[٤] وضح الاستدلال بالضرب والمضروب والقتل والمقتول وسائر الأفعال، واندفعت الأسئلة بحمد الله ومنه.

والذي يحقق مذهبنا ويوجب بطلان مذهب[٥] الخصوم: أن العالم كان معدوما وكذا كان جزء من أجزائه على التعين، وكان يجوز عليه الوجود فكان العدم متحققا

---

(١) لوحة ٧١ ظ ب وتوجد ظ ب ٧٠.
(٢) لوحة ١٤٠ و ز.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ٩٤ ظ ط.
(٥) لوحة ٢٠٥ و د.

والوجود ممكنا فلو جاز اختصاصه بالوجود الممكن عن العدم المتحقق من غير تخصيص مخصص[١] له بذلك وراء ذاته بل بما هو عين ذاته، لجاز اختصاص ما كان افتراقه متحققا بالامتزاج الممكن من غير معنى وراء ذاته بل هو عين ذاته. وكذا في كل مجتمع افترق أو مفترق اجتمع، وكل متحرك سكن وكل ساكن متحرك وكذا في جميع الأعراض، فيؤدي إلى القول بصحة مذاهب الثنوية ونفاة الأعراض من الدهرية وغيرهم.

ولا يقال إنه اختص بالوجود بعد العدم بمعنى هو غيره وهو قدرة الباري، لأن القدرة تقتضي كون ما يدخل تحتها مقدورا أما لا يقتضي كونه موجودا، ولو اقتضى كونه موجودا لكان إيجادا إذ الإيجاد وما يوجب الوجود كالإجلاس وما يوجب الجلوس وليس المقدور بموجود لا محالة، ولهذا يوصف المعدوم بأنه مقدور فدل أن هذا باطل، ولأن الموجود لو حصل بالقدرة لم يكن بنا حاجة إلى القول بالخلق والإيجاد، فكان الله تعالى قادرا على العالم لا خالقا له[٢] ولا موجدا، ويظهر بطلان هذا القول ظهور بطلان هذا السؤال، والله الموفق.

ثم جهالة من يعلق الوجود بالقدرة دون الإيجاد أفحش من جهالة الكرامية[٣] حيث يثبتون اسم الخالق بالقدرة دون صفة الخلق لأن ذلك من باب العبارات[٤]، وقد يوجد مثل ذلك في الشاهد وإن كان مجازا فجهالتهم أنهم ظنوا المجاز حقيقة، وهؤلاء علقوا[٥] بحقيقة القدرة ما لا يصلح حكما لها، فصاروا كمن علق الوجود بالعلم أو السمع أو البصر، وذلك محال فكذا هذا، وجعلوا الإيجاد والتكوين عبارتين فارغتين عن المعنى. فإذا هاتان جهالتان في الحقائق، وتلك جهالة واحدة في محال العبارات.

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحه ١٤٠ ظ ز.
(٣) سبق التعريف ص ٩.
(٤) لوحة ٢٠٥ ظ د.
(٥) ز عقلوا.

وإذا ثبت بما بينا من الدلائل المغيرة بين التكوين والمكون، فيجب علينا أن نصرف العناية إلى حل ما أوردوا من الشبهات فنقول:

[شبه للخصوم]:

قولهم: إن الفعل يتعدى إلى المفعول، وإذا ثبت أنه لا (بد أن)[١] يتعدى إلى مفعول فلو وجد الفعل في الأزل لكان لا يخلو إما أن كان ما يتعدى إليه موجودا في الأزل أو كان معدما، فإن كان موجودا فهو القول بقدم العالم، وإن كان معدوما ينبغي أن يكون المعدوم مفعولا.

[الرد عليها]:

الجواب عنه أن نقول: عين هذا الكلام اعتراف منه أن الفعل غير المفعول لأنه زعم أن الفعل يتعدى إلى المفعول، والشيء يتعدى إلى غيره لا نفسه، فإن تعدي الشيء إلى نفسه محال، فإذا هذا الكلام حجة عليه. **ثم نقول:**

الفعل يتعدى إلى المفعول في الجملة، فأما أن يتعدى إليه في الأحوال أجمع فهذا ليس بشرطه، ألا ترى أن الأمر متعد يقال: أمرته فأتمر ثم كان أمر الله تعالى للعالم بالوجود، وهو خطاب (كن موجودا في الأزل)[٢] وكان[٣] أمره الذي هو أمر إيجاب موجودا في الأزل (ولا[٤] مأمور ولا وجوب، فكذا هذا لأنه ما كان أمرا بالوجود ليوجد[٥] في القدم بل ليوجد كل موجود في وقت وجوده[٦] وما كان أمرا ليجب على المعدوم في القدم بل ليجب على المكلفين وقت وجودهم وبلوغهم مبلغ

---

(١) ز سقط.
(٢) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.
(٣) لوحة ٧٢ و ب وتوجد في ٧١ و ب.
(٤) لوحة ٢٠٦ و د.
(٥) لوحة ١٤١ و ز.
(٦) لوحة ٩٥ و ط.

توجه الخطاب، وكذا التكوين في الأزل[١] ما كان ليكون المكون في الأزل بل ليكون (وقت وجوده وكذا ما كانت إرادته ليكون مراده في الأزل بل ليكون)[٢] كل مراد له وقت وجوده. ثم يقال لهم: الله تعالى هل كان قادرا على العالم حال عدمه؟ فلابد من (نعم)[٣] فيكون معدوما مقدور الوجود، قلنا: وبعد وجوده هل هو قادر على عدمه؟ فلابد من (نعم)[٤] قلنا: وهو يقدر على ذلك بقدرة حادثة أم بقدرة أزلية؟ فلابد من القول بقدرة أزلية، قلنا: تلك القدرة كانت في الأزل قدرة على عدم العالم؟ فإن قالوا نعم. فقد جعلوا قدرة على عدم المعدوم وهو محال وإن قالوا: هو قدرة على عدم الموجود. قلنا: وهل كان العالم في الأزل موجودا؟ فإن قالوا: نعم فقد وقعوا فيما نسبوا خصومهم إليه، وإن قالوا: لا. قلنا: وكيف يكون في الأزل قدرة على عدم الموجود ولا موجود؟ فلابد من أن يقولوا كانت القدرة في الأزل قدرة على عدم الموجود وقت وجوده، فكذا هذا لنا في الفعل.

[شبه ثانية للخصوم]:

وما قال إن عند هؤلاء القوم أن المخلوق واقع بالخلق، فيلزمهم أن يكون الخلق بمعنى القدرة، فيلزم أن يكون له[٥] قدرتان، ولأن قدرة الباري إذا كانت شاملة لجميع المقدورات استغنى عن الخلق والإيجاد، ولا يجوز إثبات صفة لله تعالى لا فائدة فيها.

[الرد عليها]:

يقال في جوابه: إنك رجل تهذي أبدا بما يعود ضرره عليك[٦] دون خصمك،

---

(١) ز ما بين القوسين مكرر.
(٢) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.
(٣) جميع النسخ (بلى) وقد أثبتنا (نعم) لعدم الالتباس، وإن كان يصح الإجابة ببلى في حالة الإثبات وإن لم يسبق الاستفهام نفيا.
(٤) جميع النسخ بلى وإلا حسن ما أثبتنا.
(٥) لوحة ٢٠٦ ظ د.
(٦) ط، ز ـ دون غيرك ـ زائدة.

ولا تدري بذلك لجهلك بالحقائق، أما قولك: إن المخلوق لو كان واقعا بالخلق فيكون الخلق قدرة. قلنا: والوقوع متى يكون بالقدرة، الوقوع يكون بالإيقاع والوجود بالإيجاد، والقدرة ليكون الفاعل في فعله مختارا غير مضطر، والإرادة ليخرج المفعول على التوالي والنظام، والعلم ليخرج على الإحكام. ثم إن هذا الكلام هو سخنة عينك، والمخيب لك في جميع سعيك، فإن وقوع العالم لو كان بالقدرة، والقدرة أزلية، ينبغي على زعمك أن يكون العالم أزليا، ليكون ما[١] يتعلق وقوعه به أزليا فتقع في جميع ما عبت به خصمك. وكلامك الثاني: أن قدرة الباري جل وعلا إذا كانت شاملة لجميع المقدورات استغنى عن الخلق والإيجاد، ولا يجوز إثبات صفة لا فائدة فيها وباطل أيضا، لأن المعدوم لا يوجد بالقدرة على الإيجاد بدون الإيجاد، فإن العلام في حال عدمه كان مقدور الإيجاد ولا وجود لما أن الإيجاد لم يكن ليوجد للحال بل ليوجد عندما علم الله تعالى وجوده وأراد وجوده، فلم يقع بها الغنية عن الإيجاد والخلق، ثم هذا عليك، فإن الوقوع لما كان بالقدرة وقعت الغنية عن الخلق والإيجاد، فلماذا تجعله خالقا موجدا، وتجعل العالم مخلوقا موجدا؟ وأي[٢] فائدة في ذلك؟ وأي معنى تحت[٣] لفظة الخلق والإيجاد والمخلوق والموجد؟ وفيه أيضا ما مر من وجوب قدم الموجودات لما كان وجودها متعلقا بالقدرة، وعند قدم ما يتعلق به وجود العالم يوجب قدم العالم.

ثم نقول له: لما كان الوجود متعلقا بالقدرة لا غير، فأي فائدة في خطاب[٤] كن؟ ولأي معنى قال صاحبكم الأشعري بل جميع أصحابكم: إن الله تعالى خلق جميع المخلوقات بخطاب "كن"؟ فأي عذر لك في ذلك، فهو عذري في الخلق والإيجاد، ثم

---

(١) لوحة ١٤١ ظ ز.
(٢) لوحة ٢٠٧ و د.
(٣) ز يجب.
(٤) لوحة ٩٥ ظ ط.

ينبغي على قود كلامك أن يكون خطاب "كن" قدرة فيكون له تعالى قدرتان.

[شبه أخرى والرد عليها]:

وما قال: إن الخلق لو كان غير المخلوق إما أن يكون قائما بمحل أو لا في محل أو بذات الباري، ولو كان قائما بذات الباري، لا يخلو إما أن يكون محدثا أو أزليا. والأقسام كلها باطلة عندنا على ما نبين، إلا ما قال إنه قائم بذات الباري وإنه أزلي، فما قال في إبطاله أن الاختراع إن حصل به فهو في معنى القدرة. هذيان ظاهر، كيف يقال يحصل الاختراع بالخلق القائم بذات الله تعالى والاختراع هو الخلق على ما بينا أن الخلق والاختراع والإيجاد والتكوين نظائر، وهي من الأسامي المترادفة، بل كان ينبغي أن يقول: إن حصل به الوجود فهو في معنى القدرة. وقد بينا أن هذا فاسد، لأن[١] الوجود يكون بالإيجاد لا بالقدرة. وما قال بعد فراغه عن إفساد هذه الأقسام بزعمه أن ببطلان هذه الأقسام ظهر أن الخلق ليس[٢] معنى زائدا على المخلوق.

قلنا: وما انقسم إلى أقسام وظهر[٣] بطلان الأقسام سوى واحد منها، إنما يتعين ذلك أن لو كان في حد الإمكان، فأما إذا كان هو ساوى غيره في الامتناع فلم قلت إنه يتعين؟ وأي فرق بينك وبين غيرك من الخصوم أن لو قال: لما ظهر بطلان الأقسام كلها تعين أن التكوين معنى وراء المكون وهو قائم لا في مكان كما قاله جماعة منكم، أو قال: هو حادث قائم بذات الباري كان قالت الكرامية؟ وذلك كله باطل. فكذا قولك باطل. ودلائل امتناع كون التكوين راجعا إلى المكون قد مرت على الاستقصاء.

---

(١) لوحة ٧٢ ظ ب وبها انتهى الارتباك في ترتيب اللوحات الثلاث ٧٠ ــ ٧١ ــ ٧٢.
(٢) لوحة ١٤٢ و ز.
(٣) لوحة ٢٠٧ ظ د.

بلفظه ثم رددت ذلك كله على ما مر، لئلا يظن عند حكايتي ذلك بغير عبارته أني[١] قصرت في بيان كلامه لتعذر إبطال ذلك، والحمد لله محق الحق ومبطل الباطل.

[شبهة أخرى والرد عليها]:

وأما ما قال غيره من الأشعرية: إن الكفر فعل العبد وهو مفعول فدل ذلك على جواز كون الفعل مفعولا. فالجواب أن هذا غير مسلم بل الكفر فعله لا مفعول وهو مفعول لله تعالى، ومن ادعى من الاتفاق أن ما ليس بمفعول للعبد ليس بفعل له، باطل وخصومه لا يوافقونه في ذلك، وقد أقمنا الدلالة على كون وجوب الفعل غير المفعول.

[التكوين صفة أزلية قديمة]:

وإذا ثبت التكوين غير المكون فبعد ذلك[٢] نصرف العناية إلى إثبات قدم التكوين، وقد خالفنا في ذلك جميع فرق الضلال على ما بينا في أول المسألة، وشبهتهم ما مر أنها مقالة محدثة على ما قررنا. والثاني أن القول بقدم التكوين يوجب القول بقدم المكون **فنقول:**

إذا ثبت أن التكون غير المكون لما ذكرنا من الدلائل فنقول بعد ذلك: إنه لا[٣] يخلو إما أن كان أزليا كما قلنا، وإما أن كان محدثا. ولا وجه لكونه محدثا لأنه ينقسم[٤] إلى أقسام ثلاثة ثم ينقسم كل قسم إلى قسمين وكلها ممتنعة، وفي القول بها ممتنعا إذ لا بد عند القول بحدوثه من إثباته على أحد هذه الأقسام الثلاثة ثم على أحد القسمين، فيكون ذلك إثبات ما قام دليل امتناعه وهو باطل.

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ٢٠٨ و د.
(٣) لوحة ١٤٢ ظ ز.
(٤) لوحة ٩٦ و ط.

لا[١] يخلو إما أن كان أزليا كما قلنا، وإما أن كان محدثا. ولا وجه لكونه محدثا لأنه ينقسم[٢] إلى أقسام ثلاثة ثم ينقسم كل قسم إلى قسمين وكلها ممتنعة، وفي القول بها ممتنعا إذ لا بد عند القول بحدوثه من إثباته على أحد هذه الأقسام الثلاثة ثم على أحد القسمين، فيكون ذلك إثبات ما قام دليل امتناعه وهو باطل.

[بيان الأقسام الثلاثة]:

وبيان تلك الأقسام الأولية: أنه إما أن حدث في محل سوى ذات الله تعالى، أو حدث لا في محل، أو حدث في ذات الله تعالى. وكل قسم ينقسم إلى **قسمين**: إما أن حدث بنفسه أو بإحداث الله تعالى. ولا وجه إلى القول بأن حدث بإحداث الله لأن الكلام في التكوين الثاني كهو في الأول، فيؤدي إلى إحداث التكوين الثاني بتكوين ثالث، والثالث برابع إلى ما لا يتناهى كما هو مذهب معمر[٣]. وهو باطل، إذ القول بتعلق حدوث العالم بما لا يتناهى من الأسباب يمنع من حدوثه ووجوده، وهو موجود بالحس، محدث بالدليل الضروري فكان ذلك دليلا على بطلان هذه المقالة، وهو مثل قول الدهرية لا حادث إلا وقبله حادث، وقد بينا فساد ذلك، ولي القول بصحة هذا قول بقدم العالم[٤]، والقول بقدمه يوجب بطلان التكوين، فإذا هذا قول يوجب صحته بطلانه.

ولا وجه إلى القول بحدوثه لا بإحداث أحد، لأنه لو جاز هذا في التكوين لجاز في كل العالم وقد مر إبطال ذلك في مسألة إثبات الصانع.

وليس يستقيم قول الكرامية إنه محدث بالقدرة، إذ من مذهبهم أن التكوين

---

(١) لوحة ١٤٢ ظ ز.
(٢) لوحة ٩٦ و ط.
(٣) سبق التعريف به ــ حيث يقول: إذا كان المتحرك متحركا بحركة قامت به فتلك الحركة اختصت بمحله لمعنى سواها وذلك المعنى أيضا يختص بمحله لمعنى سواه، وكذلك القول في اختصاص كل معنى بمحله لمعنى سواه لا إلى نهاية. راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٣٧ ــ ١٣٨.
(٤) لوحة ٢٠٨. ظ د.

محدث في ذات الباري تعالى بقدرته لا بإحداث وتكوين، ثم يحدث جميع العالم بتكوين الله تعالى القائم بذاته. لأن هذا فاسد **من وجوه: أحدها** أنه لو كان بالقدرة لكانت القدرة تكوينا، لأن التكوين ليس إلا ما يتكون به المكون وكذا الإيجاد ليس إلا ما يوجد به الحادث، فإذا كان هذا في الحقيقة قولا بقدم الإيجاد، لأن[١] القدرة عندهم أزلية، ولأن حدوث الفعل لو جاز بمجرد القدرة من غير الإيجاد والتكوين لجاز ذلك في جميع العالم فيكون العالم حادثا غير محدث موجودا بالقدرة، فيبطل[٢] القول بوجود التكوين، فيبطل القول بحدوثه بالقدرة، فيكون[٣] هذا أيضا قولا يوجب صحة بطلانه، وما هذا سبيله من الأقاويل فهو باطل. ولأن عندهم حدوث التكوين بالقدرة وحدوث جميع العالم بالتكوين، فيسمون التكوين حادثا لا محدثا، لأنه ما حدث بالإحداث ليكون محدثا (ويسمون العالم محدثا)[٤] لأن حدوثه كان بالإحداث، ويقولون المحدث ما وقع عليه الإحداث، فأما[٥] حادث لم يقع عليه الإحداث فهو ليس بمحدث. وكذا يسمون كلام الله تعالى حادثا (لا محدثا)[٦] مخلوقا، فكان التكوين هو مقدور الله تعالى لا غير وهو حادث في ذاته، والعالم ليس بمقدور الله فلم تكن لله تعالى قدرة إلا على ما في ذاته (فأما على وراء ذلك فلا قدرة له عليه. وهذا فاسد من وجوده لما فيه من إزالة قدرة الله تعالى عن العالم واقتصار قدرته على ما في ذاته)[٧] والقول به مما يوجب مسارعة العقلاء أجمع إلى إكفارهم، ولأن القول به إنكار لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝١٢٠﴾[٨] وعندهم لا يقدر على شيء إلا على ما حدث في ذاته، ولأن من أجزاء العالم ما هو مقدور غير الله تعالى وهو أفعال الحيوانات أجمع فلو لم تكن مقدورة له مع جواز كونها مقدورة لغيره للزمه العجز،

---

(١) لوحة ٧٣ و ب.
(٢) لوحة ١٤٣ و ز.
(٣) ط، ز ـــ فكان.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) لوحة ٢٠٩ و د.
(٦) ز ما بين القوسين سقط.
(٧) ط، ز ما بين القسين سقط.
(٨) سورة الروم ـــ ٣٠ ـــ الآية ٥٠.

إذ زوال القدرة عما هو في نفسه مقدور لن يكون إلا عن عجز، وقد بينا ذلك فيما تقدم، وصار كل ما دب ودرج مما له فعل اختياري قادرا على ما قصرت عنه قدرة الله تعالى. وبطلان هذا لا يخفى. فإذا بطل هذان القسمان، وكل قسم(١) من الأقسام الثلاثة ينقسم إلى أحد هذين القسمين(٢) بطلت الأقسام كلها.

[حدوث التكوين لا في محل باطل لوجهين]:

ثم نقول: كل قسم من ذلك باطل في نفسه أيضا. أما حدوثه لا في محل ففاسد من وجهين: أحدهما أن التكوين الحادث عرض ووجود العرض قائما بنفسه محال كما في سائر الأعراض، كالسواد والبياض والحركة والسكون وغير ذلك من الأعراض ـ ولن(٣) يستقيم قول صاحب هذه المقالة وهو ابن الراوندي(٤) أن التكوين ليس بعرض لأن العرض ما يعرض الجوهر فيوجد فيه، وهذا لا يعرض الجوهر بل يوجد لا في محل، والعرض هو الذي يستحيل قيامه بنفسه لا ما ليس بعرض. لأنا نقول له: جواز قيام السواد والبياض والحركة والسكون وغير(٥) ذلك لا في محل، ولا تسميها أعراضا لأنها لم تعرض الجوهر؟ فإن جوز ذلك خرج عن المعقول والتحق بأهل(٦) العناد، وإن لم يجوز بطل سعيه.

ثم نقول: إن استحالة قيام هذه الأعراض بأنفسها ما كانت لأنها أعراض تعرض الجوهر، بل اعتراضها الجوهر ووجودها فيه لا غير، كان لاستحالة قيامها بذواتها فكانت مفتقرة إلى محل في أنفسها لما أنها صفات تتجلى بها محالها، وتمتاز بقيامها بها عما لا قيام لها بها، فلا يتصور وجودها لا على هذا السبيل.

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ٩٦ ظ ط.
(٣) د وليس ـ لوحة ٢٠٩ ظ د.
(٤) سبق التعريف به.
(٥) لوحة ١٤٣ ظ ز.
(٦) ب سقط وأثبتناها من باقي النسخ.

والوجه الثاني أن التكوين لو كان قائما لا في محل لم يكن لله تعالى به اختصاص فلم يكن هو به مكونا كما لا يكون الذات في المشاهد أسود بسواد لم يقم به، فلم يكن الله تعالى خالق العالم فلم يكن العالم دالا عليه، والقول بهذا تعطيله ونفيه، ولو جاز أن يوصف الله تعالى به وإن لم يقم التكوين به، لجاز أن يوصف به غير الله تعالى وإن لم يكن للتكوين اختصاص به، فيكون لو حدث اليوم جسم لكان كل واحد من الناس مكونا له خالقا موجدا محدثا، ولا يكون الله تعالى بكونه خالقا له أولى من كل من الناس، وفساد هذا لا يخفى، ولو[١] وجد سواد لا في محل (لكان كل الأجسام أسود به. والقول بهذا كله خروج عن قضايا العقول فبطل هذا القسم.

وأما[٢] حدوثه في محل آخر)[٣] سوى ذات القديم فمحال فاسد أيضا **لوجوه: أحدها** بما مر من أن التكوين حدث بتكوين أم لا بتكوين إلى آخر ما بينا. **والثاني** أن التكوين لو كان قائما بمحل لكان المكون للعالم من قام به التكوين لا الله تعالى كما في جميع الصفات التي مر ذكرها أن الموصوف محالها لا غيرها، وقد قررنا ذلك غير مرة. **والثالث** أن ذلك المحل الذي قام به التكوين إما أن يكون قديما، وإما أن يكون محدثا، فإن كان قديما إما أن كان موصوفا بصفات الكمال وإما أن لم يكن موصوفا بها، فإن لم يكن موصوفا بها فلا يكون قديما، إذ التعري عن صفات الكمال يوجب الاتصاف بأضدادها وهي كلها نقائص وذلك من أمارات الحدوث، ولو كان موصوفا بصفات الكمال والتكوين قائم به، فهو الخالق للعالم المكون له لا ذلك الغير. وجاء من هذا ما ذهبنا إليه وأبيتم[٤] أنتم من إثبات صانع قديم للعالم كان التكوين صفة له قائمة به وبطل جميع سعيكم. فبعد ذلك القول بإثبات قديم آخر لا

---

(١) لوحة ٢١ و د.
(٢) لوحة ٧٣ ظ ب.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ١٤٤ و ز.

تكون له باطل، إذ القول بالقديمين القائمين بالذات محال على ما مر. وكذلك جعل من له[١] صفات الكمال وهو موصوف بالتكوين غير صانع للعالم، وجعل من لا تكون له صانعا له قلب المعقول فيكون باطلا.

وإن كان ذلك المحل[٢] حادثا إما أن حدث بتكوين[٣] وإما أن حدث لا[٤] بتكوين. فإن حدث لا بتكوين، فإما أن حدث لا بمعنى من قبل الباري، وإما أن حدث بالقدرة، ولا وجه إلى القول بحدوثه (لا بمعنى من قبل الباري لأنه لو جاز ذلك فيه لجاز في جميع العالم وفيه تعطيل الصانع)[٥]، ولا وجه للقول بحدوثه بالقدرة لا بتكوين لما مر أنه لو جاز هذا فيه لجاز في جميع العالم فبطل التكوين أصلا، فيكون العالم مقدور الله تعالى لا مخلوقه، ويكون الله قادرا على العالم لا خالقا له، والقول به كفر لما أن القدرة لا تقتضي الوجود بدون الفعل، فيكون فيه أيضا تعطيل الصانع. ولأن وجوده لو كان بالقدرة لكانت القدرة إيجادا وهي أزلية فكان الإيجاد أزليا. ولو حدث بتكوين إما أن حدث بتكوين سابق عليه كما هو المحكي عن بشر بن المعتمر، وإما أن حدث بتكوين مقارن له كما هو المحكي عن أبي الهذيل، فإن حدث بتكوين سابق عليه فإذا لا قيام للتكوين به قبل وجوده إذ قيام تكوين موجود بمكون لم يوجد بعد محال، وقد أبطلنا قيام التكوين بنفسه، ولأنه لما جاز وجود التكوين ولا مكون بعد زمانا واحدا جاز أزمنة كثيرة إذ لا فرق بين التقدم بزمان والتقدم بأزمنة في أن وجوده ولا مكون جائز. وإذا كان كذلك بطل ادعاؤهم ــ أن وجود التكوين يقتضي وجود المكون لا محالة ولا يجوز سبقه عليه ــ ونبين هذا بأتم من ذلك في مسألة الاستطاعة – إن شاء الله تعالى.

---

(١) ز سقط.
(٢) ط المحال.
(٣) لوحة ٩٧ و ط.
(٤) لوحة ٢١ ظ د.
(٥) د ما بين القوسين سقط.

ولو[١] كان التكوين مقارنا له فلم يكن على أصلهم إضافة وجود المكون إلى التكوين أولى من إضافة وجود التكوين إلى المكون كما يشنعون علينا في مسألة الاستطاعة مع[٢] الفعل، فإما أن يترك أبو الهذيل ذلك التشنيع وينقاد للحق، وإما أن يترك هذا القول. وإلا فهو مناقض. ونقول له أيضا، لما كان التكوين قائما بالمكون، فالمكون إذا هو المكون لنفسه لما مر أن الموصوف بالصفة من قام به لا من لم يقم به، فيكون العالم على هذا خالقا لنفسه **وفيه أمران: أحدهما** تعطيل الصانع وهو كفر، **والثاني** إيجاد الشيء نفسه وهو محال على ما مر في باب إثبات الصانع.

[حدوث التكوين في ذات الباري محال]:

وأما حدوث التكوين في ذات الباري كما يذهب إليه الكرامية فمحال. ولابد من بيان مذهبهم في هذا ليظهر عند الوقوف على فحض جهالتهم، بطلان مقالتهم قبل الاشتغال بإبطال مذهبهم وإدحاض شبهتهم.

[كلام للكرامية]:

فنقول: إن مذهبهم إن كان ما يريد الله إحداثه في العالم يحدث في ذاته إحداثه وتكوينه ويحدث إرادة حدوثه فيريد بإرادات حادثة ويتكلم بكلام حادث في ذاته من جنس الحروف فيحدث بقوله "كن" كان، وقول "وترزُقْ": ترزُّقٌ حادثٌ. ويزعمون[٣] أن الحوادث التي تحدث في ذات الله تعالى أضعاف المحدثات من الأجسام والأعراض إذ لا حدوث لشيء من أجزاء العالم إلا بقوله: "كن" وإرادته لحدوثه، وهما حادثان في ذاته، ولا ينعدم شيء من[٤] أجواء العالم إلا بقوله "افْنَ" أو كن معدوما، وإرادته لعدمه وهما حادثان في ذاته، فكانت الحوادث في ذاته[٥] أضعاف

---

(١) لوحة ٢١١ و د.
(٢) لوحة ١٤٤ ظ ز.
(٣) لوحة ٧٤ و ب.
(٤) لوحة ٢١١ ظ د.
(٥) ز فقامت الحوادث في ذاته ــ زائدة.

محدثات العالم. وكذا قالوا: بحدوث مماسة في ذاته عند مماسته لما يماس من الأجسام، وكذا عند رؤيته شيئا أو سماعه صوتا يحدث فيه تسمع وتبصر[١] بعدد المبصرات والمرئيات ويسمونه سميعا في الأزل لا بسمع قائم بذاته بل بسمعيته يعنون به قدرته على السمع، وكذا يسمونه بصيرا ببصريته، ثم تبصره وتسمعه محدثان، وكذا كان في الأزل متكلما قائلا لا بقوله وكلامه بل بقائليته ومتكلميته، وهما قدرته على القول والكلام، فأما الكلام فهو يحدث عند تكلمه. وكذا كان في الأزل خالقا بخالقيته ورازقا برازقيته، وهما القدرة على الرزق وعلى الخلق، فأما الخلق والرزق[٢] فهما يحدثان في ذاته.

هذا هو مذهب جمهورهم وهؤلاء يقولون: إنه عالم بعلمه وقادر بقدرته وحي بحياته، ولا يقولون هو عالم بعالميته وقادر بقادريته وحي بحييته لما أن العالمية والقادرية والحيية قدرة على العلم والقدرة والحياة، وهذا الصفات لا تدخل تحت القدرة، فلا يتصور عالميته ولا قادريته ولا حييته.

ومنهم من قال: الخالقية معنى مخصوص به يكون الخالق خالقا وهي غير القدرة، ويقولون: إنه عالم بعالمية وقادر بقادرية وحي بحيية، وهذه المعاني غير القدرة والعلم والحياة. فيجعلونه عالما قادرا حيا بما[٣] ليس بعلم ولا قدرة ولا حياة، ولا يجعلونه عالما قادرا حيا بالعلم والقدرة والحياة[٤]. وهذا غاية الغباوة والضلالة. ثم بينهم اختلاف في جواز عدم ما حدث في ذاته من المعاني منهم من جوز ذلك، وهذا هو القول بالتغير، ومنهم من لم يجوز ذلك وهو القول باستحالة العدم على الحوادث، وكلا القولين باطل.

---

(١) لوحة ٩٧ ظ ط.
(٢) لوحة ١٤٥ و ز.
(٣) لوحة ٢١٢ و د.
(٤) راجع كلام الكرامية في التبصير في الدين للأسفراييني ص ٦٦ ــ ٦٨ طبعة ١٩٤٠.

وللمتكلمين كلام كثير في إبطال كونه خالقا بالخالقية ومريدا (بالمريدية وغير ذلك)[١] أعرضنا مخافة التطويل واشتغلنا بإبطال كون التكوين حادثا في ذاته وكونه محلا للحوادث فنقول:

[الرد على كلام الكرامية]:

إنا قد بينا قبل هذا أن ما كان متعريا[٢] عن الحوادث يستحيل اعتراء الحوادث عليه، لأنه كان متعريا لذاته فيستحيل بطلان التعري والذات باق ويستحيل حدوث الحوادث مع وجود التعري، لما في الاتصاف بالتعري عن الحوادث وبقيام الحوادث به من المضادة، فلو كان متعريا لمعنى إن لم ينعدم ذلك المعنى ففيه اجتماع الوصفين أيضا، وإن انعدم علم أنه لم يكن قديما لاستحالة القدم عليه، وإذا لم يكن قديما والذات لا تخلو عنه وعن هذه الحوادث، فلم يخل عن جنس الحوادث وهذا هو أمارة الحدث. وبهذا عرفنا حدوث العالم وبطلان قول أصحاب الهيولى[٣] ولو جاز هذا في الصانع مع قدمه لجاز في الهيولى وفي جميع أجسام العالم والقول بقدم العالم باطل، فما كان يوجبها ويساويه في[٤] دليل البطلان كان باطلا.

يحققه: أن[٥] المعنى الحادث في ذاته إما أن يكون جائز العدم أو يكون ممتنع العدم، فإن كان جائز العدم أدى ذلك إلى القول بتعاقب الحوادث عليه وهو من أمارات الحدث، وإن كان ممتنع العدم فهو أزلي، لأنه إذا كان ممتنع العدم كان واجب الوجود، وما كان واجب الوجود فهو أزلي على ما مر قبل هذا، وفيه صحة

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) ز متغيرا.
(٣) هم قوم يقولون بقدم أصل العالم ويقرون بحدوث الأعراض.
راجع: التبصير في الدين للأسفراييني ص ٨٩.
(٤) لوحة ١٤٥ ظ ز.
(٥) لوحة ٢١٢ ظ د.

قولنا ومناقضة قوله حيث جعل واجب الوجود حادثا، ولأن استحالة قبوله الحادث[١] في الأزل إما أن كان لذاته وذاته موجود، وإما أن كان لمعنى والعدم على ذلك المعنى ممتنع فاستحال الآن أيضا قبوله للحوادث.

وظهر بهذا بطلان حدوث التكوين (في ذاته تعالى، وجاء من[٢] هذا أن الأقسام التي ينقسم إليها التكوين لو كان حادثا كلها ممتنعة فامتنع القول)[٣] بحدوثه لما مر من أن إثبات حدوثه إثبات أمر ممتنع، وإثبات الممتنع محال.

وإذا بطلت هذه الوجوه تعين القول بقدمه.

[شبه أخرى للقائلين بحدوث التكوين]:

فإن قيل: إنما تتعين بعض الوجوه عند ثبوت امتناع ما وراءه، أن لو ثبت أن هذا الوجه ممكن فأما عند ثبوت امتناعه، فلا يتعين لمساواة سائر الوجوه الممتنعة إياه. فلم قلتم: إن القول بقدم التكوين ممكن وليس بممتنع، بل هو ممتنع لما مر أنه قول مستحدث لا قائل به من السلف، ولأن الخلق لو كان صفة له أزلية لصح أن يقال: خلق في الأزل، كما يصح أن يقال: علم وقدر، ولأنه لو كان في الأزل موجودا لكان العالم مكونا مخلوقا لأن سبيل الخلق أن يتعلق بالمخلوق، وسبيل[٤] التكوين أن يتعلق بالمكون، كما أن العلم لما كان يتعلق بالمعلوم وكذا القدرة بالمقدور وهما كانا أزليين صح المعلوم والمقدور في الأزل، ولو كان العالم مكونا مخلوقا في الأزل لثبت القول بقدم العالم، لأن المكون المخلوق لن يكون إلا الموجود، فأما المعدوم فلا يكون مكونا ولا مخلوقا بخلاف المقدور والمعلوم[٥] فإن

---

(١) لوحة ٩٨ و ط.
(٢) لوحة ٧٤ ظ ب.
(٣) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ٢١٣ و د.
(٥) ط. ز والمعدوم.

المعدوم يوصف بذلك، فعلى هذا كان القول بقدم التكوين قولا بقدم العالم الذي ثبت حدوثه بالدلائل الضرورية، ولأن القول بوجود التكوين ولا مكون إثبات العجز، وهو محال على الله تعالى.

[الرد على قولهم]:

فيجاب عن هذا الكلام بأن يقال: نعم الأمر[١] كما زعمتم أن تعيين وجه من الوجوه لا يمكن عند امتناع غيره[٢] من الوجوه إلا بعد إثبات إمكانه، وأنصفتم حيث طالبتمونا بإثبات الأماكن، ونحن لا نرضى بذلك بل نزيد عليه ونقول: إن القول بقدمه واجب، وذلك لأن الله تعالى تمدح بقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ﴾[٣] كما تمدح بقوله: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ﴾[٤]. ثم زوال ما به التمدح يوجب نقصا، إذ لا شك أن الذات عند استحقاق المدح تكون أكمل منه عند انعدام[٥] استحقاقه والنقص من أمارات الحدث، ولهذا لا يجوز عليه شيء من صفات النقص (إذ النقص)[٦] من حيث الذات (كما هو دليل الحدوث، فكذا النقص من حيث الصفات (إذ ذات ما كما لا تقتضي نقصه من حيث الذات)[٧] لا يقتضي نقصه من حيث الصفات، وكما أن نقصه من حيث الذات يثبت بإثبات غيره فيه ليدل على كونه تحت قدرة الغير ويستدل بنقصه على كمال من هو قادر عليه، فكذا في النقص الثابت)[٨] من حيث الصفات، فمن لم[٩]

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ١٤٦ و ز.
(٣) سورة الحشر ـ ٥٩ ـ الآية ٢٤.
(٤) سورة الحشر ـ ٥٩ ـ الآية ٢٣.
(٥) ب بالهامش وأثبتناها مكانها لسلامة السياق.
(٦) ز ما بين القوسين سقط.
(٧) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٨) د ما بين القوسين سقط.
(٩) لوحة ٢١٣ ظ د.

يجعله خالقا بارئا مصورا في الأزل، فقد زعم أن الله تعالى في الأزل كان أنقص منه الآن، والنقص من أمارات الحدث، فإذا ثبت في القدم دليل حدوث الله تعالى جل ربنا عن ذلك، فكان الله تعالى - على زعم هذا القائل - في الأزل محدثا، وكون الأزلي محدثا محال. وكون ذات واحد محدثا قديما ممتنع ـ ولأنه لو صار خالق يخلق حادث لصار بموجود المخلوقات ممدوحا فحصل له التمدح بغيره لا بنفسه، فكان محتاجا إلى وجود ذلك الغير ليدفع به نقصه، إذ الحاجة ليست إلا نقصا يرتفع بالمطلوب وينجبر به. ولأنه لو كان كذلك لصار بفعله جالبا إلى نفسه نفعا[١] مكتسبا ما يستفيد به مدحا (ورفعة وكمال درجة وجلال قدر، وهذا[٢] كله من أمارات الحاجة)[٣] ودلائل النقص وسمات الحدوث، وكل محدث مخلوق[٤] لا خالق، فإذا كان الخالق عندهم مخلوقا، ولأنه تعالى لو لم يكن خالقا ثم صار خالقا وقد مر أن استحقاقه الوصف إما أن يكون بصفة قائمة بالذات أو بصفة راجعة إلى الذات، وصفة الخلق ليست براجعة إلى ذاته بل هي وراء ذاته بالإجماع، فلو[٥] لم تكن قائمة بالذات لم يكن مستحقا اسم الخالق بها على ما بينا، ثم إذا صار خالقا صار لقيامه به فيصير متغيرا عند صيرورته خالقا إذ الذات بحدوث صفة فيه لم تكن ثابتة يتغير عما كان عليه، والتغير من[٦] أمارات الحدوث، فإذا يصير مخلوقا عند صيرورته خالقا، وصار[٧] من يعبد الخالق عابد المخلوق، وهذا كله محال.

والذي يحققه: أن من يجوز عليه الفعل لا ينتفي عنه الفعل إلا عن عجز،

---

(١) ز نقصا.
(٢) لوحة ٩٨ ظ ط.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ٧٥ و ب.
(٦) لوحة ١٤٦ ظ ز.
(٧) لوحة ٢١٤ و د.

الدلائل الاستقرائية إذا امتنعت الأقسام (كلها وتعين قسم للإمكان تعين للثبوت، ولو استوت الأقسام)[١] في الإمكان وتعين قسم للوجوب كان هو المتعين للثبوت لرجحانه على غيره من الأقسام، فإذا امتنعت الأقسام كلها فيما نحن فيه وتعين القسم الباقي للوجوب كان هو الثابت ضرورة.

ثم نقول[٢] لهم: لو لم يكن ما ذكرنا من وجوب وجود التكوين قائما بذات الباري في الأزل، كان ثبوت الإمكان كافيا لتعينه للثبوت، ودليل الإمكان دفع ما ذكرتم من الشبه وكلها مندفعة فاسدة. ولابد من أن نشتغل ببيان[٣] بطلانها في أنفسها فنقول:

أما ما زعموا أن هذا القول حادث لا أصل له في السلف ولا قائل به من الأئمة، فقول باطل صدر عن الجهل بمذاهب السلف، وذلك أن أبا جعفر الطحاوي[٤] وهو مما لا تخفى درجته وعلو رتبته في معرفة أقاويل سلف الأمة على العموم ومعرفة أقاويل أصحاب أبي حنيفة[٥] على الخصوص قال[٦] في كتابه المسمى **بالعقائد** الذي افتتحه فقال: صح عندي مذهب فقهاء الملة أبي حنيفة النعمان ابن ثابت الكوفي وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري[٧] وأبي عبد الله محمد

---

(١) ز ما بين القوسين بالهامش.
(٢) ط سقط.
(٣) ب، د سقط.
(٤) أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي توفى سنة ٣٢١ هـ وهو فقيه حنفي انتهت إليه رياسة أصحاب أبي حنيفة بمصر ـ من مؤلفاته أحكام القرآن، ومعاني الآثار، وشرح الجامع الكبير والصغير.
راجع: وفيات الأعيان لابن خلكان جـ١ ص ٣٢ والجواهر المضيئة للقرشي جـ١ ص ١٠٢. وتاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٨ طبعة بغداد، وشذرات الذهب لابن العماد جـ٢ ص ٢٨٨.
(٥) سبق التعريف به.
(٦) لوحة ٢١٤ ظ د.
(٧) من أهل الكوفة توفى سنة ١٨٢ هـ. وهو صاحب أبي حنيفة كان فقيها عالما حافظا وروى عنه محمد بن الحسن الشيباني وأحمد بن حنبل تولى القضاء ببغداد لثلاثة من الخلفاء =

المسمى **بالعقائد** الذي افتتحه فقال: صح عندي مذهب فقهاء الملة أبي حنيفة النعمان ابن ثابت الكوفي وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري[١] وأبي عبد الله محمد ابن الحسن الشيباني[٢] ثم شرع في بيان أقاويلهم إلى أن قال: وما زال بصفاته قديما قبل خلقه ولم يزدد بكونهم شيئا لم يكن قبلهم من صفته ثم قال: له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالقية ولا مخلوق[٣]، وأراد بقوله: قبل خلقه أي قبل مخلوقاته، ألا ترى أنه قال: ولم يزدد بكونهم شيئا ولم يقل بكونه، ولأنه لو أراد به صفة[٤] الخلق لم يقل لم يزدد، وفي هذا أيضا إشارة إلى الدليل في المسألة، وهو ما بينا أنه لا يجوز أن يستفيد بالمخلوقين صفة مدح. وإن قولا كان أبو حنيفة وكبار أصحابه قائلين به مع تبحرهم في أنواع العلوم وتقدم زمانهم، لحقيق أن لا ينسب إلى الحدوث[٥] بعد الأربعمائة من سني الهجرة وجهالة من نسبه إلى ذلك ظاهرة. ثم إن أئمة أصحاب أبي حنيفة السالكين طريقه في الأصول والفروع، الناكبين عن

---

(١) من أهل الكوفة توفى سنة ١٨٢ هـ. وهو صاحب أبي حنيفة كان فقيها عالما حافظا وروى عنه محمد بن الحسن الشيباني وأحمد بن حنبل تولى القضاء ببغداد لثلاثة من الخلفاء المهدي والهادي وهارون الرشيد من كتبه كتاب الخراج وهو أول من سمي بقاضي القضاة في الإسلام.
راجع: تاريخ بغداد للخطيب جزء ١٤ ص ٢٤٢، وفيات الأعيان لابن خلكان جـ٣ ص ٣٣٤، والجواهر المضيئة للقرشي جـ٢ ص ٢٢٠.

(٢) سبق التعريف به.

(٣) ذكر النسفي قول الطحاوي بلفظه. انظره في شرح الطحاوية في العقيدة السلفية ص ٥٦ وقد قال الشارح: أي أن الله تعالى لم يزل متصفا بصفات الكمال، صفات الذات وصفات الفعل ولا يجوز أن يعتقد أن الله وصف بصفة بعد أن لم يكن متصفا بها لأن صفاته صفات كمال وفقدها نقص. راجع ص ٦٣، ص ٦٨.

(٤) لوحة ١٤٧ و ز.

(٥) يقول أبو حنيفة – في الفقه الأكبر –: لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته لم يحدث له اسم ولا صفة.. وخالقا بتخليقه، والتخليق صفة في الأزل، وفاعلا بفعله والفعل صفة في الأزل. راجع الفقه الأكبر لأبي حنيفة وشرحه ص ٢١.

الاعتزال في جميع ديار ما وراء النهر[١] وخراسان من مرو وبلخ وغيرهما، كلهم في قديم الزمان كانوا على هذا المذهب، وأئمتنا بسمرقند الجامعون علم الأصول والفروع الذابون عن حريم الدين المناضلون عنه الذين طهر الله تعالى بسبب غزارة علومهم وتبحرهم في علم الكلام، وصلابتهم في الدين، وتشددهم[٢] على أهل البدع والضلال[٣] (الذين صانوا أهل) هذه الديار عن أوضار[٤] أهل الزيغ والبدع عامة، كانوا على هذا الرأي من لدن أيام الشيخ أبي بكر أحمد بن إسحاق بن صبيح الجوزجاني[٥] صاحب أبي سليمان الجوزجاني[٦] تلميذ محمد بن الحسن، وكان في أنواع العلوم على الخصوص والعموم في الذروة العالية والرتبة السامية، ومن رأى تصانيفه ككتاب **الفرق والتمييز** وكتاب **التوبة** وغيرهما عرف جلالة قدرة إلى زماننا هذا. ومن كان صاحب تلميذ محمد بن الحسن كيف يكون ناشئا بعد الأربعمائة ثم[٧] تلميذه الشيخ أبو نصر أحمد بن العباس بن الحسين بن جبلة بن طالب بن جابر بن نوفل بن عياض بن يحيى بن قيس بن عبادة[٨] الأنصاري سيد الخزرج، كان على هذا الرأي، وهو الذي استشهد في ديار الترك في أيام النصر بن

---

(١) لوحة ٩٩ و ط ــ وبلاد ما وراء النهر يقصد بها ما وراء نهر جيجون بخراسان وهو إقليم من أنزه الأقاليم وأخصبها. راجع: معجم البلدان لياقوت جـ٧ ص ٢٧٠ ــ ٣٧٣.

(٢) ط ــ وتسديدهم.

(٣) ط بعد كلمة الضلال وردت (هذه الديار) وقد اضطررنا إلى ربط الكلام بوضع العبارة التالية بين قوسين وذكر هذه الديار بعدها لسلامة السياق.

(٤) مــ لوحة ٢١٥ و د.

(٥) أخذ عن أبي سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن الشيباني، وكان عالما جامعا بين الفروع والأصول من كتبه الفرق والتمييز وكتاب التوبة.
راجع الجواهر المضيئة للقرشي جـ١ ص ٦٠ والفوائد البهية للكنوي ص ١٤.

(٦) كان من تلاميذ محمد بن الحسن الشيباني توفى سنة ٢٨٠ هـ من كتبه السير الصغير والنوادر. راجع الجواهر المضيئة للقرشي جـ٢ ص ١٨٦، وتاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٧٥.

(٧) لوحة ٧٥ ظ ب.

(٨) هو المعروف بأبي نصر العياضي تفقه على الإمام أبي بكر الجوزجاني وتفقه عليه جماعة منهم ولداه كان من أهل العلم والجهاد يقال إنه خلف أربعين رجلا كانوا من أقران أبي منصور الماتريدي. راجع الجواهر المضيئة جـ٢ ص ٧١، والفوائد البهية للكنوي ص ٢٣.

وما أتى فيه من الدلائل على صحة قول أهل الحق وبطلان قول المعتزلة والنجارية عرف تبحره في ذلك.

وحكي عن الشيخ أبي القاسم الحكيم السمرقندي[١] - رحمه الله - أنه قال: ما أتى الفقيه أبا نصر العياضي أحد من أهل البدع والأهواء وأولي الجدال والمراء في الدين بآية من القرآن يحتج بها عليه لمذهبه إلا تلقاها مبتدها بما يفحمه ويقطعه وحكي[٢] أن رياسة العلماء والدرس كانا إليه وهو ابن اثنتا وعشرين سنة، وحكي أنه لما استشهد خلف أربعين رجلا من أصحابه كانوا من أقران الشيخ أبي منصور الماتريدي والشيخ الحكيم أبي القاسم ثم ابناه الإمامان أبو أحمد وأبو بكر، وهما ممن لا يبلغ الوصف وإن أطنب فيه غاية فضلهما وكنه قدرهما، وقد قال الشيخ أبو حفص العجل النجاري[٣] حافد[٤] الشيخ أبي حفص الكبير - رحمه الله - وهو كان صدر فقهاء ما وراء النهر وخراسان. الدليل على صحة مذهب (أبي حنيفة)[٥] أن أبا[٦] أحمد العياضي يعتقد مذهبه، وهو ما كان[٧] يعتقد مذهبا باطلا.

وروي عن الشيخ أبي القاسم الحكيم أنه قال: ما خرجت خراسان ولا ما وراء النهر منذ مائة سنة مثل الفقيه أبي أحمد العياضي علما وفقها ولسانا ويدا وبيانا ونزاهة وعفة وتقى. فقيل له: يرحمك الله، ومن كان يضاهيه قبل هذه المائة سنة؟ فجعل يذكر طبقات العلماء والفقهاء والبلغاء والفصحاء بها إلى يومه فلم يجد

---

(١) هو إسحاق بن محمد بن إسماعيل توفى سنة ٣٤٢ هـ تولى القضاء.. بسمرقند وكان يشتغل بالكلام والفقه من كتبه كتاب السواد الأعظم على مذهب أبي حنيفة ورسالة في بيان أن الإيمان جزء من العمل.
راجع الجواهر المضيئة للقرشي جـ١ ص ١٣٤، والفوائد البهيئة للكنوي ص ٥٣.
(٢) لوحة ٢١٥ ظ د.
(٣) لم نهتد إليه.
(٤) ز جاروا ـ والحافد هو ولد الولد وجمعه حفدة. راجع مختار الصحاح.
(٥) ز سقط.
(٦) د سقط.
(٧) ز مكاني.

في كافتهم ممن يقرن به فيماثله، أو يقاس به فيعاد له، وكذا أخوه أبو بكر كان يدانيه في أنواع العلوم وأسباب الشرف والفضل، وهو الذي أوصى أهل سمرقند عند انقضاء أجله أن يتمسكوا بمذهب أهل السنة ويتجانبوا الأهواء والبدع خصوصا الاعتزال، وجميع المسائل العشر التي هي أصول المسائل الخلافية بيننا وبين المعتزلة وهي المعروفة بالمسائل العشر[١] العياضية.

وقبل هذه الطبقة كان القاضي أبو عبد الله محمد بن أسلم بن سلمة بن عبد الله ابن[٢] المغيرة بن عمرو بن عوف بن حاضر الأزدي[٣] على هذا الرأي، وكان على قضاء سمرقند في أيام نصر بن أحمد الكبير، وهو الأمير نصر بن أحمد بن أسد ابن سامان ثم إنه توفى يوم الاثنين لثمان عشرة مضت من شهر ربيع الآخر من شهور سنة ثمان وستين ومائتين، وصير الأمير نصر بن أحمد ابنه إسماعيل على المظالم مكان أبيه يوم الأربعاء بعد وفاة أبيه بعشرة أيام.

ومن هذه الطبقة بسمرقند أبو بكر محمد بن اليمان السمرقندي[٤] **صاحب كتاب معالم الدين** وكتاب الاعتصام وغيرهما من الكتب في الكلام، وله كتاب الرد على الكرامية من رآه عرف تبحره في الكلام وجلالة قدره في العلم بأصول الدين وظني أنه أول من رد مذاهب الكرامية إذ كانت نبعت في زمانه.

وبعد هؤلاء الفقيه أبو سلمة (محمد بن محمد صاحب **كتاب جمل أصول الدين** وكان تخرج على الفقيه)[٥] أبي أحمد العياضي وأخذ منه الفقه والكلام.

والشيخ أبو الحسن الرستغفني[٦] صحاب كتاب **إرشاد المهتدي** وغيره من

---

(١) لوحة ٢١٦ و د.
(٢) لوحة ٩٩ ظ ط.
(٣) لوحة١٤٨ و ز.
(٤) سبق التعريف به.
(٥) ز ما بين القوسين بالهامش.
(٦) سبق التعريف به.

وظني أنه أول من رد مذاهب الكرامية إذ كانت نبعت في زمانه.

وبعد هؤلاء الفقيه أبو سلمة (محمد بن محمد صاحب **كتاب جمل أصول الدين** وكان تخرج على الفقيه)[١] أبي أحمد العياضي وأخذ منه الفقه والكلام.

والشيخ أبو الحسن الرستغفني[٢] صحاب كتاب **إرشاد المهتدي** وغيره من الكتب في الكلام، **وكتاب الزوائد والفوائد في أصناف العلوم.**

ولو لم[٣] يكن فيهم إلا الإمام أبو منصور الماتريدي ــ الذي غاص في بحور العلوم واستخرج دررها وأتى حجج الدين فزين بفصاحته وغزارة علومه وجودة قريحته غررها حتى أمر الشيخ أبو القاسم الحكيم أن يكتب على قبره حين توفى[٤]: هذا قبر من جاز العلوم بأنفاسه، واستنفذ الوسع في نشره وأقياسه، فحمدت في الدين آثاره واجتنى من عمره ثماره. وهو الذي تخرج عليه الفقيه أبو أحمد العياضي في أنواع العلوم وانشيخ أبو الحسن الرستغفني وغيرهما من العلماء المتبحرين في العلوم الملية ــ لكان كافيا وعن ثلب رأي هو لذوي العقول والدين زاجرا، ومن رأى تصانيفه ــ **ككتاب التوحيد وكتاب المقالات وكتاب رد أوائل الأدلة** للكعبي **(وكتاب رد تهذيب الجدل** للكعبي **وكتاب بيان وهم المعتزلة ورد كتاب الكعبي)**[٥] في وعيد الفساق **ورد الأصول الخمسة** لأبي عمر الباهلي[٦] **ورد كتاب الإمامة** لبعض الروافض وكتابيه في الرد على القرامطة يرد في أحدهما أصول مذاهبهم،

---

(١) ز ما بين القوسين بالهامش.
(٢) سبق التعريف به.
(٣) لوحة ٧٦ و ب.
(٤) لوحة ٢١٦ ظ د.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) هو سعيد بن محمد الباهلي توفى سنة ٣٠٠ هـ وكان مقدما في علم الكلام والعلم بالأخبار وإمام الناس من كتبه إعجاز القرآن ــ الأصول في التوحيد.
راجع طبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٣١٠ طبعة تونس.

الموضوع لإفادة ثلج الصدور وبرد اليقين، لعرف أنه المخصوص بكرامات ومواهب من الله تعالى المؤيد بمداد التوفيق[١] ولطائف الإرشاد والتسديد من الغني الحميد، وأن ما اجتمع عنده وحده من أنواع العلوم الملية والحكمية ما يجتمع في العادات الجارية في الكثير من المبرزين المحصلين، ولهذا (كان أستاذه أبو نصر العياضي لا يتكلم)[٢] في مجالسه ما لم يحضر الشيخ أبو منصور، وكان كل من رآه من بعيدًا نظر إليه نظر المتعجب وقال: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾[٣] وكتابه المصنف في تأويلات القرآن كتاب لا يوازيه كتاب في فقه بل لا يدانيه شيء من تصانيف من سبقه في ذلك الفن، وما أحسن ما[٤] قال بعض بلغاء الكتاب في وصفه (في كتاب)[٥] فقال: كان من أكبر الأئمة وأوتاد الملة، وكتابه في تفسير القرآن فتق عن المشكل أكمامه وقشع عن المشتبه غمامه، وأبان بأبلغ الوصف وأتقن الوصف أحكامه وحلاله وحرامه، لقاه الله تحيته وسلامه.

وممن كان على هذا المذهب الشيخ أبو القاسم الحكيم، وهو ممن ارتضاه[٦] الأمة بأسرها، وأطبقت الألسنة على الثناء عليه، واتفقت الأفئدة على التعظيم والإجلال له وقد كان جمع إلى ما كان تبحر فيه من الكلام والفقه ومعرفة تأويل القرآن علوم المعرفة والمعاملة فبلغ في ذلك مبلغا سار بذكره الركبان قربًا وبعدا وغورا ونجدا وآثاره في الدين مشهورة، ومشاهده معروفة مذكورة، ومساعيه عند أولي العقل والدين[٧] مشكورة. ولو استقصيت ذكر من كان على هذا المذهب. من

---

(١) لوحة ٢١٧ و د.
(٢) ز ما بين القوسين بالهامش.
(٣) سورة القصص ــ ٢٨ ــ الآية ٦٨.
(٤) لوحة ١٠٠ و ط.
(٥) ط ما بين القوسين سقط.
(٦) الأصح أن نقول ارتضته.
(٧) لوحة ٢١٧ ظ د.

أئمة بخاري وجميع ديار ما وراء النهر إلى أقصى ثغور[١] الترك وأئمة مرو وبلخ، وأبنت عن جلالة قدرهم وتبحرهم في أصناف العلوم لطال الكتاب (وقصرت عن بلوغ المراد)[٢] وأكثر من ذكرت من قدماء هؤلاء ماتوا قبل ثلاثمائة، وكثير منهم ماتوا فيما بين ثلاثمائة إلى ثلاثمائة وثلاثين وثلثمائة وأربعين. ووفاة الأشعري كان في سنة أربع وعشرين وثمانمائة.

وتوفي الشيخ أبو منصور بعد وفاة الأشعري، بقليل والشيخ أبو القاسم الحكيم فيما أظنه مات سنة خمس وثلاثين وثلاثمائة[٣] فهؤلاء كانوا من طبقة الأشعري (ومن تقدم من أستاذيهم)[٤] وأستاذي أستاذيهم ماتوا قبله[٥] بزمان طويل.

فكيف يرد هذا القول بحدوث العهد ويقبل ما تفوّه به الأشعري من الأقاويل بهذا العيب لولا التعنت.

هذا مع أن أكثر رجال الصوفية الذين كانت بحور علومهم زاخرة وكراماتهم فيما بين الخلائق ظاهرة كانوا على هذا المذهب، ذكر هذا عنهم الشيخ العالم أبو بكر بن أبي إسحاق الكلاباذي[٦] فيما حكى من مذهبهم وعقيدتهم في كتابه المسمى **بالتعرف لبيان مذهب التصوف** وهو الموثوق به فيما يروي العدل وفيما يحكي، ومن عرف سداد طريقته وصفاء عقيدته ونزاهته وصلابته في الدين وأمانته، عرف أنه لا يروي عن أحد شيئا إلا بعد تثبت ويقين واندفاع الشك والريبة، ومذهب كانت

---

(١) لوحة ١٤٩ و ز.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) سقط من جميع النسخ ووضعناها حتى لا يلتبس الأمر.
(٤) ز مابين القوسين سقط.
(٥) لوحة ٧٦ ظ ب وهي في ز قبلهم وهي الأحسن.
(٦) هو محمد بن إسحاق أبو بكر البخاري الكلاباذي تفقه على الشيخ محمد بن الفضل وكان إماما أصوليا متصوفا وله كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف.
راجع: تاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٨٧ والفوائد البهية للكنوي ص ١٦١.

حاله هذه لحقيق أن لا[١] ينسب إلى حدوث عهد ولا يغري إلا[٢] من لا حظ له من العلم، ولا يقرن بقلة القائلين بقدم العالم. ومع أن هذا ليس من باب معمر عن الزهري وعروة عن عائشة إنما المعول عليه ما تمهد من الأصول، ورجح من المعقول وقوي من البراهين والحجج وتأيد من الدلائل والعلل. وقد فرغنا عن بيان ذلك كله على وجه لا يبقى للخصوم بعد الوقوف عليها إلا الانقياد إلى الحق أو الاقتران بسمة العناد والمكابرة. والله ناصر ما ارتضاه دينا للعباد وإن رغم أنف[٣] أهل الزيغ والعناد.

[قدم التكوين لا يؤدي إلى قدم المكونات]:

ثم العجب كل العجب أن قوما يدعون الفراهة في علم الكلام والتبحر في معرفة الدلائل يزعمون[٤] أن القول بقدم التكوين يؤدي إلى القول بقدم المكونات، مع علمهم أن ما تعلق وجوده بسبب من الأسباب فهو المحدث لا القديم، لأن القديم هو المستغني في وجوده عن غيره، فما لم يستغن عن غيره وتعلق وجوده به كان محدثا ضرورة، والمكون وجوده[٥] بالتكوين فكيف يكون قديما؟.

يحقق هذا: أنا جميعا ندعي على القائلين بقدم العالم المعللين لذلك بقدم ما تعلق وجود العالم به من ذات الباري أو صفة من صفاته ــ المناقضة حيث ادعوا قدمه مع تعلق وجوده بغيره، وهذا الذي قرن هذا القول بمقاله ابن قلس قال في الرد عليه: أنكرنا قوله لأنه قول متناقض في نفسه، لأنه بقوله العالم قديم، ينفي أن يكون له صانع ويقوله: له صانع ينفي أن يكون قديما.

---

(١) لوحة ٢١٨ و د.
(٢) ب د إلى.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ١٤٩ ظ ز.
(٥) لوحة ١٠٠ ظ ط.

ونحن بقولنا: العالم له صانع أثبتناه قدمه[١]، وبقولنا: إنه محدث[٢] وإنه غير مستغن في وجوده عن غيره بل تعلق وجوده بغيره ادعينا حدوثه. فأين التناقض؟ وأي شيء يوجب القول بالقدم لولا الجهل والحماقة.

ثم نقول للكرامية: إن التكوين الحادث في ذات الله تعالى الذي: تعلق حدوثه بالقدرة، أقديمة عندكم القدرة أم حادثه؟ فإن قالوا: حادثة، فقد تركوا مذهبهم ووصفوا الله تعالى في الأزل بالعجز وهو من أمارات الحدوث فجعلوه في الأزل مقرونا بسمات الحدث، فإن كان محدثا فقد أثبتوا حدوث الصانع مع أنه قول متناقض إذ القول بالحدوث في القدم محال، ولو كان قديما مع اقتران سمات الحدث به لكان العالم أيضا قديما وإن اقترنت به سمات الحدث مع أن هذا إبطال دليل الحدوث، حيث أثبتوا القدم مع دليل الحدوث.

وإن قالوا: القدرة أزلية. قيل لهم: هل أوجب قدمها قدم ما تعلق وجوده بها؟ فإن قالوا: نعم، فقد أقروا بقدم التكوين وتركوا مذهبهم. وإن قالوا: لا، أبطلوا كلامهم أن قدم ما يتعلق به وجود العالم يوجب قدم العالم. وكذا المعتلة والنجارية يقولون: العالم مقدور الله تعالى وهو قادر لذاته، فإن تعلق وجوده بذاته الذي هو قادر به فقد أقروا على قضية كلامهم بقدم العالم إذ ذاته قديم، وإن امتنعوا عن القول[٣] بقدمه، أبطلوا دليلهم، وإن قالوا: وجود العالم غير متعلق بذاته ولا صفة لله تعالى يتعلق بها وجود العالم. فإذا وجود العالم لا بالله تعالى، وما لا[٤] تعلق لوجوده بغيره فهو قديم فإذا هم القائلون بقدم العالم.

---

(١) الضمير يعود إلى الصانع عز وجل.
(٢) لوحة ٢١٨ ظ د.
(٣) لوحة ١٥٠ و ز.
(٤) ز سقط.

القول[١] بقدمه، أبطلوا دليلهم، وإن قالوا: وجود العالم غير متعلق بذاته ولا صفة لله تعالى يتعلق بها وجود العالم. فإذا وجود العالم لا بالله تعالى، وما لا[٢] تعلق لوجوده بغيره فهو قديم فإذا هم القائلون بقدم العالم.

ويقال[٣] لبشر بن المعتمر[٤]: إن التكوين الحادث الذي يتعلق وجود[٥] العالم به لما جاز وجوده بلا محدث زمانا، لم لم يجز وجوده بدونه أزمنة، وهلا ذلك وجوده زمانا في حال عدم المكون، على أنهما ليسا من المتلازمين لا محالة، وإذا جاز خلو التكوين الحادث عن اتصال المكون لم لا يجوز خلو التكوين القديم عن المكون؟

[الرد على كلام الأشعرية]:

ثم ننتقل إلى الأشعرية فنقول لهم: أليس حدوث العالم كان بخطاب "كن" إذ أقررتم بأجمعكم أن الله تعالى خلق العالم بخطاب "كن" على ما سبق من تقرير مذهبكم في ذلك. فإن قالوا: بلى[٦] ولابد منه. قيل: فإذا أنتم على زعمكم واقتضاء كلامكم قائلون بقدم العالم حيث أثبتم تعلقه بما هو قديم في نفسه[٧].

فإن أقروا به كفروا والتحقوا بالدهرية، وإن أنكروا، أبطلوا كلامهم.

فزعم هذا الذي ذكر قولنا مع قول ابن قلس حيث أورد هذا الكلام على نفسه،

---

(١) لوحة ١٥٠ و ز.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ٢١٩ و د.
(٤) سبق التعريف به.
(٥) لوحة ٧٧ و ب.
(٦) جميع النسخ نعم والأحسن بلى وهو ما أثبتنا.
(٧) يقول الأشعري ــ فإن قال قائل لم قلتم إن الله تعالى لم يزل متكلما وإن كلام الله تعالى غير مخلوق؟ قيل له: قلنا ذلك لأن الله تعالى قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٤٠﴾ فلو كان القرآن مخلوقا لكان الله تعالى قائلا له كن والقرآن قوله ويستحيل أن يكون قوله مقولا لأن هذا يوجب قولا ثانيا. راجع: اللمع للأشعري ص ٣٣.

والحماقة والوقاحة وقصد التلبيس على الضعفة لما تكلم بمثل هذا الكلام الذي يقرر كلام خصومه ويهدم جميع قواعده، وذلك لأن أكثر ما في الباب أنه لا يسمى الكلام الأزلي تكوينا، بل يسمى المخلوق تكوينا، ولكنه أقر أن القول الأزلي يحصل به التكوين وهو عنده المكون فصار المكون المخلوق حاصلا[١] بالقول الأزلي. ونحن لا ندعي إلا[٢] هذا، فإنا نقول لله تعالى صفة أزلية يحصل بها المخلوقات. وهذا قد أعطى هذا المعنى حيث قال: التكوين الذي هو المكون عنده يحصل بكلامه الأزلي، وقدم كلامه الأزلي لم يوجب قدم ما يحصل به، إلا أنا نسميه تكوينا وفعلا وهو لا يسميه وإن حصل[٣] به المكون، ويسمى التكوين نفس المكون، ونفسه لا يحصل بنفسه فامتنع عن تسمية ما يحصل به التكون[٤] والوجود، إيجادًا أو تكوينا، (وسمي ما لم يحصل به المكون[٥] والوجود إيجادا وتكوينا)[٦] وهو خطأ في اللغة، فصار مساعدا لخصمه في المعنى، مسلما له ما يدعي من الحقيقة، هادما دليله بالمساعدة مع خصمه ناسبا نفسه إلى القول بقدم العالم على زعمه ثم صار مخالفا خصمه في التسمية والعبارة، ولا عبرة بها مع المساعدة في المعنى. ثم مخبطا[٧] فيما زعم عند جميع أرباب اللغة. على أن قدم التكوين لو أوجب قدم المكون مع أنه محال على ما مر، لأوجب لو كان التكوين ليكون المكون في الأزل، فأما إذا كان التكوين لتكون في الوقت الذي علم حدوثه وأراد، لم يكن التكوين موجبا قدم المكون، هذا كما أن الإرادة بلا خلاف بيننا وبين الأشعرية أزلية، وقدمها لا يوجب قدم المراد، لما أنه لم يرد بها كون المراد في الأزل، بل أراد كونه في وقت وجوده، فكذا هذا، وكذا قوله كن، وإن كان أزليا لم يوجب قدم العالم لهذا. وهذا هو الجواب عن قولهم: إن

---

(١) لوحة ٢١٩ ظ د.
(٢) د سقط.
(٣) لوحة ١٥٠ ظ ز.
(٤) ط التكوين.
(٥) ط التكوين.
(٦) ز ما بين القوسين سقط.
(٧) ط ز مخطأ.

التكوين ولا مكون عجز. قلنا: إنما يكون كذلك أن[١] لو وجد التكوين ليكون المكون في القدم، فلم يكن، وما كان التكوين لهذا بل ليوجد في وقته. ألا ترى أنه لا يقال وجود الإرادة ولا مراد عجز واضطرار، لأنه إنما يكون كذلك أن لو كانت الإرادة ليكون المراد في الأزل فلم يكن، فأما إذا كانت ليكون المراد في وقته، لم يلزم بعد المراد في الأزل ضرورة وعجز، فكذا هذا[٢].

[اعتراض أشعري والرد عليه]:

وكانت أتكلم مع بعض الأشعرية وألزمته فصل قوله كن، فزعم أن قوله كن أمر، وليس من قضية الأمر وجود المأمور به لا محالة، فلا يوجب قدمه قدم المكون فأما التكوين فهو فعل، ومن قضية الفعل وجود المفعول لا محالة. فقلت: إنما لم يكن من قضية الأمر وجود المأمور به إذا كان الأمر أمر إيجاب فلم يجب به إلا ما هو حكمة وهو الوجوب، فأما الوجود فليس من حكمه، فأما الأمر إذا لم يكن أمر إيجاب[٣] بل كان أمر تكوين فحكمه التكوين فينبغي أن يوجد حكمه[٤]، ألا ترى أن[٥] في أمر الإيجاب لو لم يوجد المأمور به لما لزم الأمر نقص لأنه ما أمر ليوجد بل[٦] أمر ليجب، وقد ثبت ما أثبته بالأمر، وفي أمر التكوين لو لم يوجد المكون لزمه نقص، لأنه أمر ليوجد، فلم يثبت ما أثبته بالأمر فكان دليل عجز، فدل أن هذا الكلام باطل، وأن التكوين يوجب المكون، ومع ذلك لم يحصل المكون في الأزل لما مر. فكذا في التكوين، وأمر التكوين مناقضة للأشعرية لا محيص لهم عنها البتة، وكذا

---

(١) لوحة ٢٢٠ و د.
(٢) بعد كلمة هذا ورد في ب، د قال ﷺ وفي ط، ز قال الشيخ الإمام ﷺ وقد رفعنا العبارتين إلى الهامش.
(٣) لوحة ٧٧ ظ ب وتوجد في ١٠٧ ظ ب حسب ما أشرنا إلى الاختلاف الموجود في ترتيب النسخة المصورة عن الميكروفيلم بمعهد المخطوطات.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ١٥١ و ز.
(٦) لوحة ١٠١ ظ ط ــ وسقط من ز.

أمر الإيجاب لازم عليهم، إذ[١] هو أزلي عند الأشعرية ولا وجوب إذ الوجوب ولا وجود لمن يجب عليه محال، فلما جاز الإيجاب في الأزل ليثبت الوجوب عند وجود المكلف، لماذا لم يجز الإيجاد ليتحقق الوجود عند وجود المكون.

[الرد على شبه أخرى]:

فأما الجواب عما تعلقوا به من الشبه فنقول: قولكم لو كان التكوين أزليا لكان ينبغي أن يجوز أن يقال خلق في الأزل كما يصح أن يقال علم وقدر. وهذا باطل، لأن القائل لو قال خلق وأراد به ثبوت صفة الخلق لا وجود المخلوق كان جائزا، وإن عنى به وجود المخلوق كان باطلا، وعند الإطلاق ربما يفهم منه قدم المخلوق فيمتنع عنه صيانة لأوهام السامعين عن الباطل. وهكذا نقول في العلم: إنه لو قال إن الله تعالى علم في الأزل العالم موجودا لوقت وجوده صح، ولو قال: إن الله تعالى علم وجود العالم في الأزل لا يجوز لما فيه من إيهام إثبات قدم المعلوم وهو العالم.

قال الشيخ أبو منصور – رحمه الله –: الأصل في هذا أن الله تعالى إذا أطلق الوصف له وصف بما يوصف به من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به في الأزل، وإذا ذكر معه الذي هو تحت وصفه به من المعلوم والمقدور عليه والمراد والمكون يذكر فيه أوقات تلك الأشياء لئلا يتوهم قدم تلك الأشياء[٢]، وهذا كله راجع إلى محافظة الأدب في العبارة، والتمسك بما هذا سبيله عند وقوع[٣] الخلاف في الحقائق دون الألفاظ والعبارات مما يدفع إليه الحيرة والعجز. وقد خرج الجواب عما ذكروا بعد هذا[٤]: أن التكوين لو كان أزليا لكان المكون أزليا لأنه يقتضي

(١) لوحة ٢٢٠ ظ د.
(٢) ذكر النسفي نص الماتريدي بلفظه راجعه في كتاب التوحيد للماتريدي لوحة ٢٤ ظ مخطوط دار الكتب رقم ٢٦٣٣٨ توحيد.
(٣) لوحة ٢٢١ و د.
(٤) ز ذكرنا بعدها.

والمكون يذكر فيه أوقات تلك الأشياء لئلا يتوهم قدم تلك الأشياء[١]، وهذا كله راجع إلى محافظة الأدب في العبارة، والتمسك بما هذا سبيله عند وقوع[٢] الخلاف في الحقائق دون الألفاظ والعبارات مما يدفع إليه الحيرة والعجز. وقد خرج الجواب عما ذكروا بعد هذا[٣]: أن التكوين لو كان أزليا لكان المكون أزليا لأنه يقتضي تعلقه بالمكون. قلنا: ولو[٤] كان خطاب كن أزليا لكان المكون أزليا، ولو كانت الإرادة أزلية لكان[٥] المراد أزليا، وحيث لم يقتضِ قدم خطاب "كن" وقدم الإرادة، قدم ما يتعلقان به فكذا هذا. ثم نقول: إن كلامك هذا متناقض محال يبطل بعضه بعضا. وذلك لأن قولك: إن التكوين لو كان أزليا لكان المكون أزليا. ذكرت هذه القضية ولا دليل لك عليها وهي ممنوعة، ثم أردت إثبات هذه القضية بما يوجب بطلانها، لأنك عللت لإثبات هذه القضية فقلت: لأنه يقتضي تعلقه بالمكون، وتعلقه بالمكون يوجب حدوث المكون لا قدمه على ما مر أن ما تعلق وجوده بغيره فهو محدث غير قديم. ومن يقيم على دعواه دليلا يوجب ذلك بطلان دعواه، كان غير بصير بالمحاجة.

ثم نقول له: قد قام الدليل على أن التكوين أزلي[٦]، وعين ذلك الدليل يدل

---

(١) ذكر النسفي نص الماتريدي بلفظه راجعه في كتاب التوحيد للماتريدي لوحة ٢٤ ظ مخطوط دار الكتب رقم ٢٦٣٣٨ توحيد.
(٢) لوحة ٢٢١ و د.
(٣) ز ذكرنا بعدها.
(٤) لوحة ١٥١ ظ ز.
(٥) ز لما كان.
(٦) سبق أن علمنا أن التكوين غير المكون وهو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى أما المكوَّن أي المخلوق فهو حادث وما يدعم رأي النسفي ما يقوله الماتريدي في تأويلات أهل السنة ص ٢٦٨ في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾ ﴾ ما يلي: (ثم الآية ترد على من يقول بأن خلق الشيء هو ذلك الشيء نفسه لأنه قال إذا قضى أمرا ذكر قضى وذكرا أمرا وذكر كن فيكون ولو كان التكوين والمكون واحدا لم يحتج إلى ذكر كن في موضع العبارة عن التكوين فالكن تكوينه فيكون المكون فيدل أنه غيره ثم لا يخلو التكوين

الجملة[١] فمسلم ونحن نقول به، وإن عنيت به في كل حال فهو غير مسلم[٢] وهو محل النزاع، فلم قلت ذلك؟ ثم إنك تعتبر ذلك بما تقرر في حسك ووهمك أن لا انفكاك في الشاهد بين الفعل والمفعول فتقيس عليه الغائب، وبينهما[٣] فرق على ما مر من وجوب بقاء التكوين إلى أن يتعلق بالمكون والفعل في الشاهد لا بقاء له، فلو لم يتعلق بالمفعول لفني من ساعته فلا يتصور تعلقه به البتة فلم يكن فعلا، وقد مر تقرير هذا الكلام قبل هذا، والذي يقطع شغب الخصوم بأسرهم[٤] أن يقال: هل لوجود العالم تعلق بذات الباري) وبصفة من صفاته؟ فإن قالوا: لا. أنكروا كونه صانعا للعالم. وإن قالوا: نعم. قيل: أقديم ذلك المعنى أم محدث؟ فإن قالوا: محدث. سئلوا[٥] عن تعلق حدوثه بالباري أو بصفة من صفاته، فإن جوزوا وجود[٦] حادث لا بمحدث يلزمهم[٧] مثله في كل العالم. فإن قالوا: هو قديم. قيل: هل أوجب قدمه قدم العالم؟ فإن قالوا: نعم. فقد أقروا بقدم العالم، والتزموا ما ألزموا خصومهم، وإن قالوا: لا. أبطلوا دليلهم.

وما يزعمون أن فعله تعالى يدخل تحت الإرادة والقدرة. ممنوع، إنما الداخل فيهما المفعول ولو[٨] قرن بما هو فعله نحو قولهم: أراد إيجاد العالم. فمعناه أراد وجوده غير أنه قرن بالإيجاد توسعا في العبارة، وكذا القدرة على هذا.

---

(١) لوحة ١٠٢ و ط.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ٢٢١ ظ د.
(٤) ز سقط.
(٥) ز سبيل.
(٦) لوحة ٧٨ و ب ــ ز حدوث.
(٧) ز يلزمه.
(٨) لوحة ١٥٢ و ز.

[مناقشة كلام المعتزلة في صفة الذات والفعل]:

وما يزعم المعتزلة في الفرق بين صفة الذات وصفة الفعل إنما يدخل تحت القدرة فهو صفة فعل، وما لا يدخل تحت القدرة فهو صفة ذات.

يجاب عنه بهذا. ثم يقال لهم: أيوصف الله تعالى بالقدرة على أن لا[١] يخلق الخلق؟ فإن قالوا: لا. ثبت أن الخلق والتكوين صفة ذات يقتضيه فرقة إذ[٢] لم يوصف بالقدرة على أن لا يخلق. وإن قالوا: نعم يوصف بالقدرة على أن لا يخلق قيل لهم: أتجعلون ترك التخليق فعلا أم لا؟ فإن قالوا: نعم. لزم وجود الفعل في الأزل إذ في الأزل كان تاركا لخلق العالم. وإن قالوا: لا، فقد أثبتوا القدرة على ما ليس بفعل، فبطل قولهم: إن ما يدخل تحت القدرة فهو صفة فعل.

وما قالوا: إن ما ينفى ويثبت فهو صفة فعل، وما يثبت ولا ينفى فهو صفة ذات. فنقول: أليس أن الله تعالى قال: ﴿قُلْ أَتُنَبِّئُونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾[٣] فلابد من بلى. قيل لهم: ما تقولون في العلم أصفة ذات هو أم صفة فعل؟ فإن قالوا: صفة فعل تركوا مذهبهم. وإن قالوا: صفة ذات. أبطلوا دليلهم. فإن قيل المراد منه نفي ذلك المذكور لا نفي العلم. قيل: عندنا إذا قيل: لم يرزق فلانا مالا، المراد منه نفي المال لا نفي صفته. وكذا في قوله: لم يخلق لفلان ولدا المراد منه نفي الولد لا نفي الصفة عن ذاته. وفي الشاهد إنما يفهم من مثل هذا نفي الصفة لما مر من وجوب اتصال الفعل بالمفعول، فإذا نفي المفعول انتفى الفعل ضرورة، وفي الغائب الأمر بخلافه. ومن دأب خصومنا التسوية بين الشاهد والغائب من غير دليل يوجب التسوية، والنظر في الأشياء من حيث الظاهر دون مراعاة الحقائق ثم يقال للمعتزلة: أليس أنكم

---

(١) د. ز سقط.
(٢) لوحة ٢٢٢ و د.
(٣) سورة يونس ــ ١٠ ــ الآية ١٨.

تقولون: إن الله تعالى[١] يوصف بالقدرة على[٢] أفعال نفسه، ولا يوصف بالقدرة على أفعال غيره مع أنها مقدورة غيره؟[٣] فلابد من بلى وإلا تركوا مذهبهم (في مسألة خلق الأفعال. قيل لهم: فما تقولون أن القدرة صفة ذات أم صفة فعل؟ فإن قالوا[٤]: صفة فعل)[٥] تركوا مذهبهم أنه قادر بذاته. وإن قالوا صفة ذات أبطلوا فرقهم.

[مناقشة كلام الأشعرية في صفة الذات والفعل]:

ويقال للأشعرية ففرقكم بين صفة الذات وبين صفة الفعل أن ما يلزم بنفيه نقيصه فهو صفة ذات وما لا يلزم بنفيه نقيصة فهو صفة فعل. قيل لهم: هل يجوز أن يقال: إن الله تعالى ليس بعادل ولا متفضل؟ فإن قالوا: نعم تسارع الناس إلى إكفارهم. وإن قالوا: لا، قيل لهم: ما تقولون أن الفضل والعدل من قبيل صفات الذات أم من قبيل صفات الفعل؟ فإن قالوا: من قبيل صفات الذات. تركوا مذهبهم في ذلك ولزمهم أن يصفوه في الأزل بالعدل والتفضل. وإن قالوا: من قبيل صفات الفعل أبطلوا فرقهم.

ويقال لهم: أي نقيصة تلزم بنفي الكلام؟ فإن قالوا: العجز والآفة. قيل: ليس كل من لا يتكلم بمأوفٍ[٦] ولا عاجز. وإن قالوا: السكوت. قيل: السكوت ليس بآفة ربما يعد في الشاهد محمدة فضيلة وربما يعد الكلام رذيلة، ولهذا قال قائلهم:

ما إن ندمت على سكوت مرةً ولقد ندمت على الكلام مرارًا

فإن قالوا: لو قيل إنه تعالى موصوف بالسكوت إن كان لا يلزم بنفي السكوت

---

(١) لوحة ١٠٢ ظ ط.
(٢) لوحة ٢٢٢ ظ د.
(٣) ط، ز عينه.
(٤) لوحة ١٥٢ ظ ز.
(٥) د ما بين القوسين سقط.
(٦) الآفة عرض يفسد ما يصيبه وهي العاهة والجمع آفات وشيء مأوف والأصل مأووف على مفعول لكنه استعمل على النقص. راجع المصباح المنير.

نقيصة فقد يلزم ضرورة ثبوته نقيصه وهو العجز، فإنه تعالى لا يوصف بالقدرة مع بقاء السكوت على[١] الأمر لعباده بالمحاسن والنهي لهم عن القبائح، ولا وجه إلى القول بقدم السكوت لأنه[٢] حينئذ يكون أزليا ويكون العدم عليه محالا.

قيل لهم زوال القدرة عما يستحيل ثبوته لقيام ضده وعن إعدام ما هو أزلي لا يعد عجزا ولا نقيصة، ألا ترى أنه تعالى لا يوصف بالقدرة على الجمع بين المتضادين ولا على إفناء ذاته وصفاته، ثم لا نقيصه تلحقه عندكم بتركه الأمر والنهي إذ ترك التكليف وإهمال الناس عندكم حكمة، ولا حسن قبل الأمر ليصير بترك الأمر به خارجا عن الحكمة، ولا قبيح ليصير بترك النهي عنه خارجا عن الحكمة، فإذا لا تلحقه النقيصة بترك الكلام أو انتفائه عن ذاته وهو مع ذلك من صفات الذات فبطل الفرق بين الجانبين.

[الله تعالى خالق في الأزل]:

ثم إنا نقول إنه تعالى كان في الأزل خالقا لقيام صفة الخلق، كما نقول: كان عالما قادرا مريدا. ولا نقول أيضا كان العالم في الأزل مخلوقا، لأن[٣] المعدوم لا يكون مخلوقا، لأنه إنما يصير مخلوقا بقبوله أثر التخليق، فقبل تعلق الخلق به لا يكون مخلوقا، وما لم يصر مخلوقا لا يضاف الخالق إليه، فلا يقال كان خالقا للعالم لأن الإضافة تثبت بتعليق الخلق بالمخلوق، فكانت الإضافة من مقتضيات التعلق لا من مقتضيات وجود صفة الخلق، واعتبر هذا بالإرادة فإن الله تعالى كان في الأزل (مريدا ولا يقال: كان في الأزل مريدا)[٤] وجود العالم ووجود العالم مراده في الأزل)[٥] لما مر من الفرق، أو يمتنع عن الإضافة مخافة ثبوت وهم قدم ما دخل

(١) لوحة ٢٢٣ و د.
(٢) لوحة ٧٨ ظ ب.
(٣) لوحة ١٥٣ و ز.
(٤) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٥) د ما بين القوسين سقط.

يكون مخلوقا، وما لم يصر مخلوقا لا يضاف الخالق إليه، فلا يقال كان خالقا للعالم لأن الإضافة تثبت بتعليق الخلق بالمخلوق، فكانت الإضافة من مقتضيات التعلق لا من مقتضيات وجود صفة الخلق، واعتبر هذا بالإرادة فإن الله تعالى كان في الأزل (مريدا ولا يقال: كان في الأزل مريدا)[١] وجود العالم ووجود العالم مراده في الأزل)[٢] لما مر من الفرق، أو يمتنع عن الإضافة مخافة ثبوت وهم قدم ما دخل تحت الصفة[٣]، وهذا كله من باب العبارات دون الحقائق. وقد بينا الكلام في[٤] الحقيقة فكان التعلق بالعبارة ضربا من الإفلاس والحيرة.

[رأي لبعض الماتريدية]:

وتعلق بعض أصحابنا في المسألة على الأشعرية بقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ﴾[٥] فالله تعالى وصف نفسه في الأزل بأنه الخالق البارئ المصور، إذ كلامه أزلي، ووصف نفسه بما ليس من المحامد استهزاء بنفسه - جل ربنا عن ذلك.

اعتراض أشعري عليه:

فاعترض عليه بعض الأشعرية فقال: ليس فيه أكثر من أنه أخبر أنه خالق وذلك لا يوجب ثبوت المخبر عنه في الأزل كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَحَلِيمٌ ﴾[٦]﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ﴾[٧] ألا ترى أن معناهما إخبار أن إبراهيم متى وجد يوجد بهذه الصفة وكذا محمد ﷺ، فكذا كنا يكون معناه أنه متى يخلق يكون خالقا.

[رد النسفي على الاعتراض]:

---

(١) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٢) د ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ٢٢٣ ظ د.
(٤) لوحة ١٠٣ و ط.
(٥) سورة الحشر ـ ٥٩ ـ الآية ٢٤.
(٦) سورة هود ـ ١١ ـ الآية ٧٥.
(٧) سورة الفتح ـ ٤٨ ـ الآية ٢٩.

قيل لهم: هذا القدر في إبراهيم ومحمد وغيرهما من المخلوقين مستقيم، لأنهم لم يمتدحوا بما ليس لهم بل الله أخبر أنهم متى يوجدون ينالون هذه الفضيلة.

فأما الله تعالى فهو كان موجودًا في الأزل ووصف نفسه بذلك وتمدح، لا أن أخبر أنه يصير كذلك، فلو لم تكن الصفة ثابتة لكان تمدحا بما سيصير موصوفا به، فإنه وهو للحال موجود غير مستحق لتلك المحمدة، فيصير كالمتمني ثبوت ما ليس بثابت له، والمتشرف بما لم يثبت له بعد والمحب أن يمدح بما لم يفعل بعد، وهذا كله[(١)] أمارة النقص والحاجة والسفه.

ولصحة مذهبنا دلائل أخر من كتاب الله تعالى تركنا ذكرها لأن الكلام في هذه المسألة قد طال جدا[(٢)].

[الفعل تختلف أساميه باختلاف آثاره]:

ثم[(٣)] اعلموا - رحمكم الله - أن الفعل الواحد تختلف أساميه باختلاف آثاره ومعقولاته. فمهما كان الحاصل به حياة يسمى إحياء، ومهما كان الحاصل به (موتا يسمى إماتة ومهما كان الحاصل به حركة يسمى تحريكا، ومهما كان الحاصل به)[(٤)] سكونا يسمى تسكيناً، فإن من حرك يده يسمى ذلك منه فعلا، فإن صار ذلك سببا من حيث العادة لوجود ألم في شخص، سمي إيلاما، وإن كان سببا لحصول انكسار يسمى كسرا، وإن كان سببا لحصول انقطاع (في محل يسمى)[(٥)] قطعا، وإن صار سببا لحصول انزهاق الروح من محل يسمى قتلا، وإن صار سببا لحصول

---

(١) لوحة ٢٢٤ و د.
(٢) لوحة ١٥٣ ظ ز.
(٣) بعد ثم ورد في ب، د قال ﷺ وفي ط، ز قال الشيخ الإمام الأجل أبو المعين ورفعنا العبارتين للهامش.
(٤) ب ما بين القوسين ورد بهامش ب وقد أثبتناه في مكانه لسلامة السياق.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.

فعلى هذا كان الله تعالى عندنا فاعلا بفعل واحد كما هو قادر بقدرة واحدة، عالم بعلم واحد. واختلاف الأسامي عليه لاختلاف آثاره ومفعولاته لا لاختلافه في ذاته، وتعدد أساميه وكثرتها بتعدد مفعولاته وكثرتها، لا لتعدد ذاته وكثرته.

وقد طال الكلام في هذه المسألة وخرج[١] عن المشروط في أول الكتاب، لأن أصحابنا في هذه المسألة متفردون وقد كثر ــ بعد انقراض محققيهم ــ من الخصوم المشاغبة والتشنيع، فأردنا أن نبين عن قوة الحق وضعف الباطل فإن الحق لا يضعف بقلة أعوانه، والباطل لا يقوى بكثرة حزبه وأنصاره[٢]، والله الموفق.

---

(١) لوحة ٢٢٤ ظ د.

(٢) راجع في موضوع التكوين الفقه الأكبر لأبي حنيفة مع شرحه ص ١٩ ــ ٢٢. وشرح الطحاوية في العقيدة السلفية ص ٦٣ ــ ٦٩ وكتاب التوحيد للماتريدي لوحة ١٨ إلى ٢٦ مخطوط بدار الكتب رقم ٢٦٣٣٨، والتمهيد للنسفي لوحة ٨ إلى ١٠ مخطوط تحت رقم ٤٢ دار الكتب وعمدة عقيدة أهل السنة لعبد الله النسفي لوحة ٧ ــ ٨ مخطوط رقم ٣٧٨٣٠ ب وطوالع الأنوار للبيضاوي ص ١٨٤ ــ ١٨٥، ونظم الفرائد للشيخ زاده ص ١٧ ــ ٢٠ وشرح المواقف للسيد الشريف جـ٣ ص ٩٣ ــ ٩٤ والمسايرة لابن الهمام مع الحاشية لزين الدين الحنفي ص ٨٤ ــ ٩١ والروضة البهية لأبي عذبة ص ــ ٣٩ ــ ٤٣ وشرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني ص ٨٣ ــ ٨٨.

الفصل الرابع

١ ـ الكلام[١] في أن الإرادة صفة لله تعالى أزلية:

أن[٢] الواجب علينا أن نقدم بيان حد الإرادة، واشتقاق هذه اللفظة من اللغة على ما هو المقصود من الباب، ليصير ذلك ذريعة يتوصل بها إلى ما هو المقصود فنقول - والله الموفق:

[اشتقاق لفظ الإرادة]:

إن أهل اللغة قالوا: إن الإرادة مشتقة من الرود، والرود يذكر ويراد به الطلب، ولهذا سمي طالب الكلأ[٣] المتقدم على قومه المنتجين القاصدين مساقط الغيث رايدا، يقال في المثل السائر: لا يكذب الرايد أهله. ويقال: إنه المَيْل ومنه قولهم: جارية رودا وجوار رود، ويقال للواحد أيضا: رود، وهي التي تتمايل في مشيتها للين أطرافها ورطوبة أعطافها. ثم من الجائز أن يكون الأصل فيه هو الميل، إلا أنه استعمل في الطلب، لما أن الطالب للشيء لا يمشي على سنن الاستقامة، بل يميل عنها تارة إلى اليمنة وتارة إلى اليسرة، وكذا الطالب كلأ يميل لا محالة عن سواء الطريق تارة إلى هاهنا وتارة إلى هناك، لينظر أي[٤] الأمكنة أكثر كلأ وأوفر خصبا. ومن الجائز أن يكون الأصل فيه هو الطلب إلا أنه استعمل في الميل، لأن الميل عن الاستقامة في العادات الجارية لن يكون إلا لطلب شيء يأملونه لقضاء ما يحتاجون إليه، فسمي الميل رودا لأنه اسم ما هو المقصود منه. (هذا هو[٥]) مأخذ هذه اللفظة في اللغة[٦].

---

(١) لوحة ١٠٣ ظ ط.
(٢) لوحة ١٥٤ و ز.
(٣) د الكلام.
(٤) لوحة ٢٢٥ و د.
(٥) ز سقط.
(٦) راجع لسان العرب والمصباح المنير ومختار الصحاح.

[حد الإرادة]:

وأما حدها فقد قيل: إنها معنى ينافي الكراهية والاضطرار، ويوجب لمن هي له القصد والاختيار. فكانت فائدتها على هذا التحديد كون الموصوف بها مختارا فيما فعله غير مضطر إليه لوجود ما ينافي الكراهية[١] والاضطرار، لا لانعدام الكُرْه والاضطرار فحسب كما هو المحكي عن النجار، فإنه زعم أن معنى قولنا: إنه مريد أي أنه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب من غير إثبات وصف له على الحقيقة[٢]. وذلك باطل، لأن ذلك يوجب أن تكون الأعراض كلها مريدة لأنها ليست مغلوبة ولا مكرهة ولا ساهية، ولما لم تكن الأعراض مريدة مع انتفاء هذه المعاني عنها، دل أن الإرادة ليست باسم لعدم هذه المعاني، بل هي اسم لمعنى ينافي هذه المعاني، والأعراض يستحيل قيام ذلك لمعنى بها فاستحال كونها مريدة.

وما يجري في خلال كلام الشيخ أبي منصور الماتريدي في إبطال قول الكعبي[٣] أن الله تعالى ليس بمريد أنك إذا قلت: ليس بمغلوب ولا مكره[٤] ولا ساه، فقد أقررت بكونه مريدا. لا يريد بذلك الميل إلى مذهب النجار[٥]، بل يريد أن انتفاء هذه المعاني عن الحي لن تكون إلا بإرادة على ما بينا قبل هذا.

[معنى الإرادة عند المتكلمين]:

وقد قيل في تحديد الإرادة: إنها معنى توجب اختصاص المفعول بوجه دون وجه، إذ لولا الإرادة لوقعت المفعولات كلها في وقت واحد على[٦] هيئة واحدة وصفة واحدة خصوصا عند تجانس[٧] المفعولات، فإذا خرجت على الترادف

---

(١) ز أكثر.
(٢) يقول النجار: إن الباري تعالى مريد لنفسه. ثم قال عند المراجعة، المعنى بكونه مريدا أنه غير مستكره ولا مغلوب. راجع الإرشاد للجويني ص ٦٣ ط السعادة بمصر سنة ١٩٥٠ تحقيق محمد يوسف.
(٣) سبق التعريف به ــ لوحة ١٥٤ ظ ز.
(٤) لوحة ٢٢٥ ظ د.
(٥) سبق التعريف به.
(٦) لوحة ٤ ــ ١ و ط.
(٧) ط، ز تجافي ــ وهي خطأ.

والتوالي، وعلى[1] النظام والاتساق، وعلى الهيئات المختلفة والصفات المتباينة على حسب ما تقتضيه الحكمة البالغة، كان ذلك دليلا على اتصاف الفاعل بالإرادة، لما كان وقت لوجوده أولى من وقت، ولا هيئة أولى من غيرها، ولا صفة ولا كمية ولا كيفية أولى مما سواها. ثم إن هذا المعنى الذي يحصل به هذه المعاني سمي إرادة، لما أن الفاعل إذا فعل شيئا (في وقت وعلى هيئة وصفة)[2] فقد طلب هذا الوجه لهذا المفعول دون ما سواه من الوجوه، أو مال إلى تخصيصه بهذا الوجه دون غيره من الوجوه ثم إن المراد بلفظة الإرادة عند المتكلمين هذا المعنى الذي بينا وعرفناه بأثره وهو ما مر من كون الموصوف بها مختارا في فعله، أو خروج مفعولاته على وجه دون وهي بعينها المشيئة عند المتكلمين. فالإرادة والمشيئة عندهم لفظان ينبئان عن معنى واحد لم يفرق بينهما أحد من المتكلمين إلا الكرامية، فإنهم يزعمون أن المشيئة صفة لله تعالى أزلية وهي صفة[3] واحدة تتناول ما يشاء الله بها من حيث حدث، فأما الإرادة فهي غير المشيئة وهي عندهم حادثه في ذات القديم - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - وله إرادات كثيرة على عداد المرادات يحدث كل إرادة منها قبل حدوث ما هو المراد به، ثم يتعقبها حدوث ما هو المراد بها[4].

ثم إذا علمت الإرادة بحدها وحقيقتها فنقول: اختلف الناس في جواز وصف الله تعالى بالإرادة، فقال جمهور الأمة: إن الله تعالى موصوف بالإرادة على الحقيقة.

[قول النظام مع بعض المعتزلة]:

وقال النظام[5] والبغداديون من المعتزلة كالكعبي[6] وأستاذه أبي[7] الحسين الخياط[8] ومن تابعهم: إن الله تعالى لا يوصف بالإرادة على الحقيقة بل يوصف بها

---

(١) لوحة ٧٩ ظ ب.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ٢٢٦ و د.
(٤) راجع: هذا الكلام للكرامية في الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٠٤ ــ ٢٠٥.
(٥) سبق التعريف به.
(٦) سبق التعريف به.
(٧) لوحة ١٥٥ و ز.
(٨) سبق التعريف ص ٩٠.

بطريق المجاز. فإذا قيل: أراد الله تعالى كذا، فإن كان ذلك فعله فمعناه أنه فعل وهو غير ساه ولا مكره عليه ولا مضطر، وإن كان ذلك غير فعل الله تعالى فمعناه أنه أمر به. واستدلوا على ذلك بقولهم: إن الإرادة هي الشهوة، فلو كان الله تعالى مريدا لكان مشتهيا[١]، وحيث لم يكن مشتهيا دل أنه ليس بمريد.

[دليل النسفي على الإرادة]:

دليلنا على أن الله تعالى مريد وقوع مفعولاته المتجانسة على أوصاف مخصوصة يجوز وقوعها على غيرها، وكذا على هيئات مخصوصة في أمكنة مخصوصة وأزمنة مخصوصة، فيعلم عند تجانسها أن وقوعها على هذا الاختلاف في هذه الوجوه لم[٢] يكن من اقتضاء ذواتها، فعلم أن ذلك كان لإرادة الفاعل ذلك لولا هي لما وقعت على تلك الوجوه مع مساواة غيرها في الوجوه إياها في الجواز. وبهذا يستدل على كون الفاعل في الشاهد مريدا لما فعله كالبناء والكتابة وغيرهما، ولأنه لو لم يكن مريدا لكان مضطرا في أفعاله، والمضطر عاجز محل لنفوذ قدرة

---

(١) يرد القاضي عبد الجبار من المعتزلة على هذا الكلام فيقول: والذي يشتبه الحال فيه من المعاني فيقال إن المرجع بالإرادة هو الشهوة فيجب أن نميز بين الجنسين والذي يقع به هذا التمييز هو أن أحدنا قد يريد ما لا يشهيه ككثير من الأدوية الكريهة... وقد يشتهي ما لا يريده كالزنا وشرب الخمر فصح أنه لا يمكن أن يرجع بالإرادة إلى الشهوة.
راجع: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٤٣٣ ويفصل البياضي الأمر فيقول: إن جمهور المتكلمين والفلاسفة اتفقوا على كونه تعالى مريدا ولكنهم اختلفوا في معنى الإرادة فجعلها بعضهم وجودية وبعضهم عدمية وبعضهم مركبة منهما. أما القائلون بوجوديتها فمنهم من قال: إنها عين الذات مثل ضرار ومنهم من جعلها صفة زائدة غير العلم وهو قول الماتريدية والأشعرية ومنهم من قال: إنها علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد وهو قول أبي الحسين البصري ومنهم من قال: إنها في أفعاله تعالى علمه بها وفي أفعال الغير الأمر بها وهو قول الكعبي.
وأما القائلون إنها عدميه فإنهم قالوا: إن معناه كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره وهو قول النجارية.
راجع: إشارات المرام للبياضي ص ١٥٣.
وراجع أيضا: الإرشاد للجويني ص ٦٣.

(٢) لوحة ٢٢٦ ظ د.

غيره فيه، إذ ما وجد في المضطر من الفعل محض تعليق غيره لا اكتساب له فيه ولا قدرة له عليه، ومن هو بهذه الصفة فهو محدث.

يحققه: أن الإرادة لو كانت هي الفعل، والفعل والمفعول عندهم واحد لكانت الإرادة هي الفعل وهو المراد، فكان السواد[١] إرادة، وكذا البياض والحركة والسكون والاجتماع والافتراق، والموت والجهل وجميع أنواع الأعراض، وكذا الجواهر والأجسام.

ثم التقرير بعد هذا من وجهين: أحدهما أن الإرادة مع أنها عند جميع أهل اللغة من خواص الحي كالعلم والقدرة وغيرهما لو كانت كذلك (لجاز ذلك)[٢] أيضا في العلم والقدرة، وكان العلم هو المعلوم والقدرة هي المقدور، ولكان كل سواد وبياض وحركة وسكون وغير ذلك من الأعراض والجواهر والأجسام علمًا الله تعالى وقدرة. وحيث لم يجز ذلك في العلم والقدرة لأنهما من خواص الحي، فلو كان كل معلوم علما وكل مقدور قدرة، وصار السواد والبياض وما وراءها من الأعراض والأجسام علما وقدرة[٣] مع أن تلك الأشياء ليست من خواص الحي، لخرج[٤] العلم والقدرة[٥] من أن يكونا من خواص الحي، وذلك ممتنع فامتنع أن يكون المعلوم علما، والمقدور قدرة، وكذا هذا في الإرادة.

والتقرير الثاني أن الإرادة لما كانت من خواص الحي، والسواد والبياض وغيرهما لم تكن من خواصه، فلو كان المراد هو عين الإرادة، والمراد ليس من أخص أوصاف الحي، فإن السواد والبياض والاجتماع والافتراق وغيرهما من

---

(١) لوحه ١٠٤ ظ ط.
(٢) ز مابين القوسين سقط.
(٣) لوحة ٢٢٧ و د.
(٤) لوحة ٨٠ و ب.
(٥) لوحة ١٥٥ ظ ز.

الأعراض، ليست من خواص الحي. لخرجت الإرادة من أن تكون من أخص أوصاف الحي. فينبغي أن تتصف الجمادات والموات بالإرادة بطريق الحقيقة، وحيث لم يجر وكان ذلك محالا (دل أن كون الإرادة)[١] فعلا محال.

[المراد بالإرادة ليس الأمر]:

ودليل بطلان ما قالوا أن إرادته تعالى إذا أضيفت إلى فعل العباد كان المراد منها الأمر قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ﴾[٢] فلو كانت الإرادة أمرا، لكان تقدير الآية ولو أمر ربك لآمن من في الأرض كلها جميعا. وفيه فساد **من وجهين: أحدهما** أنه يؤدي إلى أنه تعالى لم يأمر من لم يؤمن، ولو كان ذلك، لم يكن بترك الإيمان عاصيا. **والآخر** أن كل من أمره ينبغي أن يكون مؤمنا، ورأينا كثيرا ممن أمره ولم يؤمن، فكان فيه تناقض وتكذيب وذلك محال. فدل أن ما قاله هؤلاء باطل وضلال.

[الإرادة ليست هي الشهوة]:

وما قالوا: إن الإرادة هي الشهوة. قلنا: ليس على الإطلاق بل الشهوة إرادة مخصوصة وهي إرادة ما فيه نفع إما لذة وإما غيرها، والله تعالى لا ينتفع بشيء فلا تكون إرادته اشتهاء. وزعم الجبائي[٣] أن الشهوة للشيء قد تجامع الكراهية له. وإرادة الشيء لا تجامع كراهيته قال: ألا ترى أن الصائم الذي اشتد عطشه يشتهي شرب الماء ولا يريده،وشارب الدواء يريد شربه ولا يشتهيه، فكانت الشهوة عنده توقان النفس إلى الشيء. وزعم أبو هاشم[٤] أن الشهوة ما فيه لذة للحواس. وهو

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) سورة يونس ـ ١٠ ـ الآية ٩٩.
(٣) سبق التعريف به ـ لوحة ٢٢٧ ظ د.
(٤) سبق التعريف به.

باطل، لأن الإنسان قد يشتهي استخراج العلم بالدقائق واستنباطه. فإذا استنبطه فرح به والتذ بفرحه، وليس ذلك من وجهة حواسه فدل أنها لا تختص بالحواس، وإنما الصحيح ما بينا من الفرق بين الشهوة والإرادة، على أنا أقمنا دلائل توجب كون الباري مريدا، وقامت دلالة[١] امتناع اتصافه[٢] بالشهوة، ولا شك أن ما هو واجب الوجود، غير ما هو ممتنع الوجود، فمن جعل الإرادة شهوة فقد جعل الواجب ممتنعا والممتنع واجبا، وذلك محال، وبالله العصمة والتوفيق.

[الله تعالى مريد بإرادة أزلية]:

وما زعموا أن معنى قولنا: إن الله تعالى أراد فعل[٣] كذا معناه أنه ليس بساه ولا مكره عليه ولا مضطر قد بينا فساده. ثم إذا ثبت أن الله تعالى مريد، واختلفوا بعد ذلك أنه مريد بإرادة أم هو مريد بغير إرادة؟

فذهب من قال: بأنه تعالى مريد إلى أنه مريد بإرادة[٤]، وقال الحسين بن محمد النجاري[٥] البصري رئيس النجارية: إنه تعالى مريد لا بإرادة بل هو مريد بذاته[٦]. وإنما وقع هو في هذا القول لضرورة مقدمتين كاذبتين اعتقد صحتهما فأدتاه إلى هذه النتيجة الكاذبة.

أحد المقدمتين أنه[٧] ساعد المعتزلة في القول باستحالة قيام صفة بذات الباري جل وعلا. **والثانية** أنه ساعدهم في القول بأن ما كان من صفات الذات فهو

---

(١) ز الدلال.
(٢) لوحة ١٥٦ و ز.
(٣) لوحة ١٠٥ و ط.
(٤) على رأس من قال بذلك الأشعرية حيث قالوا: إنه تعالى مريد بإرادة قديمة والماتريدية قالوا: إنه مريد بإرادة أزلية، وقال المعتزلة: إنه مريد بإرادة محدثة لا في محل.
(٥) سبق التعريف به.
(٦) انظر هذا الكلام للنجار والرد عليه في شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٤٤٠ ـ ٤٤٧.
(٧) لوحة ٢٢٨ و د.

أرجع إلى الذات وليس بمعنى وراء الذات، وما كان من صفات الفعل فهو عين المفعول وساعدهم أن الفرق بين صفة الذات وصفة الفعل أن ما لا ينفى بل يتعمم فهو صفة ذات كالعلم والقدرة. وما يثبت وينفى ولا يتعمم فهو صفة فعل على ما مر من بيان مذاهب المعتزلة. **والمقدمة الثالثة**(١) وهي صحيحة أنه ساعد أهل الحق في خلق أفعال العباد، وأنه تعالى أراد كل ما علم حدوثه أن يحدث جسما كان ذلك أو عرضا اختيارا كان ذلك أم اضطرارًا قبيحا كان أم حسنا. فكانت(٢) الإرادة على هذا عامة في المحدثات أجمع، وهي التي يصح تعلق الإرادة بها لا القديم ولا صفاته، وكانت مما يثبت ولا ينفى، إذ لا يقال كان كذا بإرادته ولم يكن (كذا بإرادته)(٣) فكانت من قبيل صفات الذات، وكانت راجعة إلى الذات، فكان الباري جل وعلا مريدا لذاته كما كان قادرا عالما لذاته. وكل دليل أقمناه على بطلان مذهب المعتزلة في مسألة الصفات، هو الدليل لبطلان مذهب النجار ها هنا.

[الله تعالى مريد بإرادة قائمة بذاته]:

ثم بعد ذلك اختلف القائلون بأنه تعالى مريد بإرادة، أنه مريد بإرادة قائمة بذاته أم مريد بإرادة قائمة(٤) لا بذاته.

فقال أهل الحق: إنه مريد بإرادة قائمة بذاته. وساعدهم على هذا الكرامية، وقال أبو الهذيل العلاف(٥) وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم: إن الله تعالى مريد بإرادة حادثة لا في محل(٦). وما أقمناه من الدلالة قبل هذا على استحالة قيام عرض

---

(١) ز النافية.
(٢) لوحة ٨٠ ظ ب.
(٣) د ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ١٥٦ ظ ز.
(٥) سبق التعريف به ــ لوحة ٢٢٨ ظ د.
(٦) وإلى هذا القول أيضا يذهب القاضي عبد الجبار. راجع شرح الأصول الخمسة ص ٤٤٠ وهم بهذا أرادوا تنزيه الله تعالى لأنهم اعتقدوا أن القول بإرادة قديمة والموجودات تتعلق بالإدارة يؤدي هذا إلى التغير في ذات الله تعالى.
وهذا قول باطل لأنه يؤدي إلى قيام العرض بنفسه وقيام العرض بنفسه بدون محل يقوم به باطل.

بنفسه من غير محل يوجد فيه فهو الدليل ها هنا.

يحققه: أنها إذا قامت لا[١] في محل لم يكن ذات أولى بالاتصاف بها من غيره، فينبغي أن يكون الله تعالى وجميع من في العالم مريدين بتلك الإرادة. وكذا هذا في سائر الأعراض. وهو محال وقد مر ذلك.

يحققه: أن عندهم كما يجوز وجود إرادة لا في محل، كذا يجوز وجود فناء لا في محل، فإن الله تعالى إذا أراد فناء المحدثات أحدث فناء لا في محل هو مضاد للحادثات أجمع فيفني به الجميع، ولا قدرة له على إفناء بعض العالم مع إبقاء البعض وهذا هو مذهب الجبائي وابنه.

فيقال لهما: إذا كان الله تعالى هو المريد بإرادة حادثة لا في محل هلا كان هو الفاني بفناء حاث لا في محل، فلم كان كونه مريدًا بهذه الإرادة دون غيره أولى من كونه فانيا بذلك الفناء دون غيره؟ ولم كان[٢] كون غيره فإنما بذلك الفناء دونه أولى من كون غيره مريدا بتلك الإرادة دونه؟ وهذا مما لا محيص لهم عنه، ويدل عليه أن الإرادة لو جاز وجودها لا في محل وإن كان لا يتصور قيام الحياة لا في محل لكان ينبغي أن يجوز وجودها في محل لا حياة فيه، بل وجودها في محل لا حياة فيه (أقرب من المعقول من وجودها لا في محل لما أنه[٣] من حيث إنها عرض يفتقر إلى المحل لاستحالة قيام الأعراض بذواتها، ومن حيث إنها من خواص الحي يفتقر إلى وجود الحياة، وعند وجودها لا في محل انعدام كلا الشرطين، وعند وجودها في محل لا حياة فيه)[٤] وجد أحد الشرطين وهو الشرط العام لجميع الأعراض، وانعدم ما هو الشرط الخاص لوجود ما هو من خواص

---

(١) د سقط.
(٢) لوحة ١٠٥ ظ ط.
(٣) لوحة ٢٢٩ و د.
(٤) ط،، ما بين القوسين سقط.

الحي. ثم انعقد الإجماع على استحالة وجودها في محل لا حياة فيه لفقد الشرط الخاص، فلأن يستحيل وجودها لا في محل كان أولى. **يحققه:** أن الجواهر مع العرض مثلا زمان تأبى العقول انفراد أحدهما عن صاحبه، فلو جاز وجود عرض غير قائم بجوهر، لجاز وجود جوهر من غير قيام عرض به وهو قلب العقول وفتح باب القول بقدم الجواهر.

ثم يقال لهم: أحدثت هذه[١] الإرادة بإحداث الله تعالى إياها أم أحدثت بنفسها أم أحدثها غير الله تعالى؟ فإن قلت: حدثت بنفسها ففيه فساد **من وجهين.**

أحدهما: أنه لو جاز هذا في الإرادة لجاز في غيرها من الحادثات فبطلت دلالة ثبوت الصانع.

والثاني أنها لو لم تحدث لبقي الصانع غير مختار ومن الجائز أنها لا تحدث أبدا، فلا يتصور من الله تعالى إحداث العالم ولا الخروج عن الاضطرار البتة، وحيث ثبت ذلك ثبت له بغيره لا بنفسه، وكل ذلك من أمارات الحدوث.

وإن أحدثها غيره فهو فاسد **من وجوه.**

أحدها: أن[٢] ذلك الغير إن كان قديما فهو القول بالقديمين، وكذا على قياس أصولهم جعل تلك الإرادة صفة لمن أحدثها أولى من[٣] جعلها صفة لمن لم يحدثها ولم تكن قائمة به، وإن كان ذلك الغير محدثا، فإن حدث بنفسه فيه ما مر من جواز حدوث جميع العالم لا بالصانع، وإن أحدثه الصانع، أن أحدثه لا بإرادة فقد أحدثه مضطرا وهو فاسد، وكذا لو جاز هذا (فيه لجاز)[٤] في جميع المحدثات فتعطلت

---

(١) لوحة ١٥٧ و ز.
(٢) لوحة ٢٢٩ ظ د.
(٣) لوحة ٨١ و ب.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.

الإرادة، وإن أحدثه بإرادة منه فأنى يتصور إحداث محدث للإرادة بإرادة لم يحدثها المحدث بعد.

وإن أحدثها الباري هذا لا يخلو إما أن أحدثها بإرادة أو أحدثها لا بإرادة (فإن أحدثها بإرادة)[١] فالكلام في الإرادة الثانية كالكلام في الأولى، وكذا في الثالثة والرابعة إلى ما لا يتناهى، وفيه تعليق وجود العالم بما لا يتناهى، من المعاني وهو مثل قول معمر[٢] في التكوين، وكلا المقولين مناسب لقول أهل الدهر يبطل الكل ببطلان البعض، ويصح الكل بصحة البعض، فمن صحح شيئا منها فقد قال بقدم العالم، ومن أبطل شيئا منها فقد أبطل الكل.

وإن أحدثها لا بإرادة فهو في إحداثها إياها مضطر. وقد مر أنه من أمارات الحدث. ولأنه لو جاز إحداث الإرادة لا بإرادة لجاز إحداث جميع العالم لا بإرادة وخرجت هي من حد الإفادة وذلك باطل. ولأنها لو كانت حادثة لا في محل لكانت مقدورة له، ولو كانت هي مقدورة له لكانت أضدادها مقدورة[٣] إذ قدرته تعالى تتعلق بالمتضادين.

يحققه: أن عندهم كل ما لا يتعلق بالضدين فهو اضطرار لا قدرة، وإذا كان كذلك، ثم بوجود هذه الإرادة لا في محل لما كان هو[٤] المريد لأوجب ذلك أنه لو حدث بقدرته تعالى ضد من أضداد[٥] الإرادة كالسهو والموت والغفلة لكان هو المستحق اسم الساهي والميت والقاتل وذلك فاسد، فكذا هذا.

ثم إذا بطل أن يكون مريدا بإرادة غير قائمة به ثبت أنه مريد بإرادة قائمة به، وإذا ثبت ذلك فقد اختلفوا بعد هذا. أنه مريد بإرادة أزلية قائمة به أم بإرادة حادثة في ذات.

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) سبق التعريف به ولقوله: إن كل عرض يخلق عرضا إلى ما لا يتناهى.
(٣) لوحة ٢٣٠ و د.
(٤) لوحة ١٥٧ ظ ز.
(٥) لوحة ١٠٦ و ط.

[إرادة الله أزلية قائمة به تعالى]:

قال أهل الحق: إنه مريد بإرادة أزلية قائمة بذاته (وكان في الأزل مريدا بإرادة قائمة به)[١] وقالت الكرامية: إنه مريد بمريدية وكان في الأزل أيضا مريدا بمريدية وهي قدرته على الإرادة وإحداث العالم بإرادة حادثة في ذاته - تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

وقد أبطلنا القول بكون ذاته محلا للحوادث قبل هذا. ثم جميع ما مر من الكلام أن الإرادة حدثت بإرادة أم لا بإرادة ومحدثها هو الله تعالى أم حدوثها بنفسها. كل ذلك يبطل هذا القول. ولست أدري أن هؤلاء الملحدين كيف يتكلمون مع الدهرية وأصحاب الهيولى[٢]، وكيف يثبتون حدوث ذلك مع إجازتهم أن يكون القديم محلا للحوادث، وقد مر أن القول بجواز ذلك يوجب إما القول بحدوث الصانع أو[٣] القول بقدم العالم، وكل ذلك كفر ومحال. وقد استقصينا قبل هذا في كشف ذلك.

ثم القول: إن الذات الذي قامت به الإرادة ليس بمريد بها بل بغيرها وهو مريديته وهي قدرته على الإرادة، وكذا الذات ليس بخالق وما الخالق القائم به بل بغيره، وهي[٤] الخالقية هي القدرة على التخليق. خروج عن معارف أهل اللسان وخلاف على جميع أهل اللغة في بيانهم مآخذ الاشتقاقات وهو باطل.

ثم إذا ثبت هذا نقول: إنه تعالى مريد لمراداته أجمع بإرادة واحدة. وزعمت الكرامية: أن لكل مراد إرادة تحدث[٥] في ذاته فكانت إرادته على عدد مراداته واعتبروا بالشاهد. ولنا أنه ما من مراد من مراداته تعالى إلا ويجوز تعلق[٦] إرادته

---

(١) ط،و مابين القوسين سقط.
(٢) هم القائلون بأصل قديم للعالم.
(٣) لوحة ٢٣٠ ظ د.
(٤) د سقط.
(٥) ط، ز تحققت.
(٦) لوحة ٨١ ظ ب.

تعالى به على التعين. فلو قيل: إنها تتعلق بالبعض دون البعض مع جواز تعلقها بما لم يتعلق به لكان اختصاصها بما اختصت به بجعل جاعل وتخصيص مخصص لا[١] باقتضاء ذاتها لاستواء الكل في ذلك، والاختصاص بتخصيص المخصص وجعل الجاعل من أمارات الحدث.

وقد أقمنا الدلالة على أنها أزلية فاندفع عنها تخصيص المخصص وجعل الجاعل، فكانت لمرادات أجمع (إرادة واحدة)[٢] ولهذا قلنا: إنه تعالى عالم للمعلومات أجمع بعلم واحد، وكذا هذا في القدرة والسمع والبصر والكلام والتكوين. وظهر بهذا الفرق بين الأزلي من هذه الصفات وبين المحدث[٣] منها، والله الموفق[٤].

٢ ــ الكلام في بيان أن صانع العالم حكيم:

يقع الكلام في هذا الباب في **موضعين: أحدهما** في بيان معنى الحكمة والحكيم في اللغة. **والثاني** في بيان معنى الحكمة والحكيم والسفه والسفيه على رأي المتكلمين.

[معنى الحكمة والحكيم في اللغة]:

أما الكلام في الفصل الأول فنقول: اختلف في ذلك أهل اللغة قال ابن الأعرابي: الحكمة العلم، والحكيم العالم يقال: حكم الرجل بحكم إذ تناهى في علمه وعقله[٥]، ومنه سمي[٦] القاضي حكما، وحاكما لعلمه وعقله. وقال آخرون: الحكيم هو المحكم للشيء، وهو فعيل بمعنى مفعل كأليم بمعنى مؤلم، وسميع بمعنى مسمع. وقال

---

(١) لوحة ١٥٨ و ز.
(٢) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٣) ط المحدثات ــ لوحة ٢٣١ و د.
(٤) راجع في موضوع الإرادة: التمهيد لأبي المعين النسفي لوحة ١٠ ظ ــ ١١ و، والإبانة للأشعري ص ٤٦ ــ ٥٢ والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٤٣ ــ ٤٦ وإشارات المرام للبياضي ص ١٥٠ ــ ١٥٤ وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٤٣١ ــ ٤٧٧ والإرشاد للجويني ص ٦٣ ــ ٧٢ والروضة البهية لأبي عذبة ص ١٧ ــ ٢١.
(٥) وراجع مختار الصحاح حيث يضيف القول بأن الحكيم هو المتقن للأمور.
(٦) لوحة ١٠٦ ظ ط.

بعضهم: الحكيم هو الذي يمنع نفسه عن هواها أو عن القبائح[١] مأخوذ من حكمة الفرس، والحكمة سميت بذلك لأنها ترد من غربة فرس. وقيل: الحكمة معرفة الأشياء بحقائقها ووضعها مواضعها. فكانت شاملة على العلم والفعل جميعا، فمن جعل الحكمة علما، جعل ضدها الجهل. ومن جعلها الفعل، جعل ضدها السفه، وهو في حقيقة اللغة: تحرك واضطراب يصيب الشيء قال ذو الرمة[٢]:

جرين كما اهتزت رماح تسفهت أعاليها من الرياح النواسم

أي حركت، ويسمى الرجل سفيها لما تعتريه خفة إما من الفرح وإما من الغضب، فتبعثه على فعل من غير روية ولا عرض على[٣] العقل ليتأمل في العاقبة. وسمي كل فعل كان عملا بالجهل مع الإعراض عن النظر في العواقب ليوقف على الحميدة منها والوخيمة سفها. هذا هو الكلام فيها من حيث اللغة.

[الحكمة والسفه على رأي المتكلمين]:

فأما الحكمة على رأي المتكلمين[٤] (فزعم الأشعري)[٥] (أن الحكمة)[٦] في الفعل وقوعه على قصد فاعله، والسفه وقوعه على خلاف قصد فاعله. وقالت المعتزلة: الحكمة كل فعل فيه نفع إما للفاعل وإما لغير الفاعل. والسفه كل فعل خلا عن المنفعة إما للفاعل وإما لغير الفاعل.

وعندنا الحكمة ما له عاقبة حميدة، والسفه ما خلا عن العاقبة الحميدة، والكلام في بيان الصحيح من هذه الأقاويل والفاسد منها يطول جدا إذ له شعب

---

(١) راجع المصباح المنير.
(٢) أبو الحرث غيلان بن عقبة توفى سنة ١١٧ هـ. راجع وفيات الأعيان لابن خلكان جـ١ ص ١٣٧، الشعر والشعراء لابن قتيبة ص ٣٣٧.
(٣) لوحة ٢٣١ ظ د.
(٤) لوحة ٢٥٨ ظ ز.
(٥) ط، ز فزعمت الأشعرية.
(٦) ز ما بين القوسين سقط.

كثيرة وفروع جمة، والكلام في مسائل التعديل والتجوير يدور على ذلك. ولا يحتمل كتابنا هذا ــ مع شرطنا الإيجاز ــ في التكلم في ذلك، ونذكر طرفا منه إذا انتهينا إلى مسائل التجوير والتعديل - إن شاء الله تعالى - فأما الإشباع فيه والمبالغة فقد وجدا في تصنيف لي في ذلك مفرد لم أتفرغ بعد لإتمامه، وأنا أسأل الله تعالى أن يوفقني لذلك بعد فراغي من هذا الكتاب[١].

[الحكمة صفة لله تعالى في الأزل]:

ثم الحكمة من صفات المدح والكمال. والسفه من صفات النقص، فكان الله تعالى موصوفا بأنه حكيم، ووردت به نصوص لا خفاء بها، وهو يتعالى عن الوصف بالسفه ثم[٢] الحكمة سواء كانت من قبيل العلم أو من قبيل الفعل والعمل أو كانت اسما لهما فالله تعالى موصوف بها[٣] في الأزل عندنا على ما مر من بيان مذاهبنا. وأبو الحسن الأشعري ذهب إلى أن الحكمة إذا أريد بها العلم فهي صفة ذات، وإذا أريد بها الفعل فلا، وهذا[٤] هو قياد مذهبه. قال أبو بكر بن فورك[٥]: وأصلها للعلم عند الأشعري وإنما قسم الجواب لأنه عرف اختلاف أهل اللغة فيها،

---

(١) بحثنا عن مصنف للنسفي يبحث هذه المسألة بإشباع كما قال فلم نجد فيما تيسر أمامنا وللاستزادة يراجع فصل أفعال العباد حيث جعله امتدادا للتعديل والتجوير وخاصة إيجاد القبيح والحكمة في خلق الكفر والمعاصي.

(٢) لوحة ٢٣٢ و د.

(٣) يمكن القول بأنه تعالى حكيم وأن أفعاله كلها حكمة. أي تخلو من السفه والعبث، وأن عدم معرفتنا بالحكمة في أي فعل من أفعاله مرجعه قصور العقل البشري.
وأفعاله سبحانه لا تعلل بالأعراض ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.
ومعروف أن كل ما ورد الأمر بفعله فتارك المأمور به عابث وسفيه، وكل ما ورد النهي عن فعله ففاعله عابث وسفيه، والله سبحانه وتعالى هو المشرع فلا أمر ولا ناه فوقه وبالتالي فليس في تركه لأي شيء أو فعله لأي شيء أي عبث أو سفه؛ لأنه لا يتضرر بالفعل ولا الترك. والمتجاوز لما حد له عابث وسفيه وليس هناك من يحد لله تعالى لأنه خالق الكل.
ونسأل هل في خلق الكفر والمعاصي حكمة؟ والجواب نعم لأن القادر على خلق أحدهما فقط عاجز فوجود الأمرين منه للدلالة على شمول قدرته وأنه لا يفعل عن حاجة لذاته فهو إذا يخلق العصاة ولا يتضرر بعصيانهم، وبخلقه للطائعين لا ينتفع بطاعتهم.

(٤) لوحة ٨٢ و ب.

(٥) سبق التعريف به.

وأبو العباس القلانسي[١] جعلها من باب الفعل لا غير فكأنه ذهب إلى أنها من الإتقان أو المنع[٢].

ثم ثبت مما بينا من أول الكتاب إلى ها هنا أن صانع العالم موجود قائم بذاته حي باقي قادر سميع بصير متكلم خالق مريد حكيم، واحد ليس بجسم، ولا عرض ولا جوهر، ولا مشبه لشيء من المحدثات. وقد أقمنا الدلالة على كل من ذلك على وجه لا يبقى[٣] لمن تأمل في ذلك وأنصف ولم يكابر شبهةً ولا ريبةً. ثم بعد ذلك اتفق الناس أن القول بما يؤدي إلى إبطال شيء من هذه الصفات الثابتة له أو إثبات شيء من هذه المعاني المستحيلة عليه قول باطل. وقعوا بعد هذا الاتفاق في الاختلاف في مسائل[٤] كثيرة لما أنه يثبت بعضهم معنى لا يؤدي إلى القول ببطلان شيء من هذه الصفات، ولا إلى إثبات ما يستحيل عليه عند هذا القائل وفناء غيرهم لما أنه يؤدي عنده إلى أحد هذين الأمرين وهو فاسد، فنتكلم[٥] في كل مسألة منها على ما يوجبه الدليل السمعي والعقلي بقدر الكفاية والإمكان[٦] - إن شاء الله تعالى.

٣ ــ الكلام في[٧] جواز رؤية الله تعالى في العقل ووجوبها بالسمع:

[هل يرى الله سبحانه وتعالى؟]

اختلف[٨] الناس في جواز رؤية الله تعالى. قال أهل الحق: إن الله تعالى جائز الرؤية يعرف ذلك بالدليل العقلي، ويراه المؤمنون[٩] في الآخرة بعد دخولهم الجنة. يثبت ذلك بالدلائل السمعية.

---

(١) سبق التعريف به.
(٢) راجع هذا الموضوع في نظم الفرائد وجمع الفوائد للشيخ زاده ص ٢٨ والتمهيد لأبي المعين النسفي لوحة ١١ و ظ.
(٣) لوحة ١٠٧ و ط.
(٤) لوحة ١٥٩ و ز.
(٥) لوحة ٢٣٢ ظ د.
(٦) ط سقط.
(٧) ز إثبات ــ زائدة.
(٨) ب، د قال ﷺ ــ ط، ز قال الشيخ الإمام الأجل الأستاذ أبو المعين ــ وردت العبارتان في المخطوطات المشار إليها وقد رفعناهما إلى الهامش.
(٩) ب، د المسلمون. وقد أثبتنا المؤمنون للسياق.

وقالت المعتزلة والنجارية والزيدية[١] من الروافض: إن الله تعالى ليس بجائز الرؤية، بل يستحيل ذلك عليه ولا يراه أحد لا في الدنيا ولا في الآخرة، لأن المحال لا يستبدل باختلاف الأزمنة والدهور، ولا باختلاف الأمكنة والبقاع فلن يصير جائزا البتة، فلا يرى لا في الدنيا ولا في الآخرة وإنما اختلفوا لأن الخصوم ظنوا أن القول بالرؤية يوجب إثبات ما يستحيل على الله تعالى. وأهل الحق قد عرفوا أنه لا يؤدي إلى ذلك.

[أدلة الخصوم على نفي الرؤية]:

احتج الخصوم في ذلك بقوله تعالى: ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾[٢] الآية فالله تعالى تمدح بانتفاء الرؤية عن ذاته، إذ الإدراك بالبصر ليس إلا الرؤية كما تمدح بأسمائه الحسنى وصفاته العلا في سياق الآية وسياقها، فكان حاصل الآية التمدح بثبوت هذه الصفات اللاتي هي صفات الكمال، وبنفي ما لا يليق بصفاته، وفي إثبات ما نفى إزالة التمدح وإثبات النقص كما هو في نفي ما أثبت[٣] بقوله: ﴿ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾[٤] وقوله: ﴿ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿٦٢﴾ ﴾[٥] وقوله: ﴿ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾ ﴾[٦] وذلك لا يجوز وليس يستقيم التمدح بنفي الإدراك في الدنيا دون الآخرة، لأن إثبات ما تمدح بنفيه نقص، وإثبات[٧] النقص عليه وإزالة ما

---

(١) هم أتباع زيد بن علي بن الحسين ومن أهم أقوالهم جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل ولهذا جوزوا إمامة أبي بكر وعمر على علي في رأيهم كذلك يجوزون خروج إمامين في قطرين يستجمعان خصال الإمام وكل واحد منهما واجب الطاعة. كذلك يرون أن أصحاب الكبائر خالدون في النار.
راجع: مقالات الإسلاميين للأشعري جـ ١ ص ١٣٦.
الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٢.
الملل والنحل للشهرستاني جـ١ ص ١٥٤.

(٢) سورة الأنعام ـ ٦ ـ الآية ـ ١٠٣.

(٣) لوحة ٢٣٣ و د.

(٤) سورة الأنعام ـ ٦ الآية ـ ١٠١.

(٥) سورة الزمر ـ ٣٩ ـ الآية ـ ٦٢.

(٦) سورة الأنعام ـ ٦ ـ الآية ـ ١٠٣.

(٧) لوحة ١٥٩ ظ ز.

به يتمدح لا يجوز لا في الدنيا ولا في الآخرة، وهذا لأن إثبات النقص إثبات دلالة الحدوث، والله تعالى منزه عن سمات الحدوث، وجميع أنواع العيوب والنقص في الدنيا والآخرة، إذ لو جاز ذلك في حال لانقلب محدثا وذلك محال. ولأن الله تعالى عندكم جائز الرؤية في الدنيا، فلم يكن التمدح بنفي ما يجوز عليه متحققا ألا ترى أنه تعالى لا يتمدح أنه لم يخلق لزيد ولدا وذلك جائز فلم يكن نفيه مدحا، وهذا لأن ما كان في حد الجواز لم يكن ثبوته موجبا للنقص فلم يكن نفيه مدحا، وإذا تمدح بنفي الإدراك، دل أنه لا يجوز لا في النيا ولا في الآخرة.

[الأدلة العقلية للنافين للرؤية]:

والمعقول لهم[١] أن للرؤية في الشاهد علة وشروطا[٢]، لن يتصور تعدية ذلك إلى الغائب، وما يثبت في الغائب أو ينفى عنه يكون بطريق الاستدلال من الشاهد على الغائب وما تعدت العلة فيه، تعدى الحكم وما لا، فلا، وقد مر هذا فيما تقدم، فإذا لم يمكن تعدية علة الرؤية وشروطها لن يمكن تعدية الرؤية. وإنما قلنا ذلك لأن علة كون الشيء في الشاهد مرئيا كونه جسما، إذ كل جسم يرى ويستحيل رؤية ما وراء الجسم من الموجودات وهي الأعراض، ولا[٣] تعدي للجسم فلن يتعدى الحكم، وهو كونه صالحا لأن يرى.

هذا هو طريقة النظام[٤] ومن تابعه من المعتزلة، فإنهم لم يجوزوا في الشاهد إلا رؤية الأجسام[٥] وقالوا بإحالة رؤية ما وراء الأجسام، وتعلقوا بالوجودان في الشاهد كذا وجد، وبعض الفلاسفة لم يجوز تعلق الرؤية إلا بالألوان. وكذا المحكي

---

(١) لوحة ١٠٧ ظ ط.
(٢) لوحة ٨٢ ظ ب.
(٣) لوحة ٢٣٣ ظ د.
(٤) سبق التعريف به.
(٥) يقول البغدادي في (أصول الدين) ص ٩٨ (ثم إن النظام منهم زعم أنه لا مرئي إلا اللون واللون عنده جسم وزعم الجبائي أن المرئيات جواهر وألوان وأكوان وزعم ابنه أن المرئيات جواهر ولألوان.

عن النجارية هذا، وأنكر هؤلاء رؤية الأجسام ورؤية ما وراء الألوان من الأعراض. وتعلق هؤلاء أيضا بمجرد الوجود.

وزعم الجبائي أن بعض الأعراض وهو الألوان وأنواعها معروفة، والأكوان وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والقرب والبعد، يرى، كما أن الأجسام ترى، فكانت الرؤية عنده متعلقة بأحد هذه المعاني، وهي الجسم واللون والكون وزعم أبو هاشم أن المرئي هي الأجسام والألوان، وأما الأكوان فليست بمرئية، وشيء من ذلك لا يتعدى إلى الغائب فلا يتعدى (الحكم وهو جواز الرؤية، قالوا والشرط[١] أيضا لا يتعدى)[٢] فإن شرط الرؤية أن يكون بين الرائي والمرئي مسافة حتى إن المرئي لو[٣] التصق بآلة الرؤية انعدمت الرؤية، وكذا اتصال الشعاع وانطباع المرئي في آلة الرؤية شرط عند من لا يثبت الرؤية إلا الأجسام، فإن المذهب عند رئيسهم وهو النظام أن المحسوسات لا تدرك إلا بالمماسة المجاورة، فإن اليد[٤] لا تستدرك الحرارة والبرودة والملامسة والخشونة والصلابة واللين، إلا بالمحاسة الحاصلة بين آلة الحس وبين المحسوس، وكذا الطعوم لن تستدرك إلا بالمماسة الحاصلة بني آلة الذوق وهي اللسان. واللهوات وبين الطعام، وكذا الشم على هذا فإن الرائحة عنده جسم ينفصل عن الجسم المشموم ويتصل بخياشيم الشام ليحصل له العلم بذلك، وكذا الصوت عنده جسم وهو الهواء المضغوط فينفصل عن الجسم فينتقل في الجو إلى أن يدخل صماخ السامع فيقع بينهما مماسة فيحصل له العلم بالصوت، فكذا لابد من مماسة حاصلة بين آلة الرؤية وبين المرئي فينفصل شعاع من عين الرائي فيتصل بالمرئي فيحصل بينهما مماسة فيعلم بالمرئي،

---

(١) ط و اشروط.
(٢) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ١٦٠ و ز.
(٤) لوحة ٢٣٤ و د.

والمماسة لا تجوز إلا على الأجسام. ويصير بيان هذا الشرط تحقيقا لجعل النظام علة الرؤية كونه جسما، إذ المماسة لا تتصور إلا بين جسمين.

وعند بعضهم يشترط أيضا انطباع صورة المرئي في العين التي هي آلة الرؤية، كما ينطبع في المرآة صورة الأجسام المقابلة لها لولا ذلك الانطباع لما حصل العلم بالمرئي، دليله انعدام الرؤية عند زوال الانجلاء عن العين وبطلان الانطباع وتبدل البصر بالعمى، ولا يتصور انطباع الصورة إلا في حق الجسم إذ لا صورة لغيره، قالوا: وكذلك الضوء الحاصل في هواء المسافة(١) الممتدة بين الرائي والمرئي شرط لحصول الرؤية، دليله انعدامها عند(٢) ارتفاع الضوء بطريان ظلام الليل، وذا محال في حق الله تعالى فصح بهذا ما ادعينا من انعدام تعدي علة الرؤية وشروطها إلى الغائب ولا يتعدى الحكم أيضا.

يحققه: أن أحدهما إما العلة وإما الشرط، لو تعدى وحده بدون صاحبه لا يتعدى الحكم، فإذا لم يتعديا جميعا أولى أن لا يتعدى هذا كله لبيان المفارقة بين الشاهد والغائب في(٣) العلة والشروط(٤)، ومنع التعدية لانعدام المساواة.

[الكلام في نفس الرؤية]:

فأما الكلام(٥) من حيث نفس الرؤية فإنهم يقولون: إن ما تدعون في حق الصانع لن يعرف رؤية عند أهل اللسان، وفي المعارف بين أرباب العقول فإن رؤية ما ليس بجسم ولا عرض، ولا مقابلة بين الرائي وبينه، ولا محاذاة ولا اتصال شعاع. ولا بتقليب المقلة، وتوجيه الوجه إليه والإقبال عليه، واستدراك قدره،

---

(١) لوحة ٢٣٤ ظ د.
(٢) لوحة ١٠٨ و ط.
(٣) لوحة ٨٣ و ب.
(٤) ط، ز والشروع.
(٥) لوحة ١٦٠ ظ ز.

والوقوف على كله أو بعضه، لن يعرف رؤية، فإذا ما يقولون كلام[١] يقال وليس لفحواه في الأفهام ولا لمعناه في الأوهام وتصوره محال، وما يثبت في حق الغائب ينبغي أن يكون في حد ما يثبت في حق الشاهد. ألا ترى أن العلم منا المتعلق بمعلوم شاهد لما لم يخرج من أن يكون ضروريا أو مكتسبا، فكان العلم منا بالغائب كذلك حتى كان العلم بالغائب[٢] عندكم وعند أكثرنا استدلاليا وعند بعض رؤسائنا ضروريا، فكذا الرؤية ينبغي أن لا تخرج في حق الغائب عن المتعارف المعقول.

وبهذا التحقيق يتبين أن ما تزعمون أنه رؤية ليس برؤية وكلامكم في ذلك غير معقول.

[الكلام في ذات المرئي]:

وأما الكلام من حيث ذات المرئي فنقول: المرئي إما أن يرى كله وإما أن يرى بعضه، ولا جائز أن يرى الله تعالى كله لأنه تعالى ليس بمتناه، ولا جائز أن يرى بعضه، لأنه تعالى ليس بمتبعض ولا متجزئ، وإذا امتنع الوجهان امتنعت الرؤية لانعدام القسم الثالث.

[الله لا يرى الآن]:

وأما الكلام من حيث الاستدلال بانعدام الرؤية للحال فإنا لا نراه للحال وانعدام رؤية ما هو المرئي لا يخلو[٣] من وجوه أحدها آفة في البصر. والآخر معنى في المسافة بين الرائي والمرئي وهو البعد والحجاب. والمعاني كلها منعدمة.

أما الآفة في البصر فمنعدمة لأن البصراء لا يرون. وكذا الرقة واللطافة لاستحالتهما على ذات الله إذ هما من صفات الأجسام. وكذا البعد لاستحالة المسافة

---

(١) ط، ز كلام الله تعالى.
(٢) لوحة ٢٣٥ و د.
(٣) ز لا يخفي.

بين الله وبين خلقه، إذ هي جارية فيما بين[١] المتحيزين. وكذا الحجاب والتحيز من أمارات الجواهر. و إذا انعدمت الرؤية مع ارتفاع الموانع لم يبق لانعدامها وجه إلا خروج الذات عن أن يكون جائز الرؤية.

[العبد يتأذى بزوال الرؤية]:

وأما الكلام من حيث الاستدلال بصفة[٢] الرؤية والمكان الذي تدعون[٣] فيه الرؤية، فهو أن الرؤية تحصل عندكم إكراما للعباد بطريق الثواب ويتلذذ بها العبد لا محالة، والتلذذ بالنعم يكون مقدارها، فمن[٤] كان أعظم خطرا كان أعظم لذة، ولا شك أن رؤية الله تعالى أعظم النعم فتكون أعظمها لذة، ثم الإكرام بالرؤية عندكم لا يكون على الدوام بل يوجد ثم ينعدم، ولا شك أن الرؤية إذا انعدمت انعدمت اللذة الحاصلة بها، ولا شك أن العبد يتأذى بزوال[٥] أعلى اللذات إلى أدناها ويتنغص عليه أدنى النعم (التي هو فيها عند زوال أعلاها، والجنة ليست بدار يتأذى فيها ولي الله تعالى أو تتنغص عليه النعم فيها)[٦] وهذا مما يوجب أن لا يرى الله تعالى في الآخرة[٧].

فهذه هي الشبه المشهورة للخصوم ونستعين الله تعالى على حلها ودفعها على وجه لا يبقى للسامع فيها شك ولا شبهة، فإنه لا حول ولا قوة إلا بالله.

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ٢٣٥ ظ د.
(٣) لوحة ١٦١ و ز.
(٤) د فما.
(٥) لوحه ١٠٨ ظ ط.
(٦) ط ما بين القوسين بالهامش.
(٧) راجع أدلة المعتزلة على استحالة الرؤية الآن وفي الآخرة ومناقشتهم لمثبتي الرؤية باستفاضة في كتاب المغني لعبد الجبار جـ٤ ص ٨٩ ـــ ١٠١، ص ١٣٩ ـــ ١٧٢. ط المؤسسة المصرية للتأليف.

[دليل أهل الحق على إثبات الرؤية]:

وأما أهل الحق فإنهم احتجوا بقول الله تعالى خبرًا عن موسى عليه السلام ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾[١] الآية. والاستدلال بالآية **من وجوه:**

أحدها: أن موسى عليه السلام اعتقد أن الله تعالى مرئي، ولو لم يكن مرئيا كان هذا منه جهلا بخالقه ونسبة الأنبياء إلى الجهل بالله كفر.

الثاني: أنه تعالى قال: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾[٢] نفى رؤية موسى إياه وما أخبر أن ذاته ليس بمرئي فإنه ما قال لست بمرئي بل قال: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ ولو لم تكن ذاته مرئيا لما أخبر أنه ليس بمرئي، إذ[٣] الحالة كانت حالة الحاجة إلى البيان لأنه[٤] على زعم هؤلاء الملحدين جهل الله تعالى، والحكمة تقتضي البيان عند الحاجة إلى البيان.

والثالث: أنه تعالى قال: ﴿وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِي﴾[٥] فالله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل واستقرار الجبل من الجائزات، والأصل أن تعليق الفعل بما هو جائز الوجود يدل على جوازه، وتعليقه بما هو ممتنع الوجود يدل على امتناعه وعدم تكونه، وتعليقه بما هو متحقق الوجود تحقيق له، وها هنا جائز الوجود وهو استقرار الجبل، ودليل جواز وجوده قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا﴾[٦] أخبر الله تعالى أنه[٧] جعله[٨] دكا لا أنه اندك بنفسه، وما أوجده الله تعالى كان جائزا أن لا يوجد لو لم يوجده الله تعالى، إذ الله تعالى مختار

---

(١) صورة الأعراف ــ ٧ ــ الآية ١٤٣.
(٢) سورة الأعراف ــ ٧ ــ الآية ١٤٣.
(٣) لوحة ٨٣ ظ ب.
(٤) لوحة ٢٣٦ و د.
(٥) سورة الأعراف ــ ٧ ــ الآية ــ ١٤٣.
(٦) سورة الأعراف ــ ٧ ــ الآية ١٤٣.
(٧) ز سقط.
(٨) لوحة ١٦١ ظ ز.

فيما يفعل، فإذا جعل الجبل دكا باختياره، وكان جائزا أن لا يفعل دل على ذلك جواز وجوده، فكان تعليق الرؤية به دليل كونها جائزة.

والرابع: أنه لما سأل الرؤية ما أيأسه الله تعالى عن ذلك ولا عاتبه عليه، ولو كان ذلك جهلا منه بالله تعالى أو خارجا عن الحكمة لعاتبه كما عاتب نوحا عليه السلام بقوله: ﴿إِنِّيٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلۡجَٰهِلِينَ ٤٦﴾[١] حيث سأل ربه إنجاء ابنه من الغرق. وكما عاتب آدم عليه السلام على أكل الشجرة بقوله تعالى: ﴿أَلَمۡ أَنۡهَكُمَا عَن تِلۡكُمَا ٱلشَّجَرَةِ﴾[٢] بل هذا أولى بالعتاب، لأن هذا لو كان جهلا منه بربه لبلغ رتبة الكفر وذلك لم يبلغ هذه الرتبة، وحيث لم يعاتبه ولم ييئسه بل أطمعه ورجاه حيث علقه بما هو جائز الوجود، دل أن الرؤية جائزة الوجود.

والخامس: أنه تعالى قال: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ[٣] رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ﴾[٤] والتجلي هو الظهور أي فلما ظهر ربه للجبل. كذا روى الشيخ أبو منصور عن أهل التأويل قال الشيخ أبو منصور: لكن لا يفهم من ظهوره ما يفهم من ظهور غيره[٥]. وكذا نقول: إن شيئا من صفات الله تعالى لا يفهم منه ما يفهم من صفات غيره، فلا يفهم من هذا أن كان بين الله وبين الجبل حجاب فارتفع الحجاب وظهر للجبل لأن هذا مما لا يليق بصفات الله تعالى.

[معنى التجلي في الآية]:

---

(١) سورة هود ـ ١١ ـ الآية ٤٦.
(٢) سورة الأعراف ـ ٧ ـ الآية ٢٢.
(٣) لوحة ٢٣٦ ظ د.
(٤) سورة الأعراف ـ ٧ ـ الآية ١٤٣.
(٥) يقول أبو منصور: "فإن قيل: كيف يرى؟ قيل: بلا كيف إذ الكيفية تكون لذي صورة بل يرى بلا وصف قيام وقعود واتكاء وتعلق واتصال وانفصال ومقابلة ومدابرة وقصر وطويل وظلمة وساكن ومتحرك ومماس وتباين وخارج ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل لتعاليه عن ذلك".
راجع لوحة ٤٢ و. من كتاب التوحيد للماتريدي.

فكان معنى التجلي ما حكى أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك عن الأشعري أنه قال: إن التجلي أن الله تعالى خلق في الجبل حياة ورؤية حتى رأى ربه. ذكره ابن فورك في تفسيره في تأويل قوله[١] تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾[٢] ولا وجه لحمل الآية إلا على هذا الوجه، وهو نص في إثبات كونه مرئيا، والله الموفق.

[تفسير المعتزلة لآية ﴿أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾]:

وافترقت المعتزلة في السؤال على هذه الآية وتأويلها، فزعم بعضهم أن موسى عليه السلام سأل ربه آية يعلمه بها على طريق الضرورة، فكان معنى قوله: ﴿أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ أي أرني آية أعلمك بها كما أعلم ما أنظر إليه فيحصل لي العلم بطريق الضرورة، فلا يبقى للشبهة والشكوك مجال، وإليه ذهب أبو بكر الأصم[٣] وأبو القاسم الكعبي من جملتهم[٤].

[فساد تأويل الأصم والكعبي]:

وهذا التأويل فاسد[٥] من وجوه:

أحدها: أنه قال: ﴿أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ ولم يقل إليها، ولو كان سأل الآية لقال أنظر إليها لأن عند وجود الآية يكون النظر إليها ثم يحصل بها العلم بالله تعالى بالقلب فيكون ناظرا إلى الآية عالما بالله تعالى لا ناظرا إلى الله[٦] تعالى.

والثاني: أنه قال: ﴿لَن تَرَانِي﴾ ولم يقل لن ترى آيتي.

---

(١) لوحة ١٠٩ و ط.
(٢) سورة البقرة ــ ٢ ــ الآية ــ ٧٤.
(٣) سبق التعريف به.
(٤) هذا القول منسوب إلى العلاف وأبي على الجبائي ــ راجع المغني لعبد الجبار ج ٤ ص ١٦٢.
(٥) لوحة ١٦٢ و ز.
(٦) لوحة ٢٣٧ و د.

والثالث: أن معنى قوله: ﴿أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ لو كان أرني آية لكان قوله: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ أي لن ترى آيتي، فحينئذ يتمكن في كلام الله تعالى خلق لأنه أراه أعظم الآيات حيث جعل الجبل دكا.

والرابع: أن موسى كان وقف على آيات الله تعالى من قلب العصا حية، وتفجير الماء من الحجر، وفلق البحر، واليد[١] البيضاء، وغير ذلك مما خصه الله تعالى به من الآيات الحسية بحيث يستغني عن طلب آية أخرى، بل استغنى عن ذلك أغبى قومه وأبلد خليقة الله تعالى فيما لكثرتها وتراد فيها في أنفسها، وطلب الآيات بعد ظهور ما به الغنية للعاقل كان من تعنت الكفرة، فلا يجوز مثله من موسى مع اصطفاء الله تعالى إياه برسالته وكلامه وبفضله على عالمي زمانه.

والخامس: وهو الذي يبين حيرة المعتزلة وعنادهم وبلادة أفهامهم، أن الله تعالى قال: ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾فيصير على تقدير كلام هؤلاء الجهلة بالحقائق فإن استقر مكانه فسوف ترى آيتي، ولا يخفي على من له أدنى لب أن هذه الآية ترى عند اندكاك الجبل لا عند استقراره بل عند استقراره تنعدم رؤية الآية.

يحققه: أنه عليه السلام كان عرفه وسمع كلامه وجعل يناجيه، وليس من دأب العاقل أن يقول لمن سبقت له به معرفة وفاوضه في الكلام وناجاه أن يقول له: عرفني نفسك وأقم[٢] لي دلالة ثبوتك ووجودك، ولو قال ذلك لنسب إلى الجنون والحمق.

[رأي الجبائي في الرؤية]:

وزعم بعضهم أن موسى عليه السلام كان عالما أن الله تعالى لا يرى ولكن كان قومه يطلبون منه أن يريهم ربهم على ما أخبر الله تعالى عنهم بقوله: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾[٣] فطلب من الله الرؤية ليبين[١] الله تعالى

---

(١) لوحة ٨٤ و ب.
(٢) لوحة ٢٣٧ ظ د.
(٣) سورة البقرة ــ ٢ ــ الآية ــ ٥٥.

أنه ليس بمرئي ليكون ذلك أشد تمكنا في قلوبهم. إلى هذا الاعتراض ذهب الجبائي ومن ساعده.

[فساد هذا الرأي]:

وهذا أيضا فاسد فإن الله تعالى أخبر أنه قال: ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ثم قال له: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ ولو كان الأمر على ما زعموا لكان من حق الكلام أن يقول: أرهم ينظروا إليك ثم يقول لهم: لن تروني، فإذًا هذا عدول عن إخبار الله تعالى وصرف له إلى غير ما أخبر، ولو جاز ذا لجاز[٢] أن يقال: إن الله تعالى وإن أخبر عن نوح أنه ركب السفينة كان المراد منه إدريس، وأن الباني للكعبة هو إسحاق مع يعقوب وإن كان الله تعالى قال: ﴿يَرۡفَعُ إِبۡرَٰهِـۧمُ ٱلۡقَوَاعِدَ مِنَ ٱلۡبَيۡتِ وَإِسۡمَٰعِيلُ﴾[٣] الآية ولو قيل ذا لم يخف كفر هذا القائل وتكذيبه الله تعالى في إخباره، فكذا هذا.

والثاني: أن الرؤية[٤] لو لم تكن جائزة على الله تعالى وكان كفرا لكان موسى عليه السلام لم يؤخر الرد عليهم بل كان يرد عليهم وقت قرع كلامهم سمعه، ولم يتركهم واعتقاد ما لا يجوز اعتقاده لما فيه من التقرير[٥] على الكفر، والأنبياء عليهم السلام بعثوا لتغييره لا لتقريره، ألا ترى أنهم لما قالوا له: ﴿ٱجۡعَل لَّنَآ إِلَٰهٗا كَمَا لَهُمۡ ءَالِهَةٞ﴾[٦] كيف لم يمهلهم بل رد عليهم من ساعتهم بقوله: ﴿إِنَّكُمۡ قَوۡمٞ تَجۡهَلُونَ ١٣٨﴾[٧] ولا يقال إنه كان يرد عليهم وكانوا لا يقبلون قوله فسأل من الله ذلك

=

(١) لوحة ١٦٢ ظ ز.
(٢) لوحة ١٠٩ ظ ط.
(٣) سورة البقرة ــ ٢ ــ الآية ــ ١٢٧.
(٤) ز لما لم.
(٥) لوحة ٢٣٨ و د.
(٦) سورة الأعراف ــ ٧ ــ الآية ــ ١٣٨.
(٧) سورة الأعراف ــ ٧ ــ الآية ــ ١٣٨.

ليكون الله تعالى هو الذي يرد عليهم، ليكون أبلغ[١] في قلوبهم فيقبلون ذلك منه. لأن ذلك السؤال كان من الكفرة على ما قال تعالى خبرا عنهم: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾[٢] علقوا إيمانهم بوجود الرؤية، وهؤلاء ما كانوا وقت سؤال موسى عليه السلام الرؤية حاضرين بل كان ذلك بحضرة السبعين[٣] المختارين من بني إسرائيل، ولا يظن بمن كان مختار الرسول والمؤمنين أنه يسأل رسوله بما يكفر به، ويبين له الرسول فساد ما يعتقده وكونه كفرا بالله تعالى، ثم لا يقبل ذلك منه حتى يحتاج الرسول إلى السؤال من الله تعالى ليعلمه ذلك ويخبره ليصدق بعد ذلك رسوله، وإذا لم يكن السؤال من السبعين بل كان من غيرهم لم يكن للسؤال بحضرتهم معنى لولا جواز الرؤية على الله تعالى إلا أن يقال: إنما سأل بحضرة هؤلاء المختارين ليرد[٤] الله تعالى السؤال، ويبين أنه ليس بمرئي ليطلع السبعون المختارون على ذلك فيخبروا السائلين من موسى ذلك. وهذا أيضا فاسد لأن[٥] أولئك لما كانوا لم يقبلوا قول موسى عليه السلام مع[٦] ما أيد به من البراهين الباهرة والآيات الظاهرة التي لا يبقى منها لمخالف عذر، ولا معرض عنها ارتياب لوضوحهما وبلوغهما الغاية القصوى في الظهور فضلا عمن له أدنى إنصاف يحمله على التأمل فيها فبالأحرى أن لا يقبل قول هؤلاء السبعين، وقد تجرد عن المؤيد وانعدم في حقهم دلالة العصمة عن الكذب، فلم يكن في سؤال ما هو كفر بين يدي

---

(١) ز سقط.
(٢) سورة البقرة ــ ٢ ــ الآية ــ ٥٥.
(٣) وهم الذين أشار القرآن الكريم إلى عددهم في الآية: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَٰتِنَا ۖ فَلَمَّآ أَخَذَتْهُمُ ٱلرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِيَّٰىَ﴾ الآية ــ ١٥٥ ــ من سورة الأعراف ــ ٧ ــ.
(٤) لوحة ١٦٣ و ز.
(٥) لوحة ٨٤ ظ ب وتوجد ظ اللوحة ٨٥ ظ ب وهو ما أشرنا إليه قبل ذلك.
(٦) لوحة ٢٣٨ ظ د.

هؤلاء معنى إلا[١] التجاسر على الله تعالى وسؤال ما لا يجوز عليه، ومن استجاز من نفسه أن ينسب نبيا من الأنبياء إلى مثل هذا فلا شك في كفره[٢]، والله الموفق.

[دليل ثان على جواز الرؤية]:

ولنا في المسألة قول الله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾ ﴾[٣] فالله تعالى أثبت الرؤية للوجوه التي فيها العيون الباهرة ألا ترى أنه وصفها بالنضارة والوجوه هي التي توصف بالنضارة، وقرن النظر بكلمة إلى، وعداه بها إلى المنظور إليه وما هذا سبيله لا يفهم منه إلا نظر العين إلا عند اقتران قرينة توجب الصرف إليه يعلم بها أنه أراد به الانتظار أو الاعتبار كما في قول القائل[٤].

وجـــوه يـــوم بـــدر نـــاظرات إلـــى الـــرحمن يـــأتي بـــالخلاص

فإنه لما اقترن بقوله: ناظرات قوله: تأتي بالخلاص علم أنه أراد به الانتظار. وفيما نحن فيه[٥] مثل هذه القرينة منعدم فلن يحمل إلا على النظر[١]. على أن بعض

---

(١) ز سقط.

(٢) يقول القاضي عبد الجبار في كتابه المغني جـ٤ ص ١٦١ ــ ١٦٢: استدل شيوخنا رحمهم الله على أنه تعالى لا يرى بالأبصار لقوله تعالى في قصة موسى عليه السلام: ﴿ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ﴾ وإجابته إياه بقوله: ﴿ لَن تَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ﴾ فنفي أن يراه وأكد ذلك بأن علقه باستقرار الجبل ثم جعله دكا، ونبه بذلك على أن رؤيته له لا تقع لتعليقه إياه بأمر وجد ضده على طريق التبعيد المشهور في مذاهب العرب، لأنهم يؤكدون الشيء بما يعلم أنه لا يقع على جهة الشرط لكن على جهة التبعيد كما يقول الشاعر:

إذ شـــاب الغـــراب أتيـــت أهلـــي وصـــار القـــار كـــاللبن الحليـــب

وكما قال عز وجل: ﴿ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ ﴾.
فكذلك قوله تعالى: ﴿ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ﴾ ثم جعله الجبل دكا بين به انتفاء الاستقرار دليل على أن الرؤية لا تقع على وجه.

(٣) سورة القيامة ــ ٧٥ ــ الآيتان ٢٢، ٢٣.

(٤) القائل هو حسان بن ثابت ويكنى بأبي الوليد، وقيل: أبو الحسام لمناضلته عن رسول الله ولتقطيعه أعراض المشركين. قال فيه الرسول (ص): إن الله يؤيد حسان بروح القدس. راجع أسد الغابة لابن الأثير جـ٢ ص ٦ المطبعة الوهبية سنة ١٢٨٠ هـ.

(٥) لوحة ١١٠ و ط.

الرواة روي البيت: وجوه[٢] يوم بكر ناظرات.

وقال: إن مراد الشاعر من هذا يوم اليمامة[٣] سمي بيوم بكر لأن القتال كان فيه مع بني حنيفة (بن ليخم رهط مسيلمة الكذاب، وبنو حنيفة بطن)[٤] من بكر بن وائل فسمي ذلك اليوم يوم بكر لهذا، وعنى بالرحمن مسيلمة الكذاب فإنهم كانوا يسمونه رحمن اليمامة. وبهذا أبطلنا تأويل من قال:

معناه ثواب ربها منتظرة لما مر أن النظر المضاف إلى الوجه المعدى إلى المنظور إليه بحرف إلى لن يكون المراد منه نظر الانتظار. فأما إذا أريد به الانتظار فإنه لا يعلق بالوجه ولا يعدى بإلى قال الله تعالى خبرا عن تلك المرأة: ﴿فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرۡجِعُ ٱلۡمُرۡسَلُونَ ۝٣٥﴾[٥] ولم[٦] تقيد بالوجه ولا عدي بكلمة إلى لما أريد به الانتظار.

وقال الشاعر[٧]:

فإن بك صدر هذا اليوم ولّى ... فإن غدا لناظِره قريب

أي لمنتظرة، فأما قول جميل بن معمر[٨]:

إني إليك لما وعدت لناظر ... نظر الذليل إلى العزيز القاهر

=

(١) أما الباقلاني في كتابه (التمهيد) ص ٢٧٥ فيقول في البيت: (أراد الإبصار إلى سماء الرحمن وترقب النصر عند رميهم بالأبصار إلى الجهة التي منها يرجى النصر. وقوله إلى الرحمن يعني به إلى سماء الرحمن وجهة الرغبة إليه ولم يرد به الانتظار.

(٢) لوحة ٢٣٩ و د.

(٣) هي معركة دارت بين خالد بن الوليد يقود جيش المسلمين ومسيلمة الكذاب في عهد أبي بكر وانتهت بنصر المسلمين ومقتل مسيلمة.
راجع البداية والنهاية لابن كثير جـ٦ ص ٣٢٣.

(٤) ما بين القوسين سقط من ز.

(٥) سورة النمل ـ ٢٧ ـ الآية ـ ٣٥.

(٦) لوحة ١٦٣ ظ ز.

(٧) الشاعر هو قراد بن أجدع. راجع مجمع الأمثال للميداني جـ١ ص ٧٠.
ط الأميرية بمصر.

(٨) يكنى بأبي عمرو وهو أحد عشاق العرب المشهورين. راجع خزانة الأدب لعبد القادر البغدادي جـ١ ص ١٩١.

فإن المراد منه النظر الذي هو رؤية العين لأنه عداه بكلمة إلى فمعناه: إني انظر إليك بالذل والانكسار لأن النظر إلى المأمول على هذا الوجه يبعثه على المسارعة إلى قضاء الحاجة وانجاز الوعد. وفي قول القائل:

ويوم بذي قـار رأيـت وجـوههم إلى الموت من وَقْع السيوف نواظر

أراد[١] أيضا نظر الرؤية لما عداه بكلمة إلى. ثم إن بعض الناس قالوا: المراد به حقيقة الموت، وهو عندنا مرئي إذ كل موجود جائز الرؤية على ما نبين - إن شاء الله تعالى - وبعضهم[٢] قالوا: أراد بالموت أسباب الموت كالضرب والطعن وهي مرئية في العادة والشيء قد يسمى باسم ما يؤول إليه.

وبعضهم قال: أراد بالموت الإبطال الذي يوجد الموت بسبب ضربهم وطعنهم وإقدامهم في الهيجاء كمال قال جرير:

أنا المـوت الـذي خُبِّـرت عَنِّـي فلـيس لهـارب منـي نجـا

وقال آخر:

يأيها الراكـب المـسجي مطيتـه سائل بني أسد مـا هـذا الـصوت

وقل لهم بادروا بالعذر والتمـسوا قولا يقـربكم إنـي أنـا المـوت

(والذي يدل على أن حمل الآية على الانتظار فاسد **وجهان**)[٣] **من**[٤] **المعقول: أحدهما** راجع إلى نفس المنتظر فهو أن الثواب يومئذ يكون موجودا لأن الجنة دار وقوع الثواب لا دار الانتظار لذلك موجود في الدنيا، والمعدوم هو الذي ينتظر لا الموجود، وما يقال في مبتذل الكلام انتظر زيدا معناه: انتظر حضوره

---

(١) لوحة ٢٣٩ ظ د.
(٢) يقول الباقلاني في التمهيد ص ٢٧٦ (إنما أراد بالموت الضرب والطعن وفلق الهام لأن ذلك يمسى في اللغة موتا لأنه من أسباب الموت ويمكن أيضا أنه أراد بذكر الموت الأبطال الذين يوجب الموت عند كرهم وإقدامهم.
(٣) ب بالهامش وقد أثبتناه مكانه لسلامة السياق.
(٤) لوحة ٨٥ و ب وقد وجدت في لوحة ٨٦ و ب.

وقدومه، ألا ترى لو فسر فقال: انتظر حضوره كان مستقيما ولو قال: انتظر[١] وجوده كان فاسدا، فدل أن هذا التأويل باطل.

وأما الراجع إلى حال المنتظر[٢] فهو أن ولي الله تعالى في الجنة مصون عما يوجب اعتراء وحشة في صدره أو ضيق وقلق في قلبه، وفي الانتظار ذلك وتنغيص للنعمة، وقد قيل في المثل السائر: الانتظار موت أحمر. وهذا مما لا يليق بحال بأهل الجنة، ألا ترى كيف وصفهم[٣] بنضارة الوجوه بقوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (٢٣) ﴾[٤] وذلك وصف من نال الثواب لا وصف من هو بعد يقاس ألم الانتظار وكربه. **يحققه:** أن النظر مضاف إلى الله تعالى لا إلى غيره فلا يجوز صرفه غيره، ولو جاز ذا لجاز صرف قوله: ﴿ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ ﴾[٥] إلى غير الله تعالى **وحقيقة هذا:** أن إضمار المضاف وإقامة المضاف إليه مقام المضاف إنما يجوز عند تعين المضاف في نفسه بدليل من الدلائل فيحصل فائدة الكلام الإفهام كما في قوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا ﴾[٦] أي أهل القرية لأن السؤال للجواب ولا جواب ينتظر من الأبنية والحيطان وشيء من الجمادات، فعلم أن المراد منه من ينتظر منه الجواب، وقد اختص بذلك الأهل فأما عند انعدام دليل تعين بعض ما يضاف فلا يجوز الإضمار لانعدام الفائدة، ألا ترى أن قائلا لو قال: رأيت زيدا وأراد به عمامته أو قميصه أو دابته أو غلامه أو داره، كان مخطئا في ذلك لاستواء هذه الأشياء وما سواها أيضا[٧] في صحة الإضافة إلى زيد وانعدام دليل التعين، فكان المتكلم به المريد بعض هذه الأشياء من غير دليل التعيين متكلما بما لا فائدة منه فيعد سفيها جاهلا. ثم ما يصح إضافته إلى الله تعالى أشياء كثيرة من نحو

---

(١) لوحة ٢٤٠ و د.
(٢) لوحة ١٦٤ و ز.
(٣) لوحة ١١٠ ظ ط.
(٤) سورة القيامة ــ ٧٥ ــ الآيتان ٢٢، ٢٣ ــ وراجع كلام الماتريدي في أن المراد هو النظر لا الانتظار ــ كتاب التوحيد لوحة ٣٨ ــ ٣٧.
(٥) سورة البقرة ــ ٢ ــ الآية ــ ٢١.
(٦) سورة يوسف ــ ١٢ ــ الآية ــ ٨٢.
(٧) لوحة ٢٤٠ ظ د.

الجنة والعرش والملائكة والأنبياء والرسل عليهم السلام وأصحاب الرسل والأولياء وعباد الله الصالحين والدور والقصور والحور العين والغلمان والبسط والجبال والأواني وغير ذلك مما لا يحيط به العد والإحصاء، وإن بولغ في الاستقصاء فتعين البعض بلا دليل يوجب التعيين غير سائغ في اللغة وخروج في الخطاب عن عادات الحكماء فحمل كلام الله تعالى على هذا فاسد لا يجوز المصير إليه، وفي التعلق بالآية والاعتراض عليه كلام كثير وفيما ذكرت كفاية.

[دليل ثالث على جواز الرؤية]:

ولنا أيضا قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾[١] وجاء[٢] في خبر: إن الزيادة هي النظر إلى الله تعالى وقد تحمل غير ذلك مما جاء فيه التفسير لكنه لولا أن القول بالرؤية كان أمرا ظاهرا وإلا لكان لم يحتمل صرف ظاهر لم يجئ فيها إليها، وهذا في الحاصل استدلال بإجماع الصحابة وشيوع القول بالرؤية فيهم. وذكر الشيخ أبو عبد الله محمد بن على الترمذي[٣] في تصنيف له سماه **مسألة سلوك أهل العدل بين المشبهة والمعطلة**. فقال: اتفقت على حديث[٤] الرؤية عدة من أصحاب رسول الله ﷺ كلهم أئمة منهم: ابن عمر وابن مسعود وابن عباس وصهيب وأنس ابن مالك وأبو موسى الأشعري وأبو هريرة وأبو سعيد الخدري وعمار بن ياسر وجابر بن عبد الله ومعاز بن جبل وثوبان وعمار بن روبية الثقفي وحذيفة عن أبي بكر الصديق وزيد بن ثابت وجرير بن عبد الله وأبو إمامة وبريدة الأسلمي وأبو برزة وعبد الله بن الحارث بن جز الزبيدي أحد وعشرون رجلا من أصحاب رسول الله عليه

---

(١) سورة يونس ــ ١٠ ــ الآية ــ ٢٦.
(٢) لوحة ١٦٤ ظ ز.
(٣) هو من كبار مشايخ خراسان وكان يقول: ما صنفت شيئا لينسب إلى ولكن كنت إذا اشتد على وقتي أتسلى بمصنفاتي ومن أقواله (ليس في الدنيا حمل أثقل من البر لأن من برك فقد أوثقك، ومن جفاك فقد أطلقك.
راجع: صفة الصفوة ص ١٤١ لابن الجوزي ط المعارف بالهند سنة ١٣٥٥ هـ..
(٤) لوحة ٢٤١ و د.

السلام (كلهم رووا عن رسول الله عليه السلام في إثبات الرؤية[١]) فمن ردها فقد قصد تكذيب هؤلاء في الأحاديث[٢] والدلائل السمعية، وفي[٣] هذا الباب كثرة وقد ثبتت بهذه الدلائل رؤية الله تعالى ولا ثبوت لما لا جواز له فثبت في ضمن الثبوت جواز الرؤية.

[الأدلة العقلية على جواز رؤية الله تعالى]:

ثم[٤] نشتغل بعد هذا ببيان جواز رؤية الله تعالى في العقول وإن كان الترتيب يقتضي إثبات الجواز أولاً بالدلائل العقلية ثم الثبوت بالدلائل السمعية إلا أنَّا (قدمنا الدلائل)[٥] السمعية لما مر أن فيها الثبوت والجواز جميعا معا، فمن اكتفى بها كان ذلك كافيا له فلا يحتاج إلى الخوض في الدلائل العقلية.

ثم بعد فراغنا من إثبات ما رمنا إثباته بالدلائل السمعية نشتغل بالدلائل العقلية فنقول: كان أوائلنا وأوائل المعتزلة سبق منهم الإجماع أن الأعراض مستحيلة الرؤية، واختلفوا بعد هذا الإجماع أن العلة المطلقة للرؤية في[٦] الشاهد ما هي؟ فزعمت أوائلهم أنها الجسمية فكل ما هو جسم كان مرئيا، وكل ما لم يكن جسما فهو مستحيل الرؤية وقالوا: إن البارئ[٧] جل وعلا ليس بجسم فيستحيل رؤيته وزعموا أن كل من قال: إن الله تعالى مرئي فقد زعم أنه جسم إذ لا فرق بين قول القائل هذا جسم وبين قولهم هذا مرئي كما لا فرق بين قولهم: هو عشرة وبين قولهم: هو قدر مائة وأصحابنا - رحمهم الله - قالوا: إن العلة المطلقة للرؤية هي

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) من الأحاديث التي تثبت الرؤية قوله (ص) سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر لا تضارون).
(٣) لوحة ٨٥ ظ ب.
وتوجد في ٨٤ ظ ب.
(٤) لوحة ١١١ و ط.
(٥) ز أقمنا أنك لائل.
(٦) لوحة ٢٤١ ظ د.
(٧) لوحة ١٦٥ و ز.

كونه قائما بالذات فما كان قائما بالذات يجوز رؤيته، وما لا يكون قائما بالذات يستحيل رؤيته والله تعالى قائم بالذات فكان جائز الرؤية، فمن زعم أن الله تعالى يستحيل رؤيته فقد ألحقه بما لا قيام له بذاته ثم إن أوائلنا وأوائلهم احتجوا لكون الأعراض مستحيلة الرؤية أن الخلاف بين العقلاء قديما وحديثا موجود في ثبوت الأعراض وانتفائها.

اشتغل المثبتون بإقامة الدلائل على ذلك ولو كانت هي مرئية محسوسة لما جرى الخلاف فيها بين أرباب الحواس السليمة، ولما جرت المحاجة بالدلائل العقلية ولما اشتغل العقلاء بالمحاكمة إلى دلائل العقول بل فزعوا إلى الحواس، ونسبوا المنكرين إلى العناد وجحد الضروريات والمكابرة للحواس وألحقوهم بالمتجاهلة من السوفسطائية، وحيث لم ينسبوهم إلى ذلك وناظروهم وأثبتوا ذلك بالدلائل العقلية علم أنها ليست بمرئية، وأن[1] طريق ثبوت العلم بها العقل لا الحس ثم إن النظام من جملة المعتزلة لم يثبت عرضا إلا الحركة، فأما ما وراء الحركة من الموجودات كالألوان والطعوم والروائح فقد جعلها كلها أجساما وجعل الألوان مرئية لكونها أجساما عنده، فإن لم تكن قائمة بالذات ثم ناقض، ولم يجوز رؤية الأصوات وإن كانت أجساما فأما المتقدمون من أصحابنا فقد اختلفوا في جواز درك الأعراض بالحواس الأخر نحو الأصوات أنها هل تدرك بحاسة السمع، فطرد عبد الله بن سعيد القطان[2] الكلام في كل ذلك وقال: لا يجوز إدراك عرض ما بحاسة من الحواس إذ لو أدرك لما جرى الخلاف في ثبوتها بين أرباب الحواس السليمة، وزعم أن المسموع هو الذات الذي قام به الكلام والصوت لا الكلام والصوت، فأما من سواه من[3] أصحابنا الذين لا يجوزون رؤية[1] الأعراض فإنهم يجوزون

---

(١) لوحة ٢٤٢ و د.
(٢) سبق التعريف به.
(٣) لوحة ١٦٥ ظ ز.

استدراكهما بسائر الحواس الموضوعة[٢] لدرك كل نوع منها فلم يطرد اعتلالهم في إخراج الأعراض من أن تكو مرئية بجريان الخلاف في ثبوتها بين العقلاء، فإذا التعويل على القائم بالذات غير ممكن إلا على طريق التعليق بالإجماع مع الخصوم في استحالة رؤية الأعراض فيقال لهم: اتفقنا أن ما هو مستحيل الرؤية في الشاهد هو العرض، وأن كل جسم جائز الرؤية، وكل جسم كما هو جسم فهو قائم بالذات فبنا[٣] أن نتأمل أنه يرى لأنه جسم فلا يعدى إلى الغائب لأنه ليس بجسم أو لأنه قائم بالذات فيعدى إلى الغائب لأنه قائم بالذات فينبغي أن نتكلم على هذا الوجه ولا نشتغل بدليل استحالة رؤية الأعراض إلا إذا كان المثبت للرؤية يرى في الأعراض رأي عبد الله بن سعيد فحينئذ[٤] يمكنه[٥] أن يتعلق بذلك الدليل، فأما من لم يكن يتابعه في ذلك ويجوز استدراك شيء من الأعراض بشيء من الحواس، فلا يمكنه التعويل على الدليل فينبغي أن يعتمد على إجماع الخصوم على ذلك، ثم نتكلم أن الأجسام ترى لقيامها بالذات دون التركب والجسمية ثم إن النظام منهم يبني[٦] الكلام على أصله أن الألوان مرئية وهي أجسام وليست بقائمة بالذات، فإذا انفكت الرؤية عن القيام بالذات وما انفكت)[٧] عن الجسمية، ووجه إبطال كلامه أنه بناه على أصلين كل واحد منهما غير صحيح **أحدهما** ادعاؤه أن الألوان أجسام، وهذا ممنوع بل هي أعراض لوجود حد العرض فيها فإن الحركة التي هي عرض بالإجماع إنما كانت عرضا لاستحالة قيامها بذاتها وافتقارها إلى محل واستحالة بقائها (إذ العرض

=

(١) ط سقط.
(٢) لوحة ١١١ ظ ط.
(٣) لوحة ٢٤٢ ظ د.
(٤) لوحة ٨٦ و ب وتوجد في لوحة ٨٥ و ب.
(٥) د سقط.
(٦) ط، ز ينفي.
(٧) ز ما بين القوسين سقط.

هذا هو يفارق الأجسام لاستحالة قيامها بذاتها وافتقارها إلى محل واستحالة بقائها)[١] ويفارق صفات الله تعالى لاستحالة بقائها وهذا الحد بعينه موجود في الألوان ثم هو وإن كان يدعي بقاءها إلا[٢] أنا نثبت بالدليل الذي ثبت به استحالة بقاء سائر الأعراض[٣] وهو أن الباقي يكون باقيا ببقاء، واستحالة قيام البقاء بما لا يقوم بنفسه ثابتة بالبديهة، فلم تكن الأعراض باقية على ما نبين ذلك إذا انتهينا إلى مسألة الاستطاعة[٤] - إن شاء الله تعالى. والألوان غير قائمة بذواتها فيستحيل قيام البقاء بها فلم تكن باقية فكانت أعراضا لا أجساما، ومع ذلك جوز النظام رؤيتها دل أن الرؤية تنفك عن الجسم فبطل تعليقه الرؤية بالجسم، وكذا هو يقول باستحالة رؤية الأصوات وإن كانت عنده أجساما فإذا بطل تعليقه جواز الرؤية بالجسم طردا وعكسا، فأما من سوى النظام من قدماء المعتزلة الذين يسلمون أن الألوان والطعوم والأصوات أعراض ويقولون: إنها مستحيلة الرؤية ويعلقون الرؤية بالجسم، يقولون: إن الجزء الذي لا يتجزأ قائم بالذات وهو مستحيل الرؤية، لخروجه من أن يكون جسما، فيدل هذا على تعلق الرؤية بالجسم وجودا وعدما.

وأصحابنا يقولون: إن الجسم هو المتركب من الجواهر وعند رؤيته نرى كل جوهر وإن لم يكن كل جوهر جسما، وهذا لأن الجوهر لو لم يكن في نفسه مرئيا قبل انضمامه إلى غيره لما صار مرئيا بالتركيب وانضمامه إلى غيره، لأن جواز

---

(١) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ٢٤٣ و د.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ١٦٦ و ز.
راجع في هذا مسألة الاستطاعة حيث يناقش النسفي بالتفصيل كل الوجوه التي تثبت استحالة بقاء الأعراض ثم يقول: أجمع العقلاء أن العرض لا يجوز أن يبقى ببقاء هو معنى زائد على الذات الباقي إذ قيام المعاني بالأعراض مستحيل لاستحالة قيامها بذاتها وافتقارها إلى محل تحله ويستحيل كونها محال بأغيارها.

الرؤية واستحالتها مما يرجع إلى الذات، والذات[١] لا تتبدل بالتركيب فلا يتبدل الحكم المتعلق[٢] بالذات، وهذا لأن المتبدل بالتركب هو الأحكام المتعلقة بالمقادير والكميات، فإن ما ليس بطويل إذا انضم إلى ما ليس بطويل يصيران جميعا طويلا، وكذا المربع والمثلث والمسدس وغير ذلك من الأشكال، فأما الأحكام المتعلقة بالذوات فلا تبدل لهما بالتركب لانعدام تبدل ذواتها عند التركب، إذ التركب ليس إلا بمجاورته غيره، والشيء بمجاورته غيره[٣] لا يتبدل في نفسه بل يتبدل القدر، فكذا الأحكام المتعلقة بالذات لا تتبدل لأنها تابعة للذات تبقى ببقائها وتزول بزوالها، ولما كانت الجواهر عند التركيب مرئية دل أنها عند التفرد مرئية وهي قائمة بالذات وليست بجسم، فكانت الرؤية دائرة مع القيام بالذات دون الجسم، فتتعدى إلى كل قائم بالذات، فمن أراد بالتعلق بهذه الطريقة ينبغي أن يسال الخصم أنه هل يرى رؤية الأعراض جائزة، فإن رآها مستحيلة الرؤية يكلِّمه على هذه الطريقة، وإن قال: إن بعض الأعراض مرئية فينبغي أن لا يتمسك بهذه الطريقة لأنه لا يمكنه بمشيئته إلا إذا رأي في استحالة إدراك الأعراض بالحواس كلها رأي عبد الله بن سعيد، فيتكلم بالمعقول الذي بينا في استحالة رؤية الأعراض وإدراكها بالحواس[٤] من وجود الخلاف فيها بين أرباب الحواس السليمة، حينئذ يمكنه الكلام، فأما غير عبد الله من قدماء أصحابنا فإنما[٥] كانوا يعلقون الرؤية[٦] بالقائم بالذات بمساعدة[٧] المعتزلة إياهم في القول باستحالة رؤية الأعراض لا غير.

---

(١) لوحة ١١٢ و ط.
(٢) لوحة ٢٤٣ ظ د.
(٣) ب سقط وأثبتناها من باقي النسخ للسياق.
(٤) لوحة ٨٦ ظ ب وتوجد اللوحة ٨٥ ظ ب.
(٥) لوحة ٢٤٤ و د.
(٦) لوحة ١٦٦ ظ ز.
(٧) ز لمساعدة.

[رأي الماتريدي]:

وكان الشيخ أبو منصور الماتريدي يرى الأصوب في هذه المسألة أن يتمسك بالدلائل السمعية التي مر ذكرها. فإذا عجزت الخصوم عن الاعتراض عليها وزعمت أن الدلائل السمعية إن أوجبت الرؤية فالدلائل العقلية منعت القول بالرؤية فكانت الآيات والأحاديث متشابهة يجب التوقف فيها.

فيقال لهم: لم قلتم إن الدلائل العقلية منعت القول بالرؤية؟ فإذا قالوا: لأن المرئي هو الجسم بدليل أن في المشاهدة لا يرى إلا الجسم والله تعالى ليس بجسم يطالبون بدليل.

وقيل لهم: لم قلتم إن الجسم يرى لأنه جسم؟ ويعارضون أنها تعلقت بالأجسام لا لكونها أجساما بل لكونها قائمة بالذات فيعلل بها على طريق المعارضة دفعا لكلام الخصوم لا لابتداء التعليل ليقع الدليل على الخصم فيهدم حينئذ ما يقيم من الدلالة على تعلق الرؤية بالجسم على ما بينا، ولا يحتاج إلى إقامة الدليل على تعلقها بالقائم بالذات، فكان هذا أضيق على الخصم وأحسم لمادة شغبه فإنه - رحمه الله - ذكر في المقالات في مسألة المائية فقال: ثم الأصل أن ما لا يرى في الشاهد عرض يقول بغيره وإلا فكل قائم بنفسه يرى، فإذا كان الله تعالى قائما بذاته يرى لا على الاعتلال بذلك ولكن على الرفع والمقابلة[١] إذ لم يرجع في[٢] الأمر إلى ما يوجبه الدليل لكن رجع إلى الوجود في الشاهد هذا لفظه - رحمه الله - ومعناه ما بينا.

وكذا لو سلكت هذه الطريقة مع (المتأخرين منهم)[٣] القائلين بجواز رؤية

---

(١) لوحة ١١٢ ظ ط.
(٢) لوحة ٢٤٤ ظ د.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.

بعض الأعراض أيضا مع جواز رؤية الأجسام، وقد أثبتنا[١] بالدليل السمعي أنه تعالى مرئي فلم توقفت في القول بها؟ فإن زعم لمخالفة الدليل السمعي الدليل[٢] العقلي قيل[٣]: ولم قلت إنها تخالف الدليل العقلي؟ فإذا قال: إن المرئي في الشاهد ما هو (من هذه الأجناس)[٤] المخصوصة وهي الأجسام والألوان والله تعالى خارج من هذه الأجناس.

يقال لهم: لم قلتم: إن تعلقها بهذه الأجناس تعلق الأحكام بالعلل دون كون هذه الأجناس من أوصاف الوجود؟ ويطالبون بالدليل فما أقاموا من الدليل يهدم[٥] عليهم على ما نبين بعد هذا، فيسهل حينئذ الكلام وتقل مؤنة المجادلة وتخف.

وينبغي أن لا يدعي أن العلة المطلقة للرؤية القيام بالذات أيضا، وما ذكره الشيخ - رحمه الله - ذكر على طريق المسامحة والمساهلة، بل يطالب الخصوم بإقامة الدلالة على ما جعله علة فحسب، ولا نشتغل بادعاء شيء علة فإنهم هم المدعون أن العلة المطلقة للرؤية ما زعموا، فلا معنى للاشتغال بمعارضة العلة بالعلة قبل العجز عن منع دليل الخصوم وهدمه، وإنما يصار إلى ذلك عند العجز عن ذلك ولا عجز بحمد الله على ما نبين بعد هذا - إن شاء الله تعالى - فمن أصغى إلى[٦] هذه الوصية وتمسك بهذه الطريقة فقد كفى مؤنة الخصم واندفعت عنه معرة مجادلتهم. ومن رام الخوض في الدليل المعقول الذي اعتمد عليه المتأخرون من أصحابنا وأراد الوقوف عليه فنبين له ذلك. فنقول - وبالله التوفيق -.

أن المتأخرين من أصحابنا عند دعوى المتأخرين من المعتزلة رؤية بعض

---

(١) ب، د وقيل بينا ــ وقد أثبتنا عبارة باقي النسخ للسياق.
(٢) ز سقط.
(٣) ز سقط.
(٤) ب ما بين القوسين ورد بالهامش وأثبتناه مكانه للسياق.
(٥) لوحة ١٦٧ و ز.
(٦) لوحة ٢٤٥ و. د.

الأعراض ــ ذهبوا إلى أن العلة المطلقة للرؤية في الشاهد المجوزة لها، الوجود. وأن كل موجود رؤيته ممكنة جائزة(١) ودليل ذلك أنا نرى الجوهر والألوان والأكوان وهي الحركة والسكون والقرب والبعد والاجتماع والافتراق، وقد وافقنا الجبائي، على(٢) أن هذه الأجناس الثلاثة(٣) مرئية وابنه أبو هاشم وافقنا على رؤية الألوان، وخالفنا في رؤية الأكوان والنظام وافقنا على رؤية الألوان غير أنه ادعى أنها أجسام، ولقد أقمنا الدلائل على كونها أعراض، فإجماع هؤلاء أغنانا عن إقامة الدليل على رؤية بعض الأعراض، وكونها جائزة الرؤية ثم الدليل مع هذا على رؤية الأعراض التمييز بالبصر بين الأسود والأبيض وبين المجتمعين والمفترقين من غير قيام السواد والبياض والاجتماع والافتراق بآلة الرؤية وهو البصر، ولم

---

(١) يقول السيد الشريف في شرحه للمواقف جـ٣ ص ١٠٠ ــ ١٠١ مسلك الوجود هو طريق الشيخ أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر وأكثر أئمتنا، وتحريره أنا نرى الأعراض كالألوان والحركة والسكون.. وهذا ظاهر، ونرى الجواهر أيضا لأنا نرى الطول والعرض في الجسم.. ونميز الطويل من الأطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من أنه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا إن قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون أكثر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هذا خلف وإن قام بأكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال، فرؤية الطول والعرض هو رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم، فقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم فإن الأجسام والأعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق، ولولا تحقق أمر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك أي اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لأن نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة إلى طرفي الوجود والعدم على سواء وهذه العلة المصححة للرؤية لابد من أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض وإلا لزم تعليل الأمر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الأمور المختصة إما بالجواهر وإما بالأعراض وهو غير جائز.. ثم هذه العلة المشتركة إما الوجود أو الحدوث إذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما، فإن الأجسام لا توافق الألوان في صفة عامة يتوهم كونها مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح أن يكون علة للصحة لأنه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق، والعدم لا يصلح أن يكون جزء للعلة لأن التأثير صفة إثبات فلا يتصف به العدم، وإن سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود.. وذلك لأن الوجود مشترك بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فتتحقق صحة الرؤية.

(٢) لوحة ٧٨ و ب.

(٣) بهامش وأثبتناها مكانها للسياق، وسقط من د.

يعرف كون الجواهر مرئية إلا بالتمييز بالبصر بين أجناسها وحصول العلم بوجودها، وهذا المعنى بعينه في حق الأكوان والألوان[١] موجود فكانت مرئية، ولو لم تكن مرئية لعرف بالرؤية وجود الجواهر ولكان لا يوقف على كونه متحركا أو[٢] ساكنا[٣] أو مجتمعا أو متفرقا كما لا يوقف على الطعوم بمجرد الرؤية لانعدام تعلقها بالطعوم على ما أجرى الله تعالى العادة، وإن كانت مرئية عندنا لكونها موجودة على ما نبين بعد هذا - إن شاء الله تعالى.

والدليل على أن الجواهر مرئية موافقة جميع المعتزلة إيانا على ذلك فيغنينا الإجماع عن إقامة البرهان على ذلك، ثم الدليل على ذلك حصول التمييز بين أجناس الجواهر بالرؤية كحصوله بين أنواع الألوان.

ثم يقال لهذا: الذي لا يجوز رؤية الجواهر ولم يجوز إلا رؤية الألوان: بم عرفت أن الألوان مرئية؟ فإن قال: بالتمييز بين أنواعها بالرؤية فكذا يلزم في الجواهر والأكوان والطول والقصر والحركة والسكون وغير ذلك. وبعين هذا يطالب النظام فيقال له: لم قلت إن الألوان مرئية؟ فلا يمكن أن يتعلق بالتمييز بين أنواعها فيلزم رؤية الحركة والسكون، وكذا أبو هاشم يطالب بالعلة التي لأجلها جعل الألوان مرئية ثم يطالب بالتفرقة بينها وبين الأكوان ويسوي بينها وبينها[٤] بعين تلك العلة. وإذا ثبت رؤية الجواهر والأكوان والألوان فنقول:

[ما هي العلة المجوزة للرؤية؟]:

لابد من سبر الأوصاف ليتبين العلة المجوزة للرؤية من الأوصاف[٥] الاتفاقية

---

(١) لوحة ٢٤٥ ظ د.
(٢) لوحة ١٦٧ ظ ز.
(٣) لوحة ١١٣ و ط.
(٤) أي بين الألوان والأكوان.
(٥) لوحة ٢٤٦ و د.

المقترنة بها المسماة عند المتكلمين أوصاف الوجود، ثم نعدي الرؤية بتلك العلة من الشاهد إلى الغائب إذ التعدية من الشاهد إلى الغائب تكون بأوصاف العلة دون أوصاف الوجود. والفرق بين أوصاف الوجود وأوصاف العلة قد مرت في مسألة الصفات (فنشتغل بسبر الأوصاف[١]) ليتبين وصف العلة من أوصاف الوجود فنقول: لا يخلو المرئي في الشاهد من أن يكون مرئيا لكونه جسما أو لكونه عرضا أو لكونه لونا أو لكونه متلونا أو لكونه قائما بالذات أو لكونه كونا أو لكونه متكونا أو لكونه معلوما أو لكونه مذكورا أو لكونه محدثا أو لكونه موصوفا أو لكونه باقيا أو لكونه موجودا. ولا جائز أن يرى لكونه جسما لأنا أقمنا الدلالة على رؤية اللون والكون، وهما ليسا بجسمين، ولا جائز أن يرى لكونه عرضا لقيام الدلالة على كون الجسم مرئيا وليس هو بعرض على[٢] أن عند الخصوم يستحيل رؤية كلها. ولا جائز أن يرى لكونه لونا لأنا رأينا ما ليس بلون وهو الجوهر والكون على ما أثبتنا ذلك بالدليل وساعدنا على ذلك الجبائي.

ولا جائز أن يرى لكونه ملونا أو متلونا لقيام الدلالة على رؤية الألوان والأكوان، وليست هي بمتلونة لاستحالة قيام اللون بها.

ولا[٣] جائز أن يرى لكونه قائما بالذات أو لكونه موصوفا لأن[٤] الخصوم لو علقوا الرؤية بكونه قائما بالذات أو لكونه موصوفا فقد سلمت لنا المسألة[٥] وأمكن التعدية إلى الغائب، ثم إنا بينا أن اللون والكون مرئيان وليسا بقائمين بذواتهما ولا موصوفين بصفة تقوم بهما.

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ١٦٨ و ز.
(٣) لوحة ٨٧ ظ ب.
(٤) لوحة ٢٤٦ ظ د.
(٥) لوحة ١١٣ ظ ط.

ولا[١] جائز أن يرى لكونه متكونا لأن المتكون إذا أريد به الموجود فهو ما تدعيه وإن أريد به ما قام به عرض يسمى كونا فهو فاسد، لأن اللون والكون مرئيان، وكذا لو خلق الله تعلى في ابتداء خلقه العالم جوهرا واحدا لكان مرئيا على ما قررنا قبل هذا من وجوب كون الجزء الذي لا يتجزأ مرئيا، ولم يكن متكونا حينئذ.

ولا جائز أن يرى لكونه معلوما أو مذكورا لأن المعدوم معلوم ومذكور وليس بمرئي، على أن الخصوم لو ادعوا أن الشاهد يرى لكونه معلوما أو مذكورا للزمتهم التعدية لكونه تعالى معلوما مذكورا.

ولا جائز أن يرى لكونه محدثا لأن المحدثات عندهم ما يستحيل رؤيته، لأن عند أوائلهم ما سوى الجسم من الموجودات مستحيل الرؤية وهي محدثة، وعند الجبائي ما وراء الألوان والأكوان من الأعراض يستحيل رؤيتها وإن كانت محدثة وكذا الحكم عند أبي هاشم فيما وراء الألوان من الأعراض، وكذا عند النظام الحركات والأصوات يستحيل رؤيتها وهي محدثة على الجواهر ترى في حالة البقاء وهي في حالة البقاء ليست بمحدثة حقيقة إذ المحدث ما يتعلق به[٢] الإحداث وهو يتعلق بها في أول أحوال وجودها لا في حالة البقاء إلا عند النظام خاصة وهو فاسد لاستحالة تعلق الإحداث بموجود انقضى أو آن حدوثه إذ إحداث الموجود وإيجاده محال. ولا جائز أن يرى لكونه باقيا لأنها لو تعلقت بالباقي ثبت ما ادعيناه وأمكنت[٣] التعدية إلى الغائب لأن الله تعالى باق. على أن أثبتنا بالدليل رؤية الألوان والأكوان وهي أعراض، ويستحيل بقاؤها عندنا، فإن ادعت المعتزلة بقاءها ننقل الكلام إلى تلك المسألة، على أن عند النظام الأصوات باقية ويستحيل رؤيتها عنده، وأجاز الجبائي بقاء الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحياة والقدرة والعجز

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ٢٤٧ و د.
(٣) لوحة ١٦٨ ظ ز.

والعلم والاعتقاد والكلام، وليست هذه الأشياء بمرئية عنده، وكذا ابنه يقول ببقاء جميع الأعراض التي أجاز أبوه بقاءها إلا الكلام خاصة، ولا يجوز رؤية شيء منها، على أن كل جنس يرى عندهم يكون جائز الرؤية في أول أحوال وجوده بلا خلاف بين العقلاء فضلا عن المتكلمين، لأن ما يستحيل رؤيته لذاته لا يختلف باختلاف الأزمنة، وهي في تلك الحالة ليست بموصوفة بالبقاء إلا عند عباد[١] والكرامية[٢] وهو فاسد لصحة قول القائل وجد ولم يبق عند جميع أهل اللسان.

[العلة في الرؤية الوجود]:

وإذا اندفعت هذه الوجوه تبين أن جواز الرؤية كان متعلقا بالوجود والله تعالى موجود فكان جائز الرؤية، ثم عرفنا[٣] ثبوت الرؤية للمسلمين في دار الكرامة بما مر من الدلائل السمعية، فإن قيل[٤]: رؤية شيء من الأعراض غير مسلم من أوائلنا فلم قلتم ذلك؟

قولكم: إن التمييز يقع بالبصر بين الساكن والمتحرك والمجتمع والمفترق والأسود والأبيض، كما يقع بين جنس جوهر[٥] وجنس آخر فقول بهذا لا يتبين أن السواد والبياض مرئيان، وكذا الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، بل المرئي هو المتحرك والساكن والأسود والأبيض والمجتمع والمفترق لا هذه الأعراض بدليل أن نفاة الأعراض ينكرون وجودها، مع أنهم أرباب الحواس السليمة على ما مر، غير أن المتحرك إذا رؤى عرف وجود الحركة بالدليل، وكذا السواد والبياض، هذا[٦] كما يقول إن التمييز يقع بحاسة اللمس بين الحار والبارد والخشن والأملس

---

(١) هو عباد بن سليمان الصيمري وقد سبق التعريف به.
(٢) سبق التعريف بهم ص ٩.
(٣) لوحة ٢٤٧ ظ د.
(٤) د قالوا.
(٥) لوحة ١١٤ و ط.
(٦) لوحة ٨٨ و ب.

والصلب والرخو على حسب ما يقع بين الأسود والأبيض بحاسة البصر، ومع ذلك أجمع العقلاء على أن الحرارة والبرودة والمَلاسة والخشونة والصلابة والرخاوة ليست: بملموسة[١] وكذا البياض والسواد[٢] والحركة والسكون.

قيل لهم: لا وجه إلى هذا المنع فإن شيئا ما مرئي في الشاهد لا محالة لا ينكر ذلك إلا من كابر حسه، ولم يعرف كونه مرئيا إلا بتمييزه بحاسة البصر بينه وبين غيره من غير أن يحل الآلة منه شيء، فإن الجسم لما كان يرى لم يحل من معنى الجسمية في العين شيء، ومع ذلك حصلت به المعرفة بذلك[٣] الجسم والتمييز بينه وبين غيره، وهذا المعنى بعينه موجود في السواد والبياض والحركة والسكون، فكانت مرئية بخلاف اللمس، فإن هناك لا يعرف باللمس إلا وجود الجسم الممسوس ثم ما وراء ذلك من المعرفة الحاصلة بتلك الأعراض التي وضع اللمس لأجلها لا يحصل بمجرد اللمس بقيام تلك المعاني بآلة اللمس وهي اليد، فإن الحرارة تقوم باليد وكذا البرودة وكذا الخشونة والملامسة يؤثران في اليد عند إمرارها على الصفحة العليا من الجسم من تسهل المرور وتعذره، وكذا في الصلابة والرخاوة يحل اليد معنى من الدخول في أجزائه وامتناعه من الدخول فيها، فيعرف هذه المعاني لقيامها بآلة اللمس التي هي من أجزاء المساس فيعرف حلولها في نفسه كما يعرف الحر والبرد باتصالهما به، فيثبت له العلم بقيامها بالمحل تبعا لثبوت العلم بحلولها فيه، وهذا المعنى منعدم من الرؤية فإن الرائي يعرف الجواهر والأكوان والألوان من غير حلول شيء من هذه الأشياء في الرائي، فلو لم تصر مرئية لما حصل له التمييز بينها وبين أغيارها إذ الوقوف على صفة في الغير لن يكون إلا بدخولها تحت الحس، فأما ما يقوم بذات الإنسان فيمكنه أن يعرفه بالضرورة، فما

---

(١) ز بممسوسة.
(٢) لوحة ١٦٩ و ز.
(٣) لوحة ٢٤٨ و د.

قام به من الحرارة والبرودة وغيرهما عرفه بالضرورة وعرف لضرورة قيامها به قيامها بالمحل الممسوس من غير حصول المس لهذه المعاني. فأما في المرئي فذلك وقوف على معنى في الغير ابتداء[١] بالحس، وما تزعمون من إنكار نفاة الأعراض، يبطل بالأصوات عندكم، فإن الصوت عندكم مسموع ومع ذلك ينكرون، فإن قالوا: إنما ينكرون في الأصوات كونها أغيارا للذات ومعاني وراءها لا وجودها، وكونها أغيارا للذات ومعاني وراءها أم[٢] هي راجعة إلى الذات كصفة الوجود (مما لا يمكن معرفته بالحس فلم يكن الخلاف في الحقيقة فيما يحس به بل فيما لا يحس قلنا)[٣]: وهذا هو بعينه الجواب في الألوان والأكوان أن[٤] أنفسها داخلة تحت الحسن مرئية به ولا خلاف في ثبوتها إنما الخلاف في كونها معاني وراء الذات، وذلك مما لا يمكن معرفته بالحس.

فإن قالوا: لا وجه إلى ادعاء رؤية الأكوان فإن راكب السفينة لا يرى تحركها ولا يحس ذلك، ولو كانت مرئية لرآها الراكب، وهو شبهة أبي هاشم.

قلنا: يمثل هذه الشبهة تنكُّر السوفسطائية رؤية الأجسام، فإنهم يزعمون أن من البر يرى السراب وغيره لا يرى ممن كان يقرب من السراب ولم يوجب ذلك قدحا في رؤية الأجسام، فكذا ما ألزمت، على أن اللون عندك مرئي، ولو أن سهما صبغ بأصباغ مختلفة ثم رمي، أو فلكة مغزل أو عتبة تصبغ بأصباغ مختلفة ثم تدار لا يرى إلا لون واحد، وما وراء هذا الواحد لا يرى وإن كان في حال رمي السهم ودوران المغزل موجودا فكذا حركة السفينة بل أولى لأن تلك الألوان لا يقف

---

(١) لوحة ٢٤٨ ظ د.
(٢) لوحة ١٦٩ ظ ز.
(٣) ب ما بين القوسين بالهامش وقد أثبتناه في مكانه لسلامة السياق.
(٤) لوحة ١١٤ ظ ط.

عليها ولا يعرفها في تلك الحالة أحد من الناس، وحركة[١] السفينة يقف عليها غير راكبها (وكذا راكبها لو نظر[٢]) إلى الماء رأي حركة السفينة، ثم ذلك لم يوجب استحالة رؤية الألوان فكذا ما ألزمت، على[٣] أن الأكوان وإن لم يتعلق بها الرؤية في الشاهد لا يبطل ذلك اعتلالنا بالوجود، لأن الألوان مرئية بلا خلاف بيننا وبين أبي هاشم، ولا وصف يجمع الألوان والجواهر يمكن تعلق الرؤية به إلا الوجود على ما سبق تقديره، فإذا هذا السؤال لا يجدي التعلق به نفعا للخصوم.

فإن قالوا: رؤية الجواهر والأكوان والألوان وإن ثبتت في الشاهد غير أن ما وراء الألوان وهو الجواهر والأكوان ليس بمختص بالوقوف عليه بالرؤية بل قد يمكن إدراك ذلك بما وراء البصر وهي المس، فإن الأعمى يعرف وجود الجسم وحركته وسكونه واجتماع الجسمين وافتراقهما بالمس (كما يعرف ذلك بالبصر فأما اللون فهو لا يوقف عليه إلا بحاسة البصر، وبهذا لا يعرف الأعمى لون الجسم بالمس)[٤] فكان اللون هو المختص بالإدراك بحاسة البصر على معنى أنه لا يدرك بشيء من الحواس إلا بالبصر، ولو كان الباري جل وعلا مرئيا مع أنه ليس بمسموع[٥] ولا بممسوس ولا مذوق ولا مشموم، لكان إدراكه مختصا بالرؤية فكان لونا إذ هذا من خاصة اللون، وحيث يستحيل أن يكون الله تعالى من جنس الألوان، استحالة أن يكون مختصا بالإدراك بالبصر.

فبعد ذلك إما أن يقال: إنه مسموع[٦] كما أنه مبصر أو مذوق أو مشموم وذا محال. وإما أن يمتنع عليه الرؤية.

---

(١) لوحة ٢٤٩ و د.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ٨٨ ظ ب.
(٤) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٥) لوحة ١٧٠ و ز.
(٦) لوحة ٢٤٩ ظ د.

قيل لهم: هذا كله تمويه أو جهل بمذاهب الخصوم وبالحقائق. أما الجهل بمذاهب الخصوم فإن عبد الله بن سعيد وأبا الحسن الأشعري كانا يقولان: إن ذات الباري تعالى يجوز أن يسمع كما يجوز أن يرى، فلم يكن عذرهما الذات مختصا بالرؤية. فبطل هذا الكلام.

ثم إن عند الأشعري اللون يجوز أن يسمع أيضا فلم يكن للون اختصاص بالرؤية ولا لذات الباري جل وعلا. ثم استواء ذات الباري واللون في أن كل واحد منهما يجوز أن يسمع ويرى لا يوجب أن يكون الباري جل وعلا لونا، لأن كل واحد منهما أعني الرؤية والسمع يتعلق بكل موجود، فيتعلق بالمتضادات والمختلفات ولا يوجب التشابه والاستواء(١) بينهما(٢)، فكذا هذا(٣).

وأما الجهل بالحقائق فلأنهم زعموا أن اللون لا يدرك إلا بالبصر والحركة والسكون والاجتماع والافتراق تدرك بالمس كما تدرك بالبصر، وهذا جهل منهم. وذلك أنا نقول لهم: أيش(٤) تعنون بقولكم: إن اللون لا يدرك إلا بالبصر؟ أتعنون أنه لا يعلم البتة إلا بالحس ويرى ليعلم ولا طريق للعلم به سواه؟ ثم يقال لهم: أيش تعنون بقولكم: إن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق يدرك بالمس؟ أتعنون أنها تمس فتكون ممسوسة (كما تكون مرئية)(٥) أو أنها عند مس الجسم تعلم من غير أن

---

(١) لوحة ١١٥ و ط.
(٢) ط عنهما.
(٣) دليل الوجود أو كون العلة هي الوجود يوجب أن يصح رؤية كل موجود كالأصوات والروائح والملموسات والطعوم والشيخ الأشعري يلتزمه ويقول: لا يلزم من صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له، وإنما لا نرى هذه الأشياء التي ذكرتموها لجريان العادة من الله بذلك أي يعدم رؤيتها... ولا يمتنع أن يخلق فينا رؤيتها.
ـ ولعل هذا يؤيد كلام النسفي في رأيي الأشعري والقلانسي بجواز سماع ذات الله كما يجوز رؤيته. راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ٣ ص ١٠١.
(٤) يعني ـ أي شيء ـ وهو تعبير عربي صحيح يميل إليه بعض الكتاب وقد استخدمه النسفي كثيرا في التبصرة.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.

تكون ممسوسة؟ فإن عنيتم أنها[١] تمس فتكون ممسوسة كما تكون مرئية فهذا باطل إذ غير الجسم لا يمس، لاستحالة قيام المماسة بالأعراض، ولابد من المس من قيام المماسة بكل واحد من المتماسين. فإن قالوا: لا تصير ممسوسة ولكنها تصير معلومة بالحس بمس الجسم الذي هو محلها. قلنا: ما لا يدخل تحت الحس لا يصير معلوما بالحس بل يصير معلوما بالعقل بواسطة الحس فكان[٢] العلم الحاصل بالاجتماع والافتراق والحركة والسكون بالعقل بواسطة الحس إذ لم تصر هذه الأشياء ممسوسة كالعلم بالحرارة والبرودة والملامسة والخشونة والصلابة والرخاوة، وعند الرؤية تصير هذه الأشياء أعني الحركة والسكون والاجتماع والافتراق مرئية على ما قررنا.

ثم بالوقوف على هذه الجملة الحقيقية. يقال لهم: إن عنيتم أن اللون لا يدرك إلا بالبصر ولا يحس بشيء من الحواس الأخر، فكذا الحكم في الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فإذا لا اختصاص للون. وإن عنيتم أنه لا طريقة لمعرفته إلا الرؤية والحركة والسكون والاجتماع والافتراق لمعرفتها طريق آخر سوى الرؤية، قلنا: ذات[٣] الله تعالى تعرف بالعقل بواسطة مشاهدة الآيات الدالة عليه، فإن لم يجب تكون الأكوان وهي الحركة والسكون مرئية أن تكون لونا لما أنها تعرف بطريق آخر في الجملة في الحس، فلا يجب كون الباري جل وعلا لونا وإن كان مرئيا[٤] لأنه يعلم بطريق آخر فإن وجب وكونه تعالى لونا لكونه مرئيا، وإن كان لمعرفته طريق آخر سوى الرؤية، لوجب كون الأكوان ألوانا لكونها مرئية وإن كان لمعرفتها طريق آخر، والقول به خروج عن المعارف، فكذا هذا.

---

(١) لوحة ٢٥٠ و د.
(٢) لوحة ١٧٠ ظ ز.
(٣) لوحة ٨٩ و ب.
(٤) لوحة ٢٥٠ ظ د.

ثم نقول: إنا بينا بالدليل أن كون الذات مرئيا حكم كونه موجودا، والباري موجود فكان مرئيا، واللون موجود فكان كونه مرئيا حكما لكونه موجودا، فكان مرئيا لكونه موجودا لا لكونه لونا، فدل بكونه مرئيا على مطلق الوجود إذ الحكم يدل على علته لا على موجود مقيد، ولا دلالة في كونه مرئيا إلا على مطلق الوجود، فلو كان لونا لكان لا لأنه مرئي بل لأنه لا يدرك بالحواس الآخر، فيكون لكونه (لونا حكما لكونه)[1] غير مدرك بالحواس الأربع الأخر سوى البصر، وهذا فاسد، لأن هذا تعليق الحكم وهو كونه لونا بالعدم وهو كونه غير مدرك بتلك الحواس وذا باطل، ولأنه يقتضي أن يكون العلوم والقدر والإرادات كلها ألوانا لأنها لا تدرك بشيء[2] من الحواس الأربع، فكانت مساوية لها في علة كونها ألوانا وهي كونها غير مدركة بالحواس الأربع، فكانت مساوية لها في الحكم وهذا باطل. (ولأنا بينا بالدليل أن كونه جائز الرؤية من حكم الوجود وهو موجود)[3] وأثبتنا بالدليل أن[4] الذوق والشم وللمس والسمع مستحيل على ذاته، وأثبتنا بالدليل أنه ليس بلون، فكان من مقتضى مجموع هذه الدلائل أن اللون ليس ما يختص إدراكه بالرؤية لقيام الدليل على ذات مختص بكونه مرئيا وليس بلون.

[شبهة لهم]:

وإن[5] قالوا: تعليق جواز الرؤية بالوجود فاسد، فإن كثيرا من الموجودات لا تتعلق بها الرؤية كالقدر والإرادات والعلوم، والاعتقادات والفكر والطعوم والروائح، فإذا كل مرئي وإن كان موجودا فكل موجود ليس بمرئي، فوقع الانفكاك بين الوجود والرؤية.

[الرد عليها]:

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ١١٥ ظ ط.
(٣) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ١٧١ و ز.
(٥) لوحة ٢٥١ و د.

قلنا: التعليل وقع لجواز الرؤية لا للوجود، وهذه الأشياء جائزة الرؤية بالدليل الذي تقدم ذكره، فأما وجوب الرؤية فإنه يكون بتخليق الله تعالى للرؤية في آلة الرؤية فإذا خلق الرؤية للشيء يرى ذلك، وإن لم يخلق الرؤية وخلق ضدها لا يرى، ولم يخرج الشيء من أن يكون مرئيا هذا كما أن الله تعالى لو خلق العلم بشيء من الأشياء علم ذلك الشيء، ولو لم يخلق العلم حتى جهله الإنسان بقي مجهولا، ولم يخرج من أن يكون العلم به ممكنا، فكذا هذا.

(فإن قالوا)[١]: هذا الكلام في غاية الفساد فإن وجود المرئي وارتفاع السواتر بينه وبين آلة الرؤية بدون الرؤية لا يتصور.

قلنا: لم قلتم ذلك؟ فإن قالوا: لو جاز هذا لبطلت المعارف وصحت السوفسطائية فإن على قود كلامكم هذا يجوز أن يكون ها هنا بحضرتنا قبله عظام ترقص ونيران هائلة تضطرم ودبادب[٢] وبوقات[٣] تضرب وينفخ فيها، وأعلام منشورة وعساكر مارة، ولم تخلق فينا الرؤية والسمع، فلم نقف على ذلك، وركوب هذا وتجويزه خروج عن المعقول وادعاء ما يعرف كذبه[٤] ضرورة وتمسك بالسوفسطائية.

قلنا: شيء مما ذكرت ليس بلازم فإن الرؤية إنما كانت معنى في الآلة يخلقه الله تعالى عند فتح الإنسان العين لا محالة بلا خلاف بيننا وبين المعتزلة سوى أبي هاشم فإنه أنكر كون الرؤية وسائر الادراكات معاني[٥]، ونحن[٦] نستدل على ثبوتها عليه بمثل ما نستدل به على ثبوت[٧] جميع الأعراض، ولم[١] يحصل لأبي هاشم بهذا

---

(١) ز مابين القوسين سقط.
(٢) الدبدبة شبه طبله والجمع دبادب ــ راجع المصباح المنير.
(٣) بوقات مفردها البوق وهو ما ينفخ فيه ــ راجع مختار الصحاح.
(٤) لوحة ٢٥١ ظ د.
(٥) ب للــ سقط وقد أثبتناها من باقي النسخ للسياق.
(٦) لوحة ٨٨ ظ ب.
(٧) ب بالهامش وقد أثبتناها ومكانها للسياق.

المنع سوى إبطال طرق إثبات الأعراض على نفسه، فإذا كانت الرؤية ثابتة وهي معنى في العين بتخليق الله تعالى عرف ذلك بالإجماع من كل، وبالدليل الذي تلجئ أبا هاشم إلى الاعتراف به، والله تعالى يخلق ما يخلق باختياره فمن الجائز أن لا يخلق الرؤية في عين إنسان فلا يرى، وإن لم يكن بينه وبين المرئي حجاب لانعدام الرؤية، وهذا كما لم يخلق في حال تحقيق السواتر والحجب، وهناك انعدام الرؤية، (بأن لم)[٢] يخلق الله تعالى الرؤية في الآلة، وخلق ضدها لا لوجود السواتر لأن الشيء إنما يستحيل وجوده إذا اشتغل محله بضده، فأما قيام ما ليس بضد للرؤية في غير محل الرؤية فلا يوجب استحالة[٣] الرؤية في محلها.

غير أن الله تعالى أجرى العادة أن يخلق ضد الرؤية وجود السواتر نظر العباد ليمكنهم إخفاء ما لا يعجبهم اطلاع غيرهم عليه بتحصيل السواتر فيحصل ضد الرؤية في الآلة فلا توجد الرؤية، فلو لم يخلق الرؤية مع انعدام السواتر وارتفاع الحجب في الجواهر والألوان والأكوان[٤] (لكانت لا ترى ولا تخرج من كونها جائزة الرؤية)[٥] فكذا هذه الأشياء.

والذي يحقق هذا: أن حركة السفينة لا يراها الراكب ويراها غيره لوجود ضدها في بصره، وإن كانت الحركة مرئية عند الجبائي، وصبغ المغزل والسهم لازم عليه وعلى ابنه. والذي يحقق هذا ثبوت رؤية النبي عليه السلام الملك وانعدام رؤية غيره بلا ساتر، ولو لم يكن ذلك إلا بخلق الله الرؤية في عين النبي عليه السلام وخلقه ضد الرؤية في عين غيره.

=

(١) لوحة ١٧١ ظ ز.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ١١٦ و ط.
(٤) لوحة ٢٥٢ و د.
(٥) ط، ز ما بين القوسين سقط.

وكذا المحتضر يرى ملك الموت وأعوانه، ومن بحضرته من العواد والممرضين لا يرون شيئا من ذلك. ثبت هذا بأحاديث ينسب رادها وجاحدها إلى الإلحاد والخروج عن الإسلام. فدل أن ما ذهبنا إليه كلام صحيح لا يكاد يتوجه عليه سؤال لو تأمل الخصم وأنصف.

وبهذا التحقيق والتقرير يتبين أن الطعوم والروائح وغيرها من الأعراض التي لم يجر الله تعالى[١] العادة برؤيتها مرئية لوجود العلة وهي الوجود وانعدام الرؤية ما كان لاستحالة رؤيتها بل بخلق الله تعالى ضد[٢] رؤيتها في أبصارنا، ولو أجرى العادة لرأيناها.

والذي يحقق هذا كله: أن كلا اتفقوا أن المقابلة للعرض واتصال الشعاع به وقربه وبعده ولطفه مستحيل، إذ هذه المعاني تثبت في الأجسام دون الأعراض. وإذا ثبت هذا علم أن رؤيته لم تكن لوجود المقابلة واتصال الشعاع وقربه، ولم يجز أن يكون عدم[٣] هذه المعاني في حق محل العرض مانعا من إدراك العرض، لأنه لو جاز أن تكون العلل التي تعرض لأمكنته مانعة من إدراكه ولا تؤثر فيه بتغيير وصف منه، لم نأمن أن يكون لطف الملائكة وبعد الفلك وعدم اتصال الشعاع بما في قعور البحار وارتفاع المقابلة بين القديم والمحدث (ووجود الساتر بين الباري وبيننا)[٤] مانعا من إدراك ما يوجد بحضرتنا من الفيلة والجمال والفرسان والأعلام وهذا دخول فيما أنكر القوم، ومع ذلك عند اعتراض بعض هذه المعاني محل العرض لا يرى العرض دل أنه إنما لم ير لا لأن هذه المعاني موجبة انعدام الرؤية حق العرض، بل لأن الله تعالى لم يخلق رؤية الأعراض في أبصارنا، ولم يخرج من أن يكون جائز الرؤية، فكذا ما ألزم الخصم.

---

(١) لوحة ١٧٢ و ز.
(٢) ز عند.
(٣) لوحة ٢٥٢ ظ د.
(٤) ز مابين القوسين سقط.

وأما فصل استحالة كون الفيلة بحضرتنا ترقص وبوقات ينفخ فيها وأصوات هائلة ولا نراها ولا نسمعها.

فنقول[١]: ثبتنا بالدليل المعقول ومساعدة الخصوم ما يجعل هذا الإلزام إشكالا على كل منا فلا نتفرد بلزوم عهدة الانفصال لدى الخصام والجدال. ثم نقول: (أجاب بعض أصحابنا عن هذا الإلزام[٢] أن الرؤية للمتضادين متضادة لن)[٣] يقوما إلا في جزء من العين تقوم رؤية كل ضد بجزء على حدة، ورؤية المختلفين مختلفة في[٤] نفسها وليست بمتضادة ورؤية المتجانسين من جنس واحد، ما يكون رؤية لبعضها يكون رؤية لكلها، فوجود رؤية المتضادين في الجزئين[٥] جائز، ووجود رؤية أحدهما في جزء وضد رؤية الآخر في جزء آخر جائز، فيجوز في حال واحدة رؤية أحد المتضادين دون صاحبه، ويجوز رؤيتهما جميعا، وكذا[٦] في المختلفين، وأما في المتجانسين فلا يجوز رؤية أحدهما دون الآخر، وقد ترى الأجسام الكثيفة والفيلة من جنسها وكذا الأفراس والأعلام، فعلمنا ضرورة رؤيتنا الأجسام الكثيفة أنها لو كانت لرأيناها لتجانسها في أنفسها، بخلاف الطعوم والروائح لمخالفتنا ما نراها للحال في الجنس، فيتحقق رؤية ما نرى مع انعدام رؤيتها. فإن قالوا: رؤية اللطيف تخالف رؤية الكثيف فما أنكرتم من جواز وجود رؤية البقة مع عدم الرؤية للفيل؟

قلنا: إن البقة من جملة الأجسام الكثيفة كالفيل إلا أنها أصغر جثة منه فكانت بمنزلة جزء من الفيل فيستحيل وجود رؤية لها لا تدرك بها أو بجنسها من الفيل

---

(١) لوحة ٩٠ و ب.
(٢) لوحة ١١٦ ظ ط.
(٣) ط، ز سقط.
(٤) لوحة ٢٥٣ و د.
(٥) ز الحيزين.
(٦) لوحة ١٧٢ ظ ز.

مثلها، ولو رفع الله تعالى عن عين الإنسان ما فيها من الرؤية وبقى مقدار ما لو نظر إلى الفيل لم يدرك منه إلا مقدار البقة رأى منه مقداره ولم يره بأجمعه.

وبعض أصحابنا أجابوا أن هذا وإن كان من الجائزات ولكن لما لم يجر الله تعالى العادة بخلق ضد رؤية[١] الفيلة والخيول وغير ذلك في أعيننا فلا نراها، وإن كانت بحضرتنا وقع لنا الأمان عند انعدام رؤيتنا إياها عن[٢] وجودها بطريق العادة، فإن الله تعالى لا ينتقض العادة المستمرة إلا عند زمان بعث الرسل عليهم السلام معجزة لهم وحجة على قومهم، أو على يد الولي في بعض الأزمنة المخصوصة كرامة له، والعلم بالمعتاد يقين ونقضه ممتنع عادة فيقع لنا الأمان من ذلك، كما أن إنسانا لو أخبر أن الله تعالى حول جميع رجال خراسان إناثا ونساءهم ذكرانا عرفنا كذبه بيقين، لانعدام العادة، وإن كان ذلك ممكنا ثابتا في مقدور الله تعالى. وكذا لو أخبر إنسان أن بتهامة في أيام باحوراء اشتد البرد حتى جمدت المياه، أو في قلب الشتاء اشتد الحر وهبت السموم في جبال الترك يعلم كذبه يقينا لانعدام جريان العادة بذلك، وكذا لو أن إنسانا دخل بيته ثم خرج علمنا يقينا أنه عين ذلك الإنسان وإن كان من الممكن أن أعدم الله ذلك الرجل وخلق آخر على شبهه وهيئته ولكن[٣] (لما لم يكن)[٤] ذلك معتادا علم (بانعدامه كذا فيما نحن فيه. وعلى هذا خرج جواب ما ألزموا من)[٥] انعدام رؤيتنا الله تعالى في الدنيا وهو أنا إنما لم نره لتعلقه تعالى في أبصارنا ضد رؤيته، وهذا لا يستحيل لأن الله تعالى ليس بذي جنس حتى يقال: لما رأينا جنسه لم يجز انعدام رؤيته على الجواب

(١) ز ضرورة.
(٢) لوحة ٢٥٣ ظ د.
(٣) لوحة ١٧٣ و ز.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.

الأول. وعلى الثاني أن رؤيته ليست بمعتادة في الدنيا ليقال: لا تنعدم[١] لئلا يؤدي إلى قلب العادة.

إلى هذا الجواب ذهب أكثر أصحابنا وإليه يشير الشيخ أبو منصور الماتريدي[٢] - رحمه الله.

[رأي القلانسي في الرؤية]:

وذهب[٣] أبو العباس القلانسي من[٤] جملة متكلمي أهل الحديث أنه تعالى لا يرى في الدنيا لضعف في أبصار الخلق في الدنيا فإذا أراد إكرامهم بالرؤية خلق في أبصارهم قوة، وهذا الجواب مستقيم مقنع إذ كم من شيء مرئي لا يدركه الإنسان لضعف في بصره، ولهذا يتفاوت الناس في رؤية الأشياء عند الدقة والبعد، ثم هو إنما تعلق بهذا الجواب دون الأول لأن من مذهبه أن ارتفاع الرؤية بخلق ضدها في البصر حال قوة البصر ممتنع إذ من مذهبه أن منع ذي الطبع عن فعله مع بقاء طبعه محال على مذهبه المعروف أن المتولدات فعل الله تعالى بإيجاب الطبع.

وهذا الأصل عندنا غير صحيح، فيجوز عندنا انعدام الرؤية بخلق ضدها في البصر حال قوته، ويجوز أيضا امتناعها لضعف في البصر. فيجوز لنا دفع إلزام الخصوم بامتناع الرؤية للحال بالطريقين جميعا وعنده لا يجوز ذلك إلا بالطريق الثاني على ما بينا.

فإن قيل: لو كان لا يرى لقيام ضد رؤيته في أبصارنا وذلك الضد موجود فيجوز أن يرى، فلم يكن عدم رؤيته إلا بضد لرؤيته، وكذا في حق الثاني والثالث

---

(١) لوحة ١١٧ و ط.
(٢) راجع كلام أبي منصور في كتاب التوحيد لوحة ٤٢ و.
(٣) لوحة ٢٥٤ و د.
(٤) لوحة ٩٠ ظ ب.

إلى ما لا يتناهى.

قلنا: من أصحابنا من قال: ذلك المنع منع عن رؤيته ومن رؤية نفسه، كالجهل بالشيء جهل به وبنفسه ولهذا يجعل الجهل ولا يلزم جهالات غير متناهية.

ومنهم من قال: يخلق الله تعالى فيه ممتنعين كل واحد منهما منع عن صاحبه[١]. فأما دعواهم أن الرؤية متعلقة بالجسم فقد بينا فساده.

وأما قول الجبائي[٢]: إنها تتعلق بالأجسام والألوان والأكوان.

وقوله ابنه: إنها تتعلق بالأجسام والألوان.

فذاك منهما تعلق بمجرد الوجود دون العلة فإنهما نظرا إلى ما تعلقت به الرؤية لا العلة، والتعلق بمجرد الوجود والأعراض عن حقيقة العلة عمدة المجسمة. وبمثل هذا يتبين حيد المعتزلة عن العلل والحقائق، والتمسك بما يوجد من حيث الظاهر، كفعل الجاهل من المجسمة المشبهة وغيرهم، ويتصور عند الربض أن ما هم عليه من باب الحقائق لوقوفه بعقله الناقص عليه ـ فأما المرتاض المتمييز في الصناعة الذي استولى عليه المِرَانُ فيها العالم بكيفية سبر العلل وطردها وإجرائها في معلولاتها عليه والتمييز بينها وبين أوصاف الوجود فإنه يعلم أنهم لم يحصلوا من الحقائق إلا على الدعوى، ولم يبنوا مذاهبهم إلا على الحسبان والظن، والعجب من وقاحتهم أنهم ينسبون أهل الحق إلى التشبيه لإثباتهم الرؤية، ويزعمون أن الرؤية في الشاهد تتعلق بأجناس مخصوصة من الأجسام والألوان والأكوان، فمن زعم أن الله تعالى مرئي فقد شبه الله تعالى بخلقه.

فهذا غاية في الوقاحة لأن أدنى ما يجابون عن هذا أن مما يستحيل رؤيته

---

(١) لوحة ٢٥٤ ظ د.
(٢) لوحة ١٧٣ ظ ز.

عندكم أجناس مخصوصة من الطعوم والروائح والقدر والإرادات والعلوم والاعتقادات، فمن قال باستحالة رؤية الله[١] تعالى فقد شبهه بها.

فإن قالوا: ما لا يرى أجناس كثيرة، فالقول بكونه مستحيل الرؤية[٢] لا يؤدي إلى التشبيه بها كلها، لأن ذلك محال لاختلافها في أنفسها. ولا إلى التشبيه ببعضها لانعدام دليل التخصيص.

قلنا: وكذلك المرئي عندكم أجناس مختلفة وفيها أشياء متضادة، فيستحيل أن تؤدي إلى التشبيه بها كلها أو ببعضها كما قلتم ـ ثم العجيب من غفلتهم أنهم لم ينظروا إلى أن الرؤية تتعلق بالمتضادات من نحو السواد والبياض والحمرة والخضرة والحركة والسكون والاجتماع والافتراق، ولا ريب أن لا مشابهة بين[٣] المتضادات، وكذا[٤] يتعلق بالمختلفات من نحو الجواهر والألوان والأكوان، ولا مشابهة بين هذه الأجناس الثلاثة المختلفة خصوصا على أصلهم، أن المشابهة تجري في الأوصاف النفسية عند الجبائي، وفي أخص الأوصاف النفسية على قول أبي هاشم على ما مر. وإذا كانت الرؤية تتعلق بالمتضادات والمختلفات، ولا توجب تشبيه بضعها ببعض، فكذا تتعلق بالقديم والمحدث ولا توجب تشبيه البعض بالبعض.

ثم إنهم اعتمدوا على الوجود المحض، وقالوا: وجدنا في الشاهد أن الرؤية تتعلق بهذه الأجناس المخصوصة، من غير النظر إلى العلة والتميز بينهما[٥] وبين الأوصاف الإضافية التي هي أوصاف الوجود، وجعلوا مجرد[٦] الوجود في دعواهم أن كل فاعل جسم على ما مر في تلك المسألة، ولم ينظروا إلى العلة.

---

(١) لوحة ٢٥٥ و د.
(٢) لوحة ١١٧ ظ ط.
(٣) لوحة ١٧٤ و ز.
(٤) لوحة ٩١ و ب.
(٥) ز سقط.
(٦) لوحة ٢٥٥ ظ د.

والمعتزلة خالفتهم في تلك المسألة ثم صوبتهم في مسألة الرؤية في مجرد الوجود. فيتبين في الحقيقة وعند الحقيقة وعند التأمل أنهم هم المشبهة حيث صوبتهم في تلك المسألة وجلسوا تحت المثل الساير: رمتني بدائها وانسلت.

ثم لو جاز لقائل أن يقول: إن الرؤية تعلقت بهذه الأجناس المخصومة، فلا يكون ما وراءها مرئيا، لجاز لقائل أن يقول: إن الموجود أجناس مخصوصة وهي الأعراض، وأعيان وهي الجواهر والأجسام فلا يكون ما وراءها موجودا فتنفي المعطلة الصانع[١]، لخروجه عن هذه الأجناس. وتزعم النصارى أنه جوهر لكونه موجودا ليس بجسم ولا عرض. وتزعم المجسمة أنه جسم لكونه موجودا ليس بعرض ولا جوهر. ولا محيص لهم عن هذا، ولابد لهم من الرجوع إلى إثبات العلة المطلقة للرؤية، وليس ذلك إلا ما بينا من كونه موجودا، وإلى بيان أن الجوهر ليس بمرئي لأنه جوهر تعلقها بما وراءه، وكذا الألوان والأكوان.

فيتبين حينئذ جواز رؤية ما وراء هذه الأجناس، كما أنا إذا بينا أن الجسم ما كان موجودا لكنه جسما لوجود[٢] ما ليس بجسم موجودا، وكذا في الجوهر والعرض لم يكن بد من الرجوع إلى بيان حد للموجود يشمل الكل[٣]، فحينئذ يتبين جواز موجود ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض.

وبالوقوف على مثل هذه المعاني تبين استمرار أصول أهل الحق واندفاع التناقض عنها. واضطراب أصول القدرية[٤] وكثرة تمكن التناقض فيها. وبهذا يمتاز الحق من الباطل والصحيح من الفاسد.

[شبه أخرى والرد عليها]:

---

(١) لوحة ٩١ و ب.
(٢) لوحة ١٧٤ ظ ز.
(٣) لوحة ٢٥٦ و د.
(٤) بمعنى المعتزلة حيث يسميهم النسفي قدرية.

ثم لهم أسئلة فاسدة تندفع كلها بمعرفة ما بينا من الأصل نذكر بعضها ليسهل الوقوف على كيفية الدفع[١] - بعون الله تعالى ومشيئته.

منها أنهم يقولون: كل مرئي يجوز[٢] أن يشار إليه والله تعالى لو كان مرئيا لكان يجوز أن يشار إليه.

والجواب عنه: أن بعض أصحاب الرؤية وهم الأشعرية يجوزون الإشارة إلى الله تعالى لا إلى جهة، كما تجوز الرؤية لا في جهة فكان الإلزام عنهم مندفعا. ثم عندنا وإن كان لا يشار إليه، وإليه ذهب أبو العباس القلانسي، ولكن في الشاهد ما كان جواز الإشارة إلى شيء لجواز الرؤية بل لكونه متحيزا في جهة، فكان جواز الإشارة مع وجود الرؤية من أوصاف الوجود فبطل الإلزام. ثم يعارضون فيقال لهم: كل مخاطب آمر ناه في الشاهد يشار إليه، فلو كان الله تعالى مخاطبا آمرا ناهيا لكان يشار إليه. فما أجابوا به عنه فهو لهم جواب.

ومن ذلك قولهم: كل مرئي في مكان.

فيقال لهم: ما كان في المكان لأنه مرئي، وما كان مرئيا لأنه في مكان، فإنه تعالى لو خلق جزءً[٣] لايتجزأ لا في مكان لكان مرئيا والصفحة العليا من العالم مرئية وهي لا في مكان، وقد يحل في المكان ما ليس بمرئي عندكم، كالعلوم[٤] والقدر والإرادات وغيرها فبطل قولهم.

ثم يعارضون بالمخاطب الآمر الناهي أنه لم ير في الشاهد إلا في مكان وفي الغائب آمر ناه مخاطب ليس في مكان، وكذا لا حي ولا فاعل في الشاهد إلا في

(١) لوحة ١١٨ و ط.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ٢٥٦ ظ د.
(٤) لوحة ٩١ ظ ب.

مكان وهو محدود متناه جسم، ولا يجب التعدية إلى الغائب فكذا فيما نحن فيه. وكذا قياد كلامهم يلزم أن الله تعالى لو لم[١] يخلق إلا زنجيا، أو لم ير إنسان إلا زنجيا أو لم ير إلا جسما أسود[٢]، ولم يخلق الله تعالى من الألوان إلا السواد. يعتقد أن لا موجود إلا زنجي، ولا مرئي إلا زنجي، ولا جسم إلا أسود، ولا لون إلا سواد، ولا يجوز وجود ما وراء هذه الأشياء ولا رؤية غيرها لتعلق الوجود والرؤية بها. وهذا كله باطل بإجماع العقلاء. فكذا ما تمسكت به المعتزلة من أنواع هذه الخيالات.

ومن هذا القبيل قولهم: إن الرؤية لما تعلقت بهذه الأجناس المخصوصة، ولم ير ما سواها من الطعوم والروائح إنما لم ير لمخالفتها هذه الأجناس المخصوصة، والمخالفة بين الله تعالى وبين هذه الأجناس (فوق المخالفة بين الطعوم والروائح وبين هذه الأجناس)[٣] لأنه لا شبهة بين الله تعالى وبين خلقه يوجه من الوجوه وبين الطعوم والروائح، وبين هذه الأجناس مشابهة من وجوه كالحديث والعرضية[٤] وأشباه ذلك.

والجواب: أن انعدام رؤية هذه الأشياء ما كان لما ذكرتم بل لوجود ضد رؤيتنا، فأما هي فعندنا مرئية، والدليل عليه أنا نرى السواد ونرى البياض أيضا مع وجود التضاد بينهما وهو أقوى من المخالفة، فدل أن انعدام رؤية ما انعدمت رؤيته ما كان لمكان المخالفة بل لما بينا. وأعرضت عن ذكر مثل هذه الأسئلة لاتضاح طريق الدفع والتحامي عن الإطالة[٥].

---

(١) ز لم لو.
(٢) لوحة ١٧٥ و ز.
(٣) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة٢٥٧ و د.
(٥) ومن أدلتهم على امتناع الرؤية ما يذكره القاضي عبد الجبار من ذلك مثلا أننا لا نرى الله تعالى الآن لا لمانع وعارض بل لأنه في ذاته لا يرى كما أنا لم نر الطعم عند رؤيتنا للسواد لا لمانع لكن لأنه في ذاته لا يرى... لأنه لو رُئيَ لكان جسما والقول بجسمية الباري مستحيل.. ومن ذلك أيضا لأنه لا يصح أن يرى بالأبصار لأن البصر لا يرى إلا ما كان مقابلا له أو في حكم المقابل له، فما اختص بذلك صح أن يرى بالبصر وما خرج عنه لا يصح أن يرى به....

=

وجعلهم المسافة بين الرائي والمرئي واتصال الشعاع وانطباع المرئي في عين الرائي وارتفاع الحجب شرطا للرؤية. فاسد، وكذا اشتراطهم كون المرئي متحيزا فاسد، لأنهم سلموا لنا رؤية الأعراض، ومن لم يسلم منهم ذلك ألزمناه بالدليل، واتصال الشعاع بالأعراض غير متصور، وكذا إدراكها بالمماسة على ما قررنا.

ومن مذهب النظام أن الشعاع جسم يماس المرئي والعرض لا يماس ومع ذلك يرى، دل[١] أن هذا باطل وكذا انطباع المرئي، لأن المرئي لا ينطبع ولكن يخلق الله تعالى مثل صورة المرئي في المرآة، ولا صورة للأعراض.

وكذا ارتفاع الحجب تكون فيما بين الأجسام، فأما في حق الأعراض فلا يقال: ارتفعت الحجب إلا أن ترتفع عن محلها. وقد بينا قبل هذا أن ارتفاع الحجب عن محالها لا أثر له في حقها، على أنا بينا أن الحجاب لا أثر له[٢] في المنع[٣] عن الرؤية فلم يكن لارتفاعه أثر في إثبات الرؤية.

وكذا جعلهم المقابلة شرطا، فاسد لأن المقابلة تكون ثابتة بين الأجسام، فأما الأعراض فلا تقابِل ولا تقابَل وقد ثبت رؤيتها، دل أنها ليست بشرط غير أنها وقعت في حق الأجسام لضرورة كونها متحيزة متناهية، وكل شيء يرى كما هو لا توجب الرؤية تبدلا في المرئي، فإن الأسود يرى أسود والأبيض يرى أبيض، وكذا المتحرك والساكن والطويل والقصير والعريض والمثلث والمربع والمدور والجماد والحيوان، وكل ما يعاين ويرى من الأجسام والأعراض يرى كما هو لا أن يكون ذلك من موجبات الرؤية[٤] أو من شروطها.

[دعوى النظام فاسدة]:

=

راجع المغني لعبد الجبار جـ ١٤٠ ــ ١٤١.

(١) لوحة ١١٨ ظ ط.

(٢) لوحة ٢٥٧ ظ د.

(٣) لوحة ١٧٥ ظ ز.

(٤) ز سقط.

ثم دعوى النظام اتصال الشعاع وكونه جسما فاسد، لأن الشعاع هو الانجلاء القائم بالبصر، وهو عرض لدخوله تحت حيز الأعراض، والأعراض لا مماسة لها ولا انتقال(١) من محل، إلى محل فلا يتصور انتقاله من العين إلى المرئي على(٢) أن الشعاع لو كان جسما لكان لا يتصور ما يقول من حيث إن الإنسان يرى السماء وما فيها من الكواكب كلما فتح عينيه من غير تخلل مدة مع بعد ما بينهما، ولا يتصور انتقال جسم في هذه المدة من الأرض إلى السماء مع بعد ما بينهما من المسافة، وكذا لو حصل العلم بالرؤية بطريق المماسة لحصل ما هو المخصوص بالمماسة من العلم بحرارة الممسوس وبرودته(٣)ولينه وخشونته ورخاوته وصلابته بمجرد الرؤية، لأن العلم المخصوص بالمماسة لا ينعدم عند وجودها وإن حصل علم آخر وراءه كما في الذوق، فإن العلم المختص بها كذا هذا.

ودعواه أن الحواس تدرك بطريق المماسة، دعوى متعرية عن البرهان بل هو باطل، وقد فرغنا الآن عن إبطاله، ثم هو باطل بالسمع. وقوله: إن الصوت جسم ينتقل فيدخل في صماخ السامع باطل، لدخول الصوت تحت حد الأعراض على ما قررنا قبل هذا في أثناء كلامنا، ولا يتصور من الأعراض الانتقال من محل إلى محل ودخولها في محل لأن ذلك من صفات الأجسام(٤).

والذي يحقق هذا أن الرجل إذا وجد منه صوت بحضرة ألف نفر اكتشفوه من جوانبه الأربع يسمع كل واحد منهم ذلك الصوت بعينه بكماله، ولا يتصور دخول الجسم في أمكنة كثيرة، ولا يقال: يسمع كل واحد منهم بعضه لأن كل عاقل يعرف ببديهة عقله أنه يسمع كمال صوته، ولا يقال: يسمع كل واحد منهم صوتا على حدة

---

(١) ز والانتقال.
(٢) لوحة ٩٢ و ب.
(٣) لوحة ٢٥٨ و د.
(٤) لوحة ١٧٦ و ز.

لأن كل واحد منهم سمع صوت هذا الرجل ولم يحصل منه إلا صوت واحد. ومن أراد أن يوهم نفسه أنه سمع صوتا سوى الصوت الذي وجد من هذا الرجل لا يقدر على ذلك، ويعرف بنفسه من نفسه الكذب ضرورة الرجوع إلى الحق واتباع أدلته والاقتداء بأهله[١] أولى بالعاقل من ركوب مثل[٢] هذه الترهات والوساوس التي لا يخفي فسادها عند التأمل أو إيضاح من تأمل وكشفه عن ذلك على الصبيان والعوام ولكن الله تعالى يكرم بهدايته من يشاء من عباده فضلا منه، ويخذل من يشاء منهم عدلا منه، وهو الغني الحميد يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾[٣].

وكذا اشتراطهم الضوء في المسافة، فاسد إذ الظلمة لا تمنع من الرؤية عند القائلين بالرؤية للأشياء، روي عن أبي العباس القلانسي حكى عنه ابن فورك في كتابه **اختلاف الشيخين**[٤]، وذلك ليس مما يعتمد عليه لأن الهرة وكثيرا من الحشرات والهوام يرى بالليل وإن وجد الظلام، والخفاش لا يرى ببصره بالنهار، وإن وجد الضوء فلا اعتماد على الضوء وغيره، بل متى خلق الله تعالى الرؤية في البصر، حصل الوقوف على المرئي.

[الله تعالى يرانا خلافا لقول المعتزلة]:

ثم الذي يبطل جميع ما سبق ذكره من شبهات الخصوم أن الله تعالى يرانا[٥]

---

(١) لوحة ٢٥٨ ظ ذ.
(٢) لوحة ١١٩ و ط.
(٣) سورة الأنبياء ــ ٢١ ــ الآية ٢٣.
(٤) الشيخان هما الأشعري والقلانسي كما هو مذكور بهامش ٩٢ و ب.
(٥) وهذا خلافا لما يقوله البغداديون من المعتزلة فإنهم يقولون: إن الله لا يرى ولا يرى وأولوا الآيات التي تدل على أنه يرى على العلم فيرى كذا أي يعلمه. وزعم البصريون أن الله يرى الأشياء ولا يرى نفسه.
راجع أصول الدين للبغدادي ص ٩٧ ــ ٩٨، والإرشاد للجويني ص ١٧٦ ــ ١٨١.

ولا مسافة بيننا وبينه، ولا اتصال شعاع، ولا انطباع المرئي في الآلة لتعاليه عن الرؤية بالآلة وهذا ما لا محيص لهم عنه. وتبين بتحقيق رؤية الله تعالى إيانا أن جميع ما وجدوه في الشاهد من أوصاف الوجود لا من أوصاف العلة أو الشرط.

وافترقت المعتزلة في الاعتراض على هذا الكلام. فأنكر النظام والكعبي من وافقهما أن[١] الله تعالى لا[٢] يرى شيئا، وأولوا وصفه تعالى بأنه بصير[٣] أنه عالم بالمرئيات[٤] وجعلوا الرؤية ضرب علم في الشاهد والغائب جميعا، وإذا كان كذلك كانت رؤيته تعالى إيانا علما منه بنا فلا يشترط هذه الشروط إذ هي من شروط الرؤية (دون العلم والرؤية منا)[٥] وإن كانت علما، ولكن كانت علما مخصوصا حاصلا بهذه الآلة، والعلم بهذه الآلة لا يحصل لنا إلا بهذه الشروط. وهذا فاسد، لأن الرؤية معنى وراء العلم فإن إنسانا لو قال: رأيت كذا ولم أعلم به كان صحيحا، ولو كانت الرؤية هي العلم لصار[٦] الرجل نافيا غير ما أثبته وصار مناقضا، كما لو قال: قعد فلان ولم يجلس. ولأن محل الرؤية في الشاهد هو العين ومحل العلم هو القلب وهو أمارة التغاير إذ الشيء الواحد لا يحل محلين، وكذا ضد البصر العمى وضد العلم الجهل، وتغاير ضديهما يدل على مغايرتهما.

هذه هي طرق معرفة الاتحاد والتعدد، وقد أثبت بكل من ذلك تغايرهما وتعددهما في الشاهد.

يحققه: أن العلم بالمرئي يثبت مع العمى ولا يتصور ثبوته مع الجهل، فإن الأعمى لو سمع شيئا بطريق التواتر يحصل له العلم به، وإن كان المخبر عنه مرئيا

---

(١) لوحة ١٧٦ ظ ز.
(٢) سقط في جميع النسخ وقد أثبتناها لأن مذهب الكعبي أن الله تعالى لا يرى ولا يرى.
(٣) لوحة ٢٥٩ و د.
(٤) راجع رأي الكعبي في الإرشاد للجويني ص ١٧٦.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) لوحة ٩٢ ظ ب.

في نفسه، وكذا لو كان الرسول عليه السلام أخبر أعمى بلون جسم عرفه الأعمى باللمس حصل له العلم بذلك واجتماع الجهل مع العلم بشيء واحد من جهة واحدة واجتماع رؤيته والعمى عنه محال ممتنع، وبثبوت العلم بالمرئي زال(١) الجهل وما زال العمى، ولو كانا شيئا واحدا لما تصور، إذ زوال الشيء مع بقائه مستحيل. والذي يقرر هذا أن من رأى شيئا ثم غض عينيه والمرئي بعد بين يديه تبدلت حالته لا محالة، وانعدمت منه في هذه الحالة صفة كانت موجودة قبل تغميض عينيه(٢) وما انعدم العلم بذلك الشيء فإنه عالم به وبصفاته وهيئته بعد التفحيص كما هو عالم به قبل التغميض، فكان المنعدم هو الرؤية وانعدامها مع بقاء العلم دليل أنها معنى وراء العلم ثم لو فتح عينيه بعد ذلك حصلت له صفة كانت منعدمة في حالة التغميض (وهي(٣) الرؤية)(٤) ولم يحصل العلم لأنه كان حاصلا في حالة التغميض، فدل أن الرؤية معنى وراء العلم، والله يرانا لا عن جهة. ولم يحصل من هذا المنع لهؤلاء الملحدين إلا تكذيب الله تعالى فيما وصف به نفسه، وتكذيب رسله عليهم السلام بما وصفوا به ربهم، ونسبة العمى إليه - تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا - إذ الحي لا يخلو عن اتصافه بالبصر أو العمى، فإذا نفوا عنه البصر وصفوه بالعمى. ضرورة. وهو من أعظم أمارات الحدوث ونفي أمارات الحدوث والنقيصة أولى من نفي الرؤية عنه.

ثم إن هؤلاء مع هذا ينسبون نفسهم إلى التنزيه والتوحيد مع إثباتهم أفحش العيوب وأوضح دلالات الحدوث.

[الله تعالى يرانا ولا نراه عند البصريين]:

والبصرية منهم يسلمون أن الله تعالى يرانا ولكن يفرقون بين رؤيته إيانا

---

(١) لوحة ٢٥٩ ظ د.
(٢) لوحة ١١٩ ظ ط.
(٣) لوحة ١٧٧ و ز.
(٤) ب ما بين القوسين ورد بالهامش وأثبتناه مكانه لسلامة السياق.

ورؤيتنا إياه، فيقولون: إنه تعالى يرانا لا بالآلة فيتحقق ويتصور بدون الجهة والمقابلة، فأما نحن فنراه بالآلة فلا يتصور إلا في الجهة، لأن الآلة جسم لا يتصور استعمالها إلا في حيز معلوم[١] كمن فعل بنا بيده لا يمكنه أن يفعل إلا في جهة مخصوصة فكذا هذا[٢].

[الرد عليهم]:

والجواب عنه: أن المقتضى للجهة إن كان هو الرؤية فباطل برؤية الله تعالى إيانا، وإن كان هو الآلة فباطل بعلمنا الله تعالى فإنه يحصل بالآلة وهو القلب وهو جسم، ولا يقتضي الجهة والمقابلة ولا ثالث هاهنا، وكل واحد من الأمرين غير مقتضى للجهة، دل أن هذا الاعتراض فاسد. ولا يقال: كل واحد منهما لا يقتضي الجهة، وإذا اجتمعا اقتضيا. لأن ما ليس بمقتضي للشيء إذا اجتمع مع[٣] ما ليس بمقتض له لا يقتضيان لأنهما بذواتهما لا يقتضيان ولا أثر للاجتماع، وبهذا يبطل قولهم: إن المرئي إما أن يكون مقابلا كالجسم أو حالا في المقابلة كالألوان والأكوان أو ما له حكم المقابلة كالمرئى في المرآة من صور الأشياء. فإن الله تعالى يرى المرئيات لا بهذه الوجوه. على أن هذا الكلام باطل فإن المقابلة لو كانت شرطا لكان العرض لا يرى ولو كان الحلول في المقابلة شرطا لكان لا ترى الجواهر ولا ما له

---

(١) لوحة ٢٦٠ و د.

(٢) فإن قيل: أليس القديم تعالى يرى الواحد منا من غير مقابلة، ويفارق حاله حال سائر الرائين، فهلا جاز منكم أن تروه لا بمقابلة، ويخالف حاله حال سائر المرئيات؟
قيل له: إنه تعالى يرى لنفسه، ولا يحتاج في رؤية لما يراه إلى حاسة فلذلك يصح أن يرى المرئيات وإن استحال كونه مقابلا لها. والواحد منا لا يرى ما يراه إلا بحاسة فلو كان تعالى مرئيا لنا لكنا لا نراه إلا بهذه الحاسة فكان يجب أن لا نراه إلا على الشروط التي معها يصح أن يرى غيره من المرئيات من المقابلة وما يجري مجراها فإذا استحال ذلك عليه علم أنه لا يصح أن نراه على وجه.
راجع المغني لعبد الجبار جـ٤ ص ١٤٣.

(٣) ز سقط.

حكم المقابلة، ولو كان كونه[١] في حال المقابلة شرطا لكان المقابل والحال في المقابل لا يريان، ورؤية[٢] كل شيء من هذه الأشياء مع انعدام ما اقترن بصاحبه دل أن شيئا من ذلك ليس بشرط، ولو شرط اجتماعها لكان لا يرى شيء البتة، لاستحالة اجتماعها، ولو جعل أحد هذه الأشياء شرطا لا محالة فلابد لهم من إقامة الدليل ولا[٣] دليل لهم سوى الوجود وهذا باطل على ما بينا.

وبهذا يبطل قولهم: إن ما تدعونه (أنه رؤية)[٤] ليس برؤية إذ هي لا تعرف عند أهل اللغة فإن الله تعالى يرى ورؤيته ليست بمقابلة ولا محاذاة ولا اتصال شعاع ولا تقليب مقلة. وتبين أن هذه الأشياء ليست إلا من القرائن الاتفاقية والأوصاف الوجودية[٥]، والرؤية رؤية بدونها.

وكذا[٦] قولهم: إن العلم بالغائب لا يخرج عن الوجه الذي به يعلم الشاهد.

قلنا: وكذا الرؤية فإنها كما كانت في حق الشاهد ضرورة كانت في حق الغائب كذا.

وما ذكر من المسافة والمقابلة واتصال الشعاع قد أبطلنا أن يكون شيء منه[٧] من لوازم الرؤية بل كل شيء يرى كما هو وعلى ما هو، فلما كانت الأجسام في الجهات منا وبيننا وبينها قواء رأيناها كما هي وعلى ما هي عليه، لا لأن الجهة والمقابلة من لوازم الرؤية. والله تعالى ليس بمتناه ولا منا بجهة فيرى كما هو يرانا هو لا عن جهة ولا في جهة.

---

(١) لوحة ١٧٧ ظ ز.
(٢) لوحة ٩٣ و ب.
(٣) لوحة ٢٦٠ ظ د.
(٤) ب، د سقط وأثبتناه من باقي النسخ لسلامة السياق.
(٥) لوحة ١٢٠ و ط.
(٦) ط سقط.
(٧) ز سقط.

وما قالوا: لو كان الله تعالى يرى بعضه أو كله على ما قرروا. كلام فاسد دفعتهم إليه الحيرة. وأقرب ما يجابون عنه بأن يقابل بالعلم فيقال:

أتعلمون الله كله أم بعضه؟ فإن قالوا: عرفنا كله أو بعضه أحالوا. وإن قالوا إذا لم نعرف كله ولا بعضه لم نعرفه، كفروا. وإن قالوا نعرفه كما هو وهو ليس بموصوف بالكل[١] والبعض فهو لهم جواب.

وكذا يقال: الله تعالى يرانا، أفيرانا بعضه أم كله؟ والكلام فيه كما في الأول.

ثم حقيقة الجواب أن الكل اسم لجملة تركبت من أجزاء محصورة، والبعض اسم لكل جزء وتركب الكل منه ومن غيره، وذلك كله لا يليق بصفات الباري فلم يكن كلا ولا بعضا، فيرى[٢] كما هو واعتبر هذا بالعلم به.

ثم هذا يبطل برؤية الأعراض إذ يرى لو أن حركةً، فلو قيل: رأيت كله أم بعضه؟ فبأي الجوابين[٣] أجاب أحال، وليس له من الجواب إلا أن يقول: العرض لا يوصف بالكل والبعض لما مر من تحديدهما وذلك محال على العرض. فيرى العرض لا كله ولا بعضه بل يرى على ما هو عليه.

فكذا الباري جل وعلا يرى على ما هو عليه لا كله ولا بعضه. وكذا الجزء الذي لا يتجزأ.

ثم أكثر هذه الأسئلة ترد على من يقول: يرى الله تعالى في الآخرة. فأما من فرض الكلام في أن ذاته هل هو مرئي في نفسه فيسقط عنه أكثر هذه الأسئلة.

وبعض الكبراء المحققين من أئمتنا بسمرقند كان يوصي أصحابنا أن يفرضوا

---

(١) لوحة ٢٦١ و د.
(٢) لوحة ١٧٨ و ز.
(٣) ز الحواس.

الكلام في إثبات كونه في ذاته مرئيا لتندفع أكثر هذه الأسئلة.

وقد خرج الجواب عما قالوا: إنا لماذا لا نرى الله في الحال ولا حجب ولا موانع؟ فإنا بينا قبل ذلك ما هو جوابه على الاستقصاء، ثم نزيد لهذا إيضاحا لأن المعتزلة يتشبثون به ويوهمون الأحداث[1] أنه من قبيل ما لا انفصال عنه. فنقول لهم:

وجود الحجب والسواتر ودقة المرئي وبعده ما المانع من الرؤية أقيام ضدها بمحلها أم الحجب والسواتر والدقة واللطافة والبعد؟ فإن قالوا بالأول، فقد أذعنوا للحق وانقطع شغبهم، وإن قالوا بالثاني وأضافوا ارتفاع الرؤية إلى هذه الأشياء وإن لم تكن قائمة بمحل الرؤية.

قيل لهم: إذا جاز أن تنعدم الرؤية للشيء لا إلى ضدها فلم لا يجوز ذلك في جميع الأعراض حتى يخلو الجسم عن الحركة لا إلى ضدها ومن اللون لا إلى ضد له.

ثم يقال لهم: أليس قد يجوز أن يقوى الله تعالى أبصارنا فنرى الجسم الصغير والدقيق والبعيد؟

فإذا قالوا نعم. قيل لهم: فما أنكرتم من أن تكون الدقة التي تجامع الرؤية[2] تارة ولا تجامعها تارة لا تكون علة لأن يكون الشيء غير مرئي كما لا تكون علة لأن يكون مرئيا إذ[3] قد تجامع الرؤية تارة ولا تجامعها تارة. ويقال لهم: ما أنكرتم أن يكون ما يجامع الرؤية تارة ولا يجامعها تارة لا يكون علة لأن كان الشيء مرئيا كما أن وجود[4] الجسم الذي يجامع الحركة تارة ولا يجامعها تارة لا يكون علة لأن كان الشيء متحركا. وكذا لا يكون علة لئلا يكون مرئيا لوجود العلة في

---

(١) لوحة ٢٦١ ظ د.
(٢) لوحة ١٢٠ ظ ط.
(٣) لوحة ٩٣ ظ ب.
(٤) لوحة ١٧٨ ظ ز.

الفصلين ولا معلول.

ويقال: كيف تنتفي رؤية الدقيق والبعيد من العين لا بضد جعل محل الرؤية بل الدقة هي الحالة في عين الرائي والغيبة الحالة في غيره؟ وكيف يجوز أن ينتفي الشيء بوجود عرض في غير محله؟

ثم يقال لهم[١]: ولم زعمتم أن ما يجوز أن يرى إذ لم نره (فإنما لم نره)[٢] للخلال)[٣] التي عددتموها من الدقة والحجاب والغيبة والبعد واللطافة؟ فإن ادعوا أن فيما بينا كذلك.

قيل لهم: ولم زعمتم أن ذلك فيما بينا كذلك مع مخالفتنا إياكم فيما ادعيتموه ومنعنا أن يكون شيء من ذلك لا يرى كما ذكرتم في الشاهد وإحالتنا انعدام الرؤية إلى وجود ضد الرؤية.

ثم يقال لهم: لم يزل رأيكم الرجوع إلى مجرد الوجود والعمي عن حقائق العلل ولم قضيتم بذلك إذا وجدتم كذلك ثم يطالبون بأن يقضوا أن الشيء في الغائب لا يكون إلا جوهرا (أو عرضا والقائم بنفسه لا يكون إلا جوهراً)[٤] لوجودهم كذلك، ثم من غباوتهم أنهم وجدوا في الشاهد كل عالم موصوفا بالعلم ثم لم يقضوا بذلك في الغائب، وإن تعلق العلم بالعالم تعلق العلل بالمعلولات ثم قضوا في الغائب بما اقترن بآخر في الشاهد اقتران الوجود، وهذا مما لا يخفى فساده.

ولما رأي بعض أصحاب الجبائي هذا الإلزام زعم أن دقة الجسم مانعة من الرؤية من أجل ضعف في البصر[٥]. فيقال لهم: أفيجوز ارتفاع الضعف مع وجود الدقة؟ فإن قالوا: لا، أحالوا في كلامهم، لأن قيام معنى في محل لا يمنع من وجود

---

(١) لوحة ٢٦٢ و د.
(٢) ط ما بين القوسين سقط.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) ز سقط.

عرض آخر في محل آخر.

وإن قالوا نعم. قيل: إذا ارتفع الضعف هل نرى؟

فإن قالوا: لا قيل لم وقد زال المانع؟ وإن قالوا: نعم، فقد رجعوا إلى الحق وأثبتوا الرؤية مع وجود الدقة[١] فالانعدام حيث تنعدم لا يكون مضافا إلى الدقة بل على وجود ضد الرؤية، والله الموفق.

والجواب عن قولهم: أن الرؤية عندكم كانت بطريقة الثواب ولذاتها فوق سائر اللذات، بزوالها[٢] تنتقص النعم. على ما قرروا. أنا لو فرضنا الكلام في إثبات كون الذات مرئيا لا في وجود الرؤية لا محالة في دار الجزاء اندفع الإلزام، ثم نقول: ليس الأمر على ما زعمتم أنه إذا انصرف عن رؤية الله تعالى على معنى أن الله يخلق ضد رؤيته في أبصارهم تنعدم اللذة بل توجد وينصرف بتلك اللذة إلى لذة الأكل والشراب والنكاح، فهم يرجعون إلى[٣] زيادة لا إلى نقصان، وهذا كرجل يهب له واهب ألف دينار ثم يهب له بعد ذلك درهما، فالدرهم مع ألف من الدنانير أفضل من ألف وحدة.

ثم يقلب عليهم هذا السؤال فيقال لهم: إذا كانت لذة رؤية النبي عليه السلام من أفضل لذات الجنة فيجب إذا رجعوا عن رؤيته إن يرجعوا إلى نقصان، فكل ما أجابوا به عنه فهو جوابنا لهم.

ثم هذا الكلام ربما يرد على أبي العباس القلانسي حيث زعم أن لذة الرؤية متولدة من الرؤية تحل في نفس الناظر لقوة طبع في الحي الناظر، إذا كان الأمر كذلك عنده فلا يتصور حصول اللذة بعد زوال الرؤية[٤] المولدة اللذة، ولا وجود للمتولد بدون السبب المولد. فأما عندنا إذا لم نقل بتولدها لتصور وجودها بعد زوال الرؤية فلا

---

(١) لوحة ٢٦٢ ظ د.
(٢) لوحة ١٧٩ و ز.
(٣) لوحة ١٢١ و ط.
(٤) ب، د سقط.

يرد[١] علينا هذا الإشكال. وأما تعلقهم بقوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾[٢].

[رأي للأشعري والرد عليه]:

فقد أجاب عنه الأشعري فقال: نحن نقول بموجب الآية فإن الله تعالى نفى الإدراك عن الأبصار (لا عن المبصرين)[٣] نحن نقول: لا يدركه البصر (إنما يدركه المبصر)[٤] فلم تتناول الآية محل الخلاف.

وزعم الأشعري أن هذا جواب يعتمد عليه وتبجح أصحابه بهذا الجواب ويعدون هذا من حذاقته إلا[٥] أنا نقول: لا اعتماد على هذا الجواب لأن الآية خرجت مخرج التمدح وشيء ما لا تدركه الأبصار إنما يدركه المبصر فلا امتداح (لله تعالى)[٦] فيما يساويه فيه كل ما دب ودرج وعظم وصغر من أي جنس كان من الجواهر أم من الأعراض، فكان صور الآية مبطلا هذا[٧] الجواب[٨]. واعتمد

(١) لوحة ٢٦٣ و د.
(٢) سورة الأنعام ــ ٦ ــ الآية ١٠٣.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) لوحة ٩٤ و ب.
(٦) ز ما بين القوسين سقط.
(٧) لوحة ١٧٩ ظ ز.
(٨) لم نجد للأشعري القول السابق وإنما وجدنا الأشعري يقول: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ يحتمل أن يكون المراد في الدنيا لا في الآخرة ويحتمل لا تدركه أبصار الكافرين المكذبين. لكن شارح المواقف ينسبه للأشعرية مطلقا جـ٣ ص ١١٤.
راجع: الإبانة للأشعري ص ١٥ ــ ١٦ واللمع ص ٦٥ ووجدنا الباقلاني يقول: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ أي لا تدركه جسما مصورا متميزا ولا حالا في شيء ولا مشبها لشيء ولا تدركه والدة ولا مولودا.
راجع: التمهيد للباقلان ص ٢٧٠.
أما الغزالي يقول: أي لا تحيط به ولا تكتنفه من جوانبه كما تحيط الرؤية بالأجسام أو هو عام فأريد به في الدنيا.
راجع: الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٢.
والإرشاد للجويني ص ١٨٢ ــ ١٨٣.

الأشعري وأصحابه على أن هذه الآية وردت مطلقة، والدلائل الشرعية المثبتة للرؤية تثبتها في دار الآخرة فتقيدت هذه الآية بالدنيا ويكون محمول على أن الأبصار لا تدركه في الدنيا لقيام الدليل أنها تدركه في الآخرة.

فإذا قيل لهم: هذا تمدح وزوال ما به يتمدح لا يجوز لا في الدنيا ولا في الآخرة.

ألا ترى أنه تعالى لما تمدح بقوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾[١] لا يجوز تقيد هذا بحال. وكذا قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾[٢] لا يجوز أن يقال: لا يطعم في الدنيا ويطعم في الآخرة. وكذا قوله تعالى ﴿وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ﴾[٣] لا يجوز أن يقال: لا يجاز عليه في الدنيا ويجار في الآخرة.

أجابوا أن[٤] ما تمدح الله تعالى به على وجهين: —

منه ما كان راجعا إلى الذات أو صفة الذات ولا زوال لهذا القبيل لاستحالة العدم على ذلك لقدم ذاته وصفاته فلا يزول التمدح بقوله تعالى:

﴿ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ﴾[٥] لأنه راجع إلى الذات. ولا إلى التمدح بقوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ فإنه راجع إلى صفات الذات[٦] لأنه بوجود السنة والنوم زال العلم وهو من صفات الذات فيستحيل زواله. وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُجَارُ﴾ عليه تمدح بكمال القدرة ولا زوال لها. وقوله: ﴿وَلَا يُطْعَمُ﴾تمدح بالاستغناء عن الخلق وانتفاء الحاجة وذلك راجع إلى الذات لما أن الحاجة نقص والاستغناء مدح بكمال الذات.

---

(١) سورة البقرة ــ ٢ ــ الآية ٢٠٥.
(٢) سورة الأنعام ــ ٦ ــ الآية ١٤.
(٣) سورة المؤمنون ــ ٢٣ ــ الآية ٨٨.
(٤) لوحة ٢٦٣ ظ د.
(٥) سورة الحشر ــ ٥٩ ــ الآية ٢٣.
(٦) ز سقط.

ومنه ما[١] كان راجعا إلى أفعاله كقوله تعالى: ﴿ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ﴾ فإن التمدح بذلك ما كان ثابتا في الأزل لحدوث أفعاله[٢] وما كان حادثا يجوز زواله فلا يبقى خالقا ولا بارئا ولا مصورا. والتمدح بقوله: ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ﴾ وقوله: ﴿وَهُوَ يُجِيرُ﴾ من هذا القبيل. ثم التمدح بنفي الإدراك من هذا القبيل فإنه هو الذي يخلق الرؤية في عين من يراه فيمدح بأنه يخلق في عيونهم ضد رؤيته ولا يخلق رؤيته، وهذا من باب الفعل فيجوز زواله وقد قام دليل زواله في الآخرة[٣].

إلا أن هذا الجواب إنما يستقيم على أصل من يقول بحدوث صفات الفعل ويجوز حدوث[٤] أسباب التمدح لله تعالى.

فأما على أصل أصحابنا القائلين بأن التكوين غير المكون ويقولون بقدم الفعل وحدوث المفعول وثبوت المدح له في الأزل ويجعلون هذا[٥] الحرف من الدلائل المعتمد عليها في تلك المسألة وهو أنه تعالى تمدح بقوله: ﴿ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ﴾ ولو حدث له التمدح بحدوث المحدثات لاستفاد بتخليقها مدحا واكتسب به نفعا فكان فعله حاصلا ليعود عليه به المنفعة، ولن يكون ذلك إلا بزوال النقص إذ لا شك أن كل ذات في حال لا يستحق مدحا إذ قوبلت به حالة استحقاقه المدح كان في تلك

---

(١) لوحة ١٢١ ظ ط.
(٢) ز أفعالنا.
(٣) راجع الكلام في التمدح ـ التمهيد للباقلاني ص ٢٦٧ ـ ٢٧٠ وانظر أيضا في غاية المرام للآمدي ص ١٧٧.
السيد الشريف في شرحه للمواقف: قوله تمدح الباري بأنه لا يرى فنقول: هذا مدعاكم فأين الدليل عليه؟ وإذا ثبت أن سياق الكلام يقتضي أنه تمدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية لأنه لو امتنعت رؤيته لما فصل المدح بها عنه إذ لا مدح للمعدوم بأنه لا يرى حيث لم يكن له ذلك وإنما المدح فيه أي في عدم الرؤية للمتمنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد.
راجع شرح المواقف جـ٣ ص ١١٤ ـ ١١٥.
(٤) لوحة ١٨٠ و ز.
(٥) لوحة ٢٦٤ و د.

الحال أنقص وفي هذه الحالة أكمل، وتجويز النقص على الله تعالى كفر فلا سبيل إلى التعويل على هذا الجواب على أصلنا.

وبعض أصحابنا يعتمدون على هذا الجواب وإن كانوا يقولون بقدم التكوين وهذا لجهلهم بحقائق مذاهبهم.

على أن هذا الكلام في غاية الفساد لأن الخصوم لا يسلمون للأشعرية أن هذا التمدح راجع إلى الفعل لأن التمدح لا يحصل بانتفاء الرؤية عند تخليقه ضد رؤيته في آلة البصر من المبصرين بل يساويه فيه كل ما دب ودرج فإن كل شيء لم يخلق الله تعالى رؤيته في أعين الناس لم ير فلا يحصل له بهذا مدح بل الله تعالى تمدح بأن ذاته ذات لا تحتمل الإدراك ولا يجوز ذلك عليه فكان هذا التمدح راجعا إلى الذات دون الفعل فلا يحتمل الزوال.

وبعض أصحابنا قالوا: إن مورد الآية في غير محل النزاع لأن النزاع وقع في الرؤية والآية وردت بنفي الإدراك[١] ونحن[٢] كذا نقول: إن الإدراك منتفٍ ولا كلام فيه فنحن قائلون بموجب الآية فقالوا بأن[٣] الإدراك هو الإحاطة واللحوق

---

(١) لوحة ٩٤ ظ ب.

(٢) لوحة ٢٦٤ ظ د.

(٣) ممن قال من الأشاعرة بأن الإدراك منتف ـ الغزالي فهو يقول بأن الإدراك هو المنتفي وليس النظر في قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ وذلك لأن الإدراك هو الإحاطة والشمول ولا يعقل من إنسان أن يحيط بذاته العلية كما أن الإحاطة تؤدي إلى التجسيم وذاته تعالى منزه عن ذلك.
راجع: الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٢. ويقول نفس المعنى الإمام ملا على القاري في شرحه للفقه الأكبر لأبي حنيفة.
لا يلزم من الرؤية الإدراك والإحاطة فلا ينافي قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ فإن الإدراك هو الإحاطة بالشيء وهو قدر زائد على الرؤية كما قال الله تعالى: ﴿ فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ﴿٦١﴾ قَالَ كَلَّآ ﴾ فلم ينف موسى الرؤية وإنما نفي الإدراك فالرب تعالى يرى ولا يدرك كما يعلم ولا يحاط به علم.
راجع: شرح الفقه الأكبر لملا على القاري ص ٧٦.

وهما منتفيان عن الله تعالى بالإجماع فأما الرؤية فثابتة لما ذكرنا من الدلائل السمعية، فإذاً لا تعارض بين هذه الآية وبين الدلائل المثبتة للرؤية لتوقف بينهما بالتخصيص والتعميم والإطلاق والتقيد بل هذه وردت بنفي غير ما وردت تلك[١] بإثباته إذ الرؤية والإدراك غير أن ــ حكى الأشعري هذا الجواب في كتابه فرع نقض أوائل الأدلة على الكعبي عن جماعة من البصريين منهم عبد الرحمن بن أبي دؤيَّة وزهير الأثري وأبو معاذ التومني وأبو المغيرة البصري، وإلى هذا الجواب ذهب أبو العباس القلانسي حكي عنه ابن فورك وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي- رحمه الله[٢]. ثم إنه- رحمه الله- حقق غاية التحقيق واستدل لصحة القول بالرؤية بهذه الآية لغاية حذاقته وتبحره في فنون المعارف فقال: إن الإدراك هو الوقوف على أطراف الشيء وحدوده ونهاياته كالإحاطة (فكان الإدراك فمن الرؤية نازلا منزلة الإحاطة من)[٣] العلم ثم بنفي الإحاطة لا ينتفي العلم[٤].

وقال الله تعالى ﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ ﴾[٥] وقال: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا ﴿١١٠﴾ ﴾[٦] مع أنه تعالى قال: ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾[٧] فكان العلم هو تبين المعلوم على ما هو به أو التجلي على ما مر في أول الكتاب. والإحاطة هي الوقف على[٨] حدود المعلوم ونهايته فكان العلم بالله ثابتا والإحاطة عنه[٩] منتفية، لاستحالة اتصافه بالحدود والأطراف والنهايات (فكذا الرؤية به[١٠]

---

(١) لوحة ١٨٠ ظ ز ــ ز بذلك.
(٢) لوحة ١٢٢ و ط.
(٣) ط ز ما بين القوسين سقط.
(٤) راجع كلام الماتريدي في كتاب التوحيد لوحة ٤٠ و، ظ.
(٥) سورة القرة ــ ٢ ــ الآية ٢٥٥.
(٦) سورة طه ــ ٢٠ ــ الآية ١١٠.
(٧) سورة محمد ــ ٤٧ ــ الآية ١٩.
(٨) لوحة ٢٦٥ و د.
(٩) جميع النسخ عنه والأحسن له.
(١٠) ز سقط.

متعلقة لما قام من الدليل، والوقوف بالرؤية على حدوده وأطرافه ونهاياته مستحيل، لاستحالة الحدود والأطراف والنهايات عليه}[١] فتحصل رؤيته تعالى ويستحيل الإدراك كما أن الظل في يوم الغيم يرى ولا يكون مدركا لاستحالة الوقوف على أطرافه ونهاياته، وفي يوم الشمس يرى ويدرك لأنه ينتهي بالشمس فيوقف على حده. ثم الآية خرجت مخرج امتداح ولا مدح في نفي الإدراك عنه مع كونه غير مرئي، لأن كل شيء لا يوقف على أطرافه ولا يدرك إلا بالرؤية، فإذاً ما من شيء إلا وهو لا يدرك إذا لم ير فلم يكن الله تعالى به اختصاص فلم يحصل به تمدح، وإنما يحصل التمدح أن لو كان لا يدرك مع تحقق الرؤية فيه ولا يحاط مع تعلق العلم به فيكون ذلك إخبارا عن استحالة اتصافه بالحدود والنهايات التي[٢] هي من أمارات الحدوث وسمات النقص، فكان ذلك وصفا لذاته بالعظمة والكبرياء والتعالى عن سمات النقص وصفات الخلق، وإنما يكون هذا وصفا بما بينا أن لو كان الإدراك منتفيا مع تحقيق الرؤية فأما مع انعدامها فالإدراك منعدم لا لتبري الذات عن الحدود[٣] والنهايات والأطراف التي هي من أمارات الحدث بل لفقد سبب الوقوف عليها، فحينئذ لا يحصل به تمدح، والآية وردت مورد التمدح ولا تمدح بنفي الإدراك إلا وأن تكون الرؤية ثابتة، فدلت الآية من هذا الوجه على أنه تعالى مرئي. يحقق هذا أن لا تمدح بانتفاء الرؤية عن الذات لان أكثر الأعراض عندهم لا ترى ولا تمدح لها بذلك، فدل أنه ما[٤] تمدح فانتفاء الرؤية، إذ لا تمدح (بذلك وإنما تمدح)[٥] بانتفاء الحدود والنهايات التي هي من أمارات الحدوث، وهذا لأن انتفاء أمارات الحدوث دليل على قدمه والقديم مستحق لصفات الكمال فصار في الحقيقة تمدحا[٦] بذلك.

---

(١) ز ما بين القوسين مكرر.
(٢) لوحة ١٨١ و ز.
(٣) لوحة ٢٦٥ ظ د.
(٤) ز سقط.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) لوحة ٩٥ و ب.

فإن قيل: هذا[١] إنما يستقيم على أصل من يعلق الرؤية منكم بالقائم بالذات، فأما من اعتمد منكم على الوجود وجوز رؤية الأعراض، فلا يستقيم هذا الكلام على أصله فإن العرض يرى ولا يدرك فلا يحصل لله تعالى تمدح بما يساويه فيه العرض، على أن أصل أولئك[٢] أيضا لا يستقيم لأن عندهم إن لم يكن العرض مرئيا فالجوهر مرئي ولا حدود ولا نهايات فلا يقع به الإحاطة عند الرؤية ولا تمدح لله تعالى بما يساويه فيه الجوهر.

قلنا[٣]: لا شك[٤] أن الآية خرجت مخرج التمدح وإثبات التنزيه لذاته عن سمات النقص ودلالات الحدث لأن ابتداء الآية وانتهاءها كذلك[٥]. وقد مر أن بانتفاء سمات النقص ودلالات الحدوث يثبت القدم لانعدام الواسطة، ومن شرط القدم الكمال، فإذا ثبت أن الآية خرجت مخرج التمدح ولا تمدح يحصل بانتفاء الرؤية إذ ليس فيه معنى يوجب ثبوت الحدوث بل فيه نفي الوجود لما مر أنها تتعلق بالوجود وأيد ذلك بالدليل القاطع فلا وجه لصرف الآية إلى الرؤية. مع أنا بينا أن الإدراك معنى وراء الرؤية، والآية[٦] وردت بنفي الإدراك لا بنفي الرؤية. ولا تمدح أيضا بانتفاء الإدراك عند انعدام الرؤية التي هي سبب الإدراك إذ لا يثبت به كمال ولا ينتفي به نقص وحصول التمدح مقتصر على أحد هذين الوجهين[٧] لا محالة. فأما انتفاء الإدراك مع وجود سببه وهو الرؤية فتمدح لما فيه من نفي التنافي ولا شك أنه من أسباب المدح على ما قررنا.

بقي أن بعض المحدثات وهي الأعراض كانت هذه الأمارة وهي التناهي منتفية عنه، وعرف حدوثه بدلائل وأمارات أخرى سوى هذه الأمارة، فلم يكن نفي

---

(١) ب سقط وأثبتناها من باقي النسخ للسياق.
(٢) الإشارة تعود إلى من لا يعلق الرؤية بالقائم بالذات.
(٣) ط سقط.
(٤) لوحة ١٢٢ ظ ط.
(٥) لوحة ٢٦٦ و د.
(٦) لوحة ١٨١ ظ ز.
(٧) أي النفي والإثبات.

هذه الأمارة في حق الأعراض زيادة مدح لثبوت حدوثها بدلائل أخرى، فأما انتفاؤها عن الله تعالى فيوجب تمدحا، لأنه تعالى لا يوصف بشيء آخر سواها من أمارات الحدوث بل في ابتداء الآية وانتهائها ما يوجب نفي جميع أمارات الحدوث. وتبين كمال[1] قدرته بقوله تعالى: ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[3] ونفي الشريك. إذ في ثبوته عجز وغناه عن غيره ينفي الصاحبة ونفي تجزئه ينفي الولد, ونفى الجهل وإثبات العلم بقوله: ﴿ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾ ﴾[4] وقوله: ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾ ﴾[5] ثم أثبت الألوهية لنفسه والإله من يستحق العبادة والمحدث لا يستحقها وكذا بتسمية نفسه خالقا أخبر عن انتفاء جميع سمات النقص عن نفسه، إذ الخالق هو المنفرد بفعله حيث لا يحتاج في تحصيله إلى غيره، والاستغناء من شرائط القدم والكمال، فجاء من هذا أن بعض ما تمدح به من الآيات يدل على انتفاء جميع أمارات الحدوث كقوله تعالى: ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[6] وقوله: ﴿ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾[7] وقوله: ﴿ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴾[8] وبعضه يدل على انتفاء أمارة مخصوصة كنفي الولد فإنه يدل على نفي التجزئ ونفي الصاحبة فإنه يدل على نفي الوحشة. والحاجة إلى الاستئناء وقضاء الشهوة. وإثبات العلم بقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾ ﴾[9] وبقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾ ﴾ وكذا قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ لابد من أن يكون فيه إثبات مدح.

---

(١) لوحة ٢٦٦ ظ د.
(٢) سورة الزمر ــ ٣٩ ــ الآية ٦٢.
(٣) سورة الأنعام ــ ٦ ــ الآية ١٠١.
(٤) سورة الأنعام ــ ٦ ــ الآية ١٠٣.
(٥) سورة الأنعام ــ ٦ ــ الآية ١٠١.
(٦) سورة الأنعام ــ ٦ ــ الآية ١٠١.
(٧) سورة الأنعام ــ ٦ ــ الآية ١٠٢.
(٨) سورة الأنعام ــ ٦ ــ الآية ١٠٢.
(٩) سورة الأنعام ــ ٦ ــ الآية ١٠١.

وقد بينا أنه يثبت إما بإثبات صفات[١] الكمال. وإما بنفي سمات النقص، وفي الجملة على الرؤية لا[٢] يحصل لا هذا ولا ذاك مع أن الإدراك ليس برؤية وفي نفيه مع انتفاء الرؤية لا يحصل لما بينا، فأما بنفيه مع ثبوت الرؤية فيحصل التمدح بنفي الحدود والأطراف التي هي من أمارات الحدوث، ونفي أمارات الحدوث من دلائل الكمال إذا لم يقترن بالمنفي عنه دليل آخر من الدلائل، وفي الأعراض اقترنت بها دلائل وأمارات أُخر، وكذا الكلام في الجوهر، على أن الجوهر له حدود ونهايات وجهات فلا يرد[٣] هذا الإشكال، والله الموفق.

هذا الذي بينا هو الكلام في إثبات[٤] رؤية ذاته.

[هل صفاته تعالي جائزة الرؤية]:

فأما صفاته تعالى فلم يرد دليل سمعي برؤيتها، فأما جواز رؤيتها هل هو ثابت؟ فعلى[٥] قول قدمائنا القائلين بجواز تعلق الرؤية بالقائم بالذات واستحالة تعلقها بما ليس بقائم بالذات لم تكن صفات الله تعالى جائزة الرؤية. وأما على قول القائلين بجواز تعلق الرؤية بكل موجود فهي جائزة الرؤية.

[حاصل المسألة]:

والحاصل في المسألة أنا لما رأينا الرؤية متعلقة بتلك الأجناس، ولا وصف يجمعها يمكن تعلقها به إلا الوجود علقناها به لوجود دليل تعلقها به تعلق الأحكام بالعلل وعديناها إلى الغائب بتعدي[٦] الوجود، ودلتنا رؤية الباري جل وعلا إيانا على أن ما اقترن بالرؤية في الشاهد من المباينة والمقابلة واتصال الشعاع وغير[٧]

---

(١) لوحة ١٨٢ و ز.
(٢) لوحة ٢٦٧ و د.
(٣) لوحة ١٢٣ و ط.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ٩٥ ظ ب.
(٦) ز يتعلق.
(٧) لوحة ٢٦٧ ظ د.

ذلك أوصاف وجود, وليست بالقرائن اللازمة لها لتحققها بدونها، فاتبعنا هذه الدلائل وإن لم يقع في أوهامنا رؤية إلا بهذه القرائن لما أن المعول على الدليل دون الوهم[١]. وخصومنا أعرضوا عن العلة المطلقة للرؤية أصلا وتمسكوا بما وجدوا من القرائن الاتفاقية، وتمسكوا بالوهم ورفضوا الدلائل العقلية, وفتحوا على المعطلة ــ في نفيهم الصانع لما لا يتصور في أوهامهم موجود ليس بعرض ولا جوهر ولا جسم ولا متصل ولا منفصل وغير ذلك ــ أوسع باب ولقنوهم أوضح شبهة، وسدوا على أنفسهم طريق إثبات[٢] الصانع الذي لا وهم يدركه ولا الفكر[٣] يحيط به. وإن قامت الأدلة على ثبوته إذ لم ينقادوا في هذه المسألة لما قامت من الدلائل العقلية (وجعلوا ما خرج عن أوهامهم من جملة ما يمتنع ثبوته ويستحيل وجوده, وإن قام على ثبوته ووجوده الدلائل العقلية)[٤].

والحمد لله الذي هدانا لدينه، وفتح علينا طريق التمييز بين الحجج والشبه والصلاة على النبي المصطفى وآله الذين هم للدين نظام، وللحق أعلام وللخلق قادة، ولأهل الملة سادة. وإذا فرغنا من إثبات الرؤية التي هي من أحكام وجود الصانع، أو قيامه بذاته، فنتكلم بعد ذلك فيما يتعلق بحكمته[٥] جل جلاله[٦].

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ١٨٢ ظ ز.
(٣) ز والفكرة.
(٤) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٥) ز ــ ورأفته ورحمته إن شاء الله ــ زائدة.
(٦) راجع التمهيد لأبي المعين النسفي لوحة ١١ ظ ولوحة ١٢ و ظ وكتاب في العقائد للماتريدي لوحة ٤ مخطوط تيمور ١٤٧، وكتاب التوحيد للماتريدي لوحة ٣٨ ــ ٤٣، شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٢٣٢ ــ ٢٧٧، إشارات المرام للبياضي ص ٢٠١ ــ ٢١١، اللمع للأشعري ص ٦١ ــ ٦٨، التمهيد للباقلاني ٢٦٦ ــ ٢٧٩، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٢٧ ــ ٣٢، المواقف للإيجي ص ٢٩٩ ــ ٣١١ وشرح المواقف للسيد الشريف ج ٣ ص ٩٤ ــ ١١٦ وأصول الدين للبغدادي ص ٩٧ ــ ١٠٢، شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني ص ٨٨ ت ٩٣ ومن أراد معرفة آراء المعتزلة في الرؤية بالتفصيل فليقرأ الجزء الرابع من المقني للقاضي عبد الجبار تحقيق مصطفى حلمي وأبي الوفا التفتازاني ط المؤسسة المصرية للتأليف والنشر.

تم الجزء الأول ويليه الجزء الثاني



المتوفى سنة ٥٠٨ هجرية / ١١١٤م

تحقيق وتعليق

الأستاذ الدكتور / محمد الأنور حامد عيسى

أستاذ العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر الشريف
كلية أصول الدين - القاهرة

الطبعة الأولى ٢٠١١م

الجزء الثاني

الناشر

المكتبة الأزهرية للتراث — الجزيرة للنشر والتوزيع

٩ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر الشريف - ت: ٢٥١٢٠٨٤٧

الجزء الثاني

الباب الثالث

الفصل الأول

١- [الكلام(١) في إثبات النبوة والرسالة]:

ثم إذا ثبت أن الله تعالى حكيم لا يخرج فعل من أفعاله عن الحكمة إلى السفه، ولا يخلو(٢) في شيء مما يأتي ويذر عن الوصف له بالإصابة. فبعد انعقاد الإجماع من القائلين بثبوت الصانع على هذه الجملة، اختلفوا في أفعال متعينة. أن الله تعالى هل يجوز أن يفعلها، وهل هي في أنفسها حكمة أم هي سفه. فمن ذلك إرسال الله تعالى واحدًا قد اصطفاه من خليقته إلى عباده ليبين لهم ما يحتاجون إليه من مصالح الدارين.

اختلفوا في جوازه(٣) وكونه حكمة. فقال أئمة الهدى وقادة الخير وحكماء البشر: أنه حكمة وصواب، وقد أرسل الله تعالى إلى الخلق رسلا مبشرين ومنذرين. وأيدهم بالحجج والدلائل.

[الذين يقولون لا حاجة للرسل]:

وقالت طوائف من الناس بامتناعه(٤) في نفسه، واختلفوا في علة الامتناع

---

(١) لوحة ٢٦٨ و د.
(٢) ط هـ ز لا يخفى.
(٣) أي جواز إرسال الرسل.
(٤) ويمكن حصر منكري الرسالة في سبع طوائف:
الأولى: أحالها وحكم باستحالتها لذاتها.
الثانية: جوزها ولكن قال: لا تخلو البعثة عن التكليف بأوامر ونواهي والتكليف ممتنع فتنتفي البعثة لانتفاء لازمها.
الثالثة: من جوز التكليف وقال: في العقل كفاية في معرفة التكاليف فلا حاجة إلى البعثة بل لا فائدة فيها.
الرابعة: من قال بامتناع المعجزة لأن خرق العادة محال عقلاً ولا تتصور النبوة دونها.
الخامسة: من جوز وجود المعجزة لكن منع دلالتها على صدق مدعي النبوة.
السادسة: من سلم دلالتها على صدقه بالنسبة إلى من شاهدها فتفيده العلم بصدقه، ومنع إمكان العلم بها للغائبين عنها فإن العلم بحصول المعجزة لمن غاب عنها إنما يكون بالتواتر وهو لا يفيد العلم أصلاً بل الظن، وأنه لا يجدي في المسائل اليقينية.
والطائفة السابعة: تعترف بإمكان البعثة وانتفاء الموانع السابقة لكن تمنع وقوع الإرسال. راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ١٨٣.

فذهبت طائفة إلى أنه لو ثبت لتضمن سفها، إذ[١] فيه أمر ونهي وتكليف وتحريم وتحليل والله تعالى لا يليق به الأمر والنهي والتحريم، إذ الأمر بما لا نفع في تحصيله للآمر، والنهي عما لا ضرر في فعله للناهي سفه، وتحريم ما لا حاجة فيه للمحرم بخل، والله تعالى يجل عن السفه والبخل. وإلى هذا يذهب طائفة[٢] من الناس يسمون الخلعاء الواحد منهم الخليع، وهو الذي خلع عذاره عن ربقة الطاعة وأعرض عما يدعوه[٣] إليه عقله ويزجره عنه وانهمك في شرارته وطغيانه وطاوع هواه ونفسه الأمارة بالسوء في جميع ما يميلان إليه. وعند انكشاف القناع عن مكنون ضمائر كثير من المستتر بالتصوف، وارتفاع الخفاء[٤] عن مستور سرائرهم يعلم أنه من هذه الفرقة وهم القائلون بالإباحة طهر الله بلاد الإسلام عنهم وعصم الضعفة من عوام المسلمين عن أنواع مكائدهم وغوائلهم، وصانهم[٥] عن الوقوع في المبثوث من مصائدهم وحبائلهم[٦].

[قول البراهمة: العقل يغني عن الرسول]:

وذهبت طائفة إلى أن لله تعالى على عباده أوامر ونواهي وأفعالهم منقسمة إلى المحاسن والقبائح، والمحاسن مأمور بها والقبائح مزجور عنها. غير أن الله تعالى أودع في عقول البشر العلم بجميع المحاسن وجبلها على الميل إليها، والمعرفة بجميع القبائح وطبعها على النفور عنها، فكانوا مبتلين مكلفين بعقولهم،

---

(١) لوحة ١٢٣ ظ ط.
(٢) لوحة ١٨٣ و ز.
(٣) لوحة ٢٦٨ ظ د.
(٤) ز الخلعاء.
(٥) لوحة ٩٦ و ب.
(٦) يذكر السيد الشريف في شرحه للمواقف رأي هؤلاء بالتفصيل ويقول في النهاية: إن بعض الصوفية من أهل الإباحة يقولون: إن التكليف بالأفعال الشاقة البدنية يشغل الباطن عن التفكير في معرفة الله تعالى. وما يجب له من الصفات ويجوز ويمتنع عليه من الأفعال، ولا شك أن المصلحة المتوقعة من هذا الغائب وهو النظر فيما ذكر تزيد وتفضل على ما يتوقع مما كلف به فكان ممتنعًا عقلا.
راجع شرح المواقف ج ٣ ص ١٨٤.

مأمورين منهيين بها وبالتكليف لهم كفاية، وبالوقوف بعقولهم على جميع ما يحتاجون إليه من المصالح، وقعت لهم الغنية عن الرسالة، فلو أرسل الله إليهم رسولاً وحالتهم هذه، أعني الاستغناء عن الرسل، لفعل ما لا جدوى ولا عاقبة تتعلق به حميده، وما هذا وصفه فهو سفه والله تعالى يجل عن ذلك. وربما يقررون هذا فيقولون بأن الرسالة إما وردت موافقة لما في العقل[١]، أو مخالفة له. فإن كانت مخالفة فهي باطلة لأن العقل حجة الله وحججه لا تتناقض. وإن كانت موافقة للعقل فبالعقل عنها غنية فتكون خالية عن الجدوى فيكون عبثًا مع أن إرسال الرسل إلى من يعلم الرسل أنه لا يجيبه إلى ما يدعوه ويقابل رسوله بالتكذيب ويمد يده إليه بالضرب والتعذيب خارج عن الحكمة داخل في حد السفه. ولأنه[٢] لو أرسل رسولاً[٣] فقد فضله على غيره من جنسه، وتفضيل الشيء على ما يجانسه ويساويه في الخلقة ليس بحكمة. وهذه الطائفة هم المعروفون بالبراهمة[٤] وهم قوم ينتسبون إلى الحكمة في الهند[٥].

[رأي الطبيعيين في الرسالة]:

وذهبت طوائف من الناس إلى أن لا امتناع في ذاته ولا استحالة في نفسه لما فيه من تأييد العقول فيما تحتاج إلى معرفته وتسهيل لطريق وقوفها على ما بها إلى

---

(١) لوحة ٢٦٩ و د.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ١٨٣ ط ز.
(٤) راجع قول البراهمة – أصول الدين للبغدادي ص ١٥٤-١٥٦. وليست النسبة إلى سيدنا إبراهيم عليه السلام وإنما النسبة إلى رجل منهم يسمى براهم وهم ينفون النبوات أصلاً ويقررون استحالة ذلك في العقول:
راجع: الفصل لابن حزم جـ ١ ص ٦٩ والملل والنحل للشهرستاني جـ ٢ ص ٢٥٠.
(٥) يقول السيد الشريف: إنهم البراهمة والصائبة والتناسخية غير أن من البراهمة من قال بنبوة آدم فقط، ومنهم من قال بنبوة إبراهيم، ومن الصائبة من قال بنبوة شيث وإدريس.
راجع شرح المواقف جـ ٣ ص ١٨٥ والتمهيد للباقلاني ص١٠٤. ويقول البغدادي في أصول الدين ص١٥٤-١٥٥: إن البراهمة جحدوا الرسل وأثبتوا التكليف من جهة المعقول والخواطر... وزعموا أن قلب كل عاقل لا يخلو من خاطرين:
أحدهما من قبل الله ينبهه على ما يوجبه عقله، والآخر من جهة الشيطان يدعوه إلى معصية الخاطر الأول.

الوقوف عليه حاجة. غير أن الامتناع جاء من ناحية أخرى، واختلف هؤلاء فيما بينهم، فمنهم من زعم أن الامتناع ثبت لما أن لا فائدة فيه إلا بعد ثبوته، ولا طريق للوصول إليه والوقوف على ثبوته، لما أن دعوى المتنبئ تعارض دعوى النبي. ولا يمكن الفصل بينهما إلا بالدليل ولا دليل على ذلك، لأن ما اقترن به من الدليل إما أن كان خارجًا على العادة المستمرة وعلى ما عليه أمور الطبائع، وإما أن كان خارجًا عن ذلك؛ فإن كان خارجًا[١] على العادة[٢] الجارية والطبيعة الثابتة فلا يعجز المتنبئ عن الإتيان بمثله. وإن كان خارجًا عن ذلك فهو محال إذ تغيير الطبائع وخروجها عما هي عليه أمر ممتنع والقول به محال. وإلى هذا يذهب الطبيعيون وينكرون جميع ما ثبت بالتواتر من الأمور الخارجة عن المعتاد والأمر الطبيعي من نحو قلب العصا حية، وانفجار الماء من الصخر، وفلق البحر، وإبراء الأكمة والأبرص وإحياء الموتى، وكلام الناقة، والشاه المسمومة، ونبع الماء من بين الأصابع وأشباه ذلك.

وإذا كان الأمر كذلك فلو أرسل الله تعالى رسولاً، وليس في مقدوره إقامة الدليل على صدقه فلا فائدة فيه بدون ثبوت رسالته، ولا وجه إلى إثباته إذ لا وجه إلى إقامة الدليل عليه، لكان ذلك الإرسال خاليًا عن العاقبة الحميدة متعريًا عن النفع والجدوى، وهو سفه والله تعالى يجل عن الوصف به.

وزعم بعض هؤلاء أن خروج الأمر عن المعتاد وقلب العادة والطبيعة في مقدور الله تعالى، إلا أن ذلك أيضًا مقدور السحرة والمشعوذة فيقع بذلك تعارض بحيث لا ترجيح لأحد الأمرين على الآخر[٣]، وقد مر أن إرسال الرسول والحالة هذه خال عن العاقبة الحميدة متعريًا عن الجدوى.

---

(١) لوحة ١٢٤ و ط – ط، ز عن.
(٢) لوحة ٢٦٩ ظ د – د على مكرر.
(٣) لوحة ١٨٤ و ز.

وزعم بعضهم أن نوع ما أتى به[١] النبي عن الدليل مما يمكن تحصيله لمن له في نوعه تكلف واجتهاد وفي بابه تدرب واعتياد، وهؤلاء الذين ادعى مدعى الرسالة رسالته فيهم لعلهم لم يكن لهم في ذلك اعتياد، ولم يمتحن مدعي الرسالة قوى جميع البشر، ولعله لو امتحن لوجد من يقدر على مثله ويعارضه في صنعه، ومع تمكن هذا النوع من الإمكان لم يحصل العلم بصدقه ولا المعرفة بصحة رسالته، إذ لا علم مع احتمال البطلان.

ومن المنكرين للرسالة من زعم أن لا خلل في جانب الإمكان[٢] بل هي ممكنة جائزة في الحكمة إلا أن جميع ما ادعاها وأتى بالدلالة عليها كان دعواه ممتنعًا محالاً، ونقض العادة مما لا يدل على صحة المحال، فكان[٣] نقض العادة وقلب الطبيعة جاريًا مجرى الشبه دون الحجج إذ لا حجة تقوم على تصحيح المحال، ولهذا جوزتم ظهور الناقض للمادة على يدي المتأله مع امتناع دعواه وزعمتم أن ذلك من باب الشبه دون الحجج لما أنه لا تصحيح للمحال بالحجة فكذا هذا، قالوا: ودليل كون دعواهم ممتنعًا أنهم أتوا بأشياء خارجة عن الحكمة داخلة في حيز السفه من نحو إيجاب غسل الوجه واليدين والرجلين والمسح على الرأس عند خروج الحدث من محل مخصوص، مع الإعفاء عن غسل محل خروج النجاسة، ورمى[٤] الحجر لا إلى أحد في الحج، والعدو بين الأماكن، وهز الكتفين وتحريك الأعضاء من غير حضور أحد يرآيه الفاعل، واستلام لحجر أصم لا ينفع ولا يضر وغير ذلك من المطاعن لهم، أعرضنا عن ذكرها لشهرتها[٥].

هذا هو بيان لفرق المنكرين للرسالة مع إقرارهم بثبوت الصانع.

---

(١) لوحة ٢٧٠ و د.
(٢) لوحة ٩٦ ظ ب وتوجد في لوحة ٧٧ ظ ب حسب ما أشرنا من الارتباك في ترتيب اللوحات المصورة.
(٣) ز فأن.
(٤) لوحة ٢٧٠ ظ د.
(٥) راجع القول باستحالة بعث الرسل في الإرشاد للجويني ص ٣٠٢ - ٣٠٧ شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٥٦٣ - ٥٦٧ وللاستزادة من هذه الشبه يراجع كتاب المغني للقاضي عبد الجبار ج ١٥ ص ١٠٩-١٤٦ والتمهيد للباقلاني ص ١٠٤-١٣١.

[من أنكر الصانع فهو منكر للرسالة]:

فأما من أنكر الصانع فلا شك أنه منكر للرسالة إذ القول بالرسول ولا مرسل محالاً. إلا أن الكلام معهم يقع في إثبات الصانع. وكذا من أنكر الرسالة من السمنية(١) والبراهمة(٢) لما أن الخبر ليس من أسباب المصارف فلا يفيد(٣) خبر الرسول معنى فلا فائدة في إرساله.

لا نتكلم معه في هذه المسألة ابتداء بل نتكلم في إثبات كون(٤) الخبر سببًا من أسباب المعارف، وقد مر في أول الكتاب ما يقع به الفنية(٥) بحمد الله تعالى. وقبل أن نجيء إلى إقامة الدلالة على صحة الرسالة، لا بد أن نتكلم في تحديد الرسالة لتعلم في نفسها ثم نقيم الدلالة على ثبوتها فنقول:

[معنى الرسالة والرسول]:

أما الرسالة في اللغة فهي تحميل جملة من الكلام إلى المقصود بالدلالة، ولا شك في صحة هذا الحد إذ كل رسالة فيما بين الخلق فهي داخلة في جملة هذا الحد. وأما الرسالة التي اختلفنا في ثبوتها، فقد قيل في حدها أنها هي سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الألباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما(٦) قصرت عنه عقولهم من مصالح داريهم.

ولا خفاء على من كان عارفًا بشرائط صحة الحد لصحته عنده، وبعد حصول المعرفة بحدها يجب صرف العناية إلى إثبات إمكانها.

---

(١) سبق التعريف بهم.
(٢) سبق التعريف بهم.
(٣) لوحة ١٨٤ ظ ز.
(٤) لوحة ١٢٤ ظ ط.
(٥) ذكر النسفي أن أسباب المعارف ثلاثة الحواس: السليمة والعقل والخبر الصادق، وبين أن البراهمة والسُّمنيَّة ينكرون كون الخبر من أسباب المعارف.
راجع: فصل أسباب المعارف في أول التبصرة.
(٦) لوحة ٢٧١ د.

فنتكلم في إثبات إمكانها أولاً. ثم نتكلم في الاختلاف في وجوبها بين المتكلمين. ثم نتكلم في إقامة الدلالة على ثبوتها، ونأتي في كل فصل بما يوجب صحته من الدلائل – إن شاء الله تعالى.

[الرسالة ممكنة]:

أما الكلام في الإمكان فنقول: إن خصماءنا في باب الرسالة هم المقرون بالصانع الحكيم الواحد الفرد الذي لا يشركه أحد في ألوهيته، ولا يخرج شيء من المحدثات عن ملكه وقهره، وأنه هو المالك وما سواه مملوك، وهو الرب وما عداه مربوب. فأما من خالفنا في شيء من هذه الفصول فأنكر حدوث العالم أو ثبوت الصانع أو وحدانيته فلا كلام معه في فصل الرسالة، بل الواجب إثبات ذلك عليه بالدلائل[١] على ما بينا. وإذا كان الأمر كذلك وكان الاعتراف من خصمائنا بذلك كله سابقًا نقول: إن ورود التكليف بالإيجاب والحظر والإطلاق والمنع ممن له الملك في مماليكه ليس مما تأباه العقول ولا مما تدفعه الدلائل، إذ لكل مالك ولاية التصرف في مملوكه بقدر ما له من الملك فيه، ولله تعالى في كل جزء من أجزاء العالم وشخص من أشخاص بني آدم ملك التخليق، إذ هو الموجد له عن العدم المخترع له لا عن أصل، فكان[٢] له أن يتصرف في كل من ذلك بأي وجه[٣] شاء من وجوه التصرف منعًا كان أو إطلاقًا، حظرًا كان أو إيجابًا، ثم يعلمهم ذلك بأي طريق شاء، إن شاء بتخليقه العلم بذلك التكليف، وإن شاء بإرسال رسول يوحى إليه ذلك، ويأمره بالتبليغ إلى العقلاء المميزين من عباده، كان ذلك الرسول من[٤] جنس المرسل إليهم أو من خلاف جنسهم، ولا يستحيل ذلك منه إذ هو المتصرف في مُلْكه ومِلْكه، وما هذا سبيله فلا استحالة في نفسه، فلو استحال لاستحال لمعنى يقترن به

---

(١) أحسب أن النسفي يرى أن نناقش منكري النبوة بالاستدلال أولاً على وجود الصانع فإذا أقر كان الحديث بعد ذلك عن الرسالة والرسول وإذا لم يقر فلا حاجة بنا للحديث معه لأن الواجب أولاً هو الإيمان بوجود الصانع الحكيم.

(٢) لوحة ١٨٥ و ز.

(٣) لوحة ٢٧١ ظ د.

(٤) لوحة ٩٧ و ب.

لا لنفسه، وهذا مما لا شك فيه لمن عقل وأنصف من نفسه. والذي يؤيد هذا أن الجبلة البشرية مهيأة لقبول الحكم والعلوم معدة للزيادة وبلوغ درجة الكمال فيها عند إفادة الحكيم المرشد إياها، إذ هي ليست ممن لا يجوز عليه الجهل بالأشياء، ولا مما يمتنع عليه قبول العلوم والحكم مع تفنن أقسامها وتكثر أعدادها. ثم لا شك أن صانع العالم حكيم لا يسفه، عليم لا يجهل، ومن هذا وصفه، فليس بممتنع منه إمداد[١] المجبول على النقيصة[٢] بما يوجب زوالها عنه ويورث له الكمال وبلوغ الدرجة العالية في العلم والحكمة، بل هو من الممكن الذي جرت به العادة من الموسومين بالحكمة المشهورين بالتحلي بالعلوم إذ لم يخل[٣] عصر من الأعصار ممن يقوم من العلماء لإفادة ما سعد به من العلم المحتاجين إليه العارين عنه ليبلغوا ببركته الكمال وتندفع عنهم نقيصة الجهل بذلك.

فالله تعالى مع كمال حكمته ورحمته[٤] على عبادة أولى أن لا يمتنع منه ذلك[٥].

[الرد على شبه الخصوم]:

وأما ما زعموا: أن ورود التكليف منه سفه لما فيه من أمر بما لا منفعة فيه للآمر، ونهي عما لا مضرة في وجوده للناهي وهذا سفه.

---

(١) ز آمرًا.
(٢) ز اليقظة.
(٣) لوحة ١٢٥ و ط.
(٤) لوحة ٢٧٢ و د.
(٥) ومما يدل على صحة إرسال الله تعالى الرسل وجوازه هو أنه إذا لم يكن في إرسالهم إفساد للتكليف ولا إبطال للمنحة ولا إيجاب قلب بعض الأدلة ولا إخراج للقديم عن قدمه ولا قلب لبعض الحقائق ولا إلحاق نقيصة بالمرسل جل ذكره وكان في الرسالة تعريض الخلق من المكلفين لثواب جزيل ونفع عظيم صح ذلك في حكمته وكان عدلاً فعله سبحانه.. ثم إن اليهود والنصارى والمسلمين قد أطبقوا على نقل أعلام موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام، وأن الكذب يستحيل جوازه على مثلهم من ناحية التراسل والتكاتب والمواطأة على ذلك، لأن تمام ذلك وانتظامه من مثلهم محال متعذر في العادة. راجع التمهيد للباقلاني ص ١٢٩-١٣٠.

قيل لهم: لم قلتم: إن هذا سفه؟ فإن قالوا: هذا في الشاهد سفه فكذا يكون في الغائب سفهًا.

قيل: أكل ما كان في الشاهد من فاعل سفها، كان في الغائب سفها؟ وكذا ما كان من فاعل سفها أكان من غيره سفها؟ فإن قالوا: لا: أبطلوا دليلهم، وإن قالوا: نعم، طولبوا بالدليل.

ثم قيل لهم: أليس أن في الشاهد من فعل فعلاً لا منفعة له فيه فهو سفيه، والله تعالى أنشأ العالم وخلقه لا لمنفعة إذ يستحيل عليه(١) الانتفاع لما هو دليل الحاجة وهي نقيصة والنقيصة من أمارات الحدث، ومع ذلك لم يكن سفيهًا، دل أن التسوية بين الشاهد والغائب غير ثابتة. فإن قالوا: في الشاهد إنما يكون الفاعل لا لمنفعة نفسه سفيهًا إذ كان غيره لا ينتفع أيضًا به، فأما إذا كان ينتفع به غيره فليس بسفيه والله تعالى فعل ما فعل لينتفع به غيره، وهذا ليس بسفه في الشاهد فلم يكن في الغائب سفهًا. قيل: إن الله تعالى خلق أشياء لا ينتفع بها أحد البتة كالأجزاء الداخلة في تخوم الأرض والجبال الشاهقة، فإن أحدًا من الخلائق لا يطلع على تلك الأجزاء ولا يشاهدها لاستحالة دخول شيء من الأشياء في الأجسام المصمتة ليعاين أجزاءها ومع ذلك(٢) لم يكن الله تعالى بذلك سفيهًا. ومن فعل ما لا ينتفع هو به ولا غيره في الشاهد سفيه، فلما افترق الحال بين الشاهد والغائب في الفصل يفترق أيضًا في الأمر والنهي(٣). ثم نقول: دعواكم أن في الشاهد من يفعل فعلاً لا ينتفع هو به لم يكن سفهًا، إذ كان ينتفع به غيره. قلنا: ليس كذلك بل يعد سفهًا. فلم قلتم ذلك. فإن قالوا: من أطعم جائعًا أو كسا عاريًا لا يعد سفيهًا وإن كان لا ينتفع هو به، لما أن غيره ينتفع به وهو

---

(١) لوحة ١٨٥ ظ ز.
(٢) لوحة ٢٧٢ ظ د.
(٣) الكلام في الأجسام المصمتة لا داعي لترديده في قرننا العشرين فإن العلم بقدرة الله استطاع أن يكشف الكثير من المجاهل وما زال بتوجيه الله في وسعه الأكثر.

الجائع العاري، وكذا من بنى في مفازة من المفاوز رباطاً لا يعد سفيهًا، وإن كان من قصده أن لا يسكن هو لما أن غيره من المحتاجين ينتفعون به.

قيل: إنما لم يعد هذا سفهًا لا لمكان انتفاع غيره بل لمكان انتفاع نفسه فإنه ينال به الثناء الحسن في الدنيا والثواب الموعود في الآخرة، حتى إنه لو بنى مع علمه أن أحدًا من الناس لا يعلم أنه هو الباني فلا يحصل له الثناء، وأخبره نبي من الأنبياء أنه لا ينال الثواب بذلك، ثم بنى مع هذا وأنفق فيه الأموال مع علمه أنه لا حمد له ولا أجر بذلك فإنه يعد سفيهًا، وإن كان يعلم أن غيره ينتفع به. والله تعالى مع أنه لا ينتفع بفعله لما مر من استحالة الانتفاع عليه لا يكون سفهًا، فدل أن اعتبار الغائب في هذا بالشاهد فاسد. فكذا في الأمر والنهي والتكليف.

ثم نقول[١]: أليس أن من أمر غيره بفعل ينتفع به المأمور أو نهاه عن فعل يندفع[٢] الضرر عن المنهي بأن نهى أعمى عن سلوك طريق فيه بئر لئلا يقع[٣] فيه، أو دخول بيت فيه أسد ضار، أو حية عظيمة لئلا يفترسه الأسد وتنهشه الحية لم يكن سفيهًا، فلا بد من بلى لما أنه لو أجاب بغيره لنادى على نفسه بالعناد والمكابرة.

فقيل له: ما أنكرت أن[٤] أمر الله تعالى بما فيه للعباد منفعة ونهيه عما لهم فيه مضرة (حكمة وليس بسفه وإن كان لا ينتفع هو به ولا تنتفي[٥] عنه المضرة)[٦] وبهذا يبطل أصلكم الذي أصلتموه وتنهدم قاعدتكم التي بنيتم عليها.

ثم نقول: إن من يذهب إلى أن إرسال الرسل في حيز الممكنات ولا يترقى عن ذلك إلى القول بكونها واجبة الوجود لا محالة، لا نسلم لكم أن فعلاً ما يكون

---

(١) لوحة ١٨٦ و ز.
(٢) لوحة ٩٧ ظ ب.
(٣) لوحة ٢٧٣ و د.
(٤) ١٢٥ ظ ط.
(٥) ط، ز ولا تندفع.
(٦) ز ما بين القوسين سقط.

سفهًا ما لم يكن منهيًا عنه من قبل من له ولاية الأمر والنهي، وكل تصرف أو فعل في الشاهد ما كان سفهًا إلا لكونه منهيًا عنه، وما كان فاعله سفيهًا إلا لارتكابه نهي خالقه، ولا نهي لأحد على الله تعالى لما يستحيل دخوله تحت نهي غيره، إذ لا ولاية لغيره عليه ولا قدرة، فلا يتصور كون فعله سفهًا، فكل من أمر غيره بما لا منفعة له فيه أو نهى عما لا مضرة له فيه أو أرسل رسولاً إلى من يكذب رسوله أو يقصده بمكروه أو فعل فعلاً لا منفعة له فيه كان سفيهًا، لأن صانعه نهاه عن هذه الأفعال فكان سبب كون الفعل سفهًا هذا هو، ويستحيل تعديته إلى الغائب فلم يكن فعلاً ما من الصانع سفهًا فلم يستقم منكم هذا الكلام.

وما تعلق به الفرق الآخر من امتناع التفرقة بين النبي والمتنبئ لامتناع[1] تغيير الطباع، أو لإمكان المعارضة وغير ذلك[2]، كل ذلك موجب عجز الباري جل وعلا عن التفرقة بين الصادق والكاذب، وقد ثبت بالدلائل الواضحة أن صانع العالم جل وعلا كامل القدرة يستحيل عليه العجز فكان قادرًا على ذلك ضرورة كمال قدرته ونفاذ مشيئته.

وظهر بهذا أن إرسال الرسل ليس بمستحيل في نفسه ولا سفه في ذاته وهو في حيز الممكنات، وكل ممكن يثبت عند قيام الدليل، وقد قام على ما[3] نبين على هذه الطريقة فنتكلم الآن في أن لا وقوف على الحكمة والسفه والحسن والقبح إلا

---

(١) لوحة ٢٧٣ ظ د.

(٢) إن سأل سائل فقال: إنما يتم جميع ما ذكرتموه في المعجزات متى بينتم أنه لا سبيل إلى الوصول إليها بحيل المحتالين، فأما إذا قيل إنها واقعة ممن ظهرت على يده كوقوع الجبل من المحتالين فمن أين أنها أدلة؟ وكيف يصح لكم ذلك؟ وقد رأيتم الحيل تظهر على وجه يختص بها قوم على قوم، كما يفعله المشعوذ والمُمَخرق.. وذلك مثل ما يفعله المحتال من جر الثقيل بالقز ومثل الآثار المعمولة بالطلسم، فما الأمان أن تكون المعجزات جارية هذا المجرى لكنها أبعد عن الأفهام؟.. ثم يجوز أن من ظهرت عليه معجزة اختص بلطيفةٍ أو طبيعة أو ضرب من المعرفة والقدرة والآلة فتمكن من ذلك.
راجع المغني لعبد الجبار جـ ١٥ ص ٢٦١.

(٣) لوحة ١٨٦ ظ ز.

بالسمع وتخرج العقول من أن تكون آله للاطلاع على ما ذهب إليه جميع متكلمي أهل الحديث سوى أبي العباس القلانسي.

[هل الرسالة من قبل الممكنات في العقل أم من جملة الواجبات]:

ثم إن متكلمي أهل الإسلام اختلفوا فيما بينهم أن الرسالة من قبل الممكنات في العقل، أم[١] هي من جملة الواجبات؟

فذهب جميع متكلمي أهل الحديث سوى أبي العباس القلانسي إلى أنها من جملة الممكنات، وذهب القائلون بأن العقل آلة معرفة الحسن والقبيح ووجوب شكر المنعم إلى القول بوجوبها، ولا يعنون بكونها واجبة أنها وجبت على الله بإيجاب أحد أو بإيجابه على نفسه بل يريدون أنها متحققة الوجود، ويقولون: إن الوجوب في الحقيقة لفظة يعبر بها عن فضل تأكد لوجود المذكور[٢]، كما أن الامتناع لفظة يعبر بها عن تأكد لا وجوده، وهما في الحقيقة متقابلان تقابل الأضداد، وإنما يقولون: إنها متأكدة الوجود لأنها من مقتضيات حكمة القديم جل وعلا، ويستحيل أن لا يوجد ما كان وجوده من مقتضيات حكمته لما أن انعدامه يكون[٣] من باب السفه وهو يستحيل على القديم عز وجل، هذا كما أن ما علم الله وجوده يتحقق وجوده لا محالة ويكون واجب الوجود أي متأكد الوجود، لا أن وجوبه بإيجاب أحد على الله تعالى بل لأن وجوده يتحقق لا محالة لما أن انعدامه يوجب الجهل به، وهو مما يستحيل على القديم عز وجل وإلى هذا القول ذهب جميع من يقول بوجوب شكر المنعم[٤]

---

(١) ط إنما.

(٢) لوحة ٢٧٤ و د.

(٣) لوحة ١٢٦ و ط.

(٤) القائل بالتحسين والتقبيح العقليين ووجوب شكر المنعم هم المعتزلة، وراجع في ذلك الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٧٦-٨٧ والمغني لعبد الجبار أيضًا جـ ١٥ ص ٦٣ - ٩٧.
ويقول في المغني جـ ١٥ ص ٩٧-٩٨. أحوال المكلفين لا تخرج عن أقسام ثلاثة:
إما أن يكون المعلوم من حالهم التمسك بسائر ما كلفوه عقلاً من كل وجه تمسكوا بشريعة =

قبل ورود الشرع، وبالوقوف على الحسن والقبيح بمجرد العقول.

ولا معنى للاشتغال ببيان دلائل هذه المسألة وإني قد بينت ذلك على استقصاء في تصنيف[١] لي[٢] في تلك المسألة، وإنما الحاجة هاهنا إلى بيان القول بوجوبها على منكريها، ولا شك أن من أنكر الرسالة وعدها في حيز الممتنعات فعل ذلك بالعقل دون السمع، إذ السمع بلا ثبوت الرسالة محال، فثبت من نفاة[٣] الرسالة المساعدة على القول بأن العقل مما يوقف به على الحكمة والسفه والواجب والممتنع والحسن والقبيح.

فنتكلم معهم على هذه الطريقة بناء للأمر على مساعدتهم دون[٤] الاشتغال بإثبات معرفة ذلك بمجرد العقول بالدليل فنقول، وبالله التوفيق:

إن من المعلوم الذي لا خفاء به على من اعترف بالصانع أن الصانع جل جلالة خلق الخلق ولم يجعل على ما عليه العادة بقاءهم إلا بالأغذية وحبب إليهم البقاء، وجعل في جنس ما خلق ما بالخلق إليه بطباعهم رغبة لما فيه من اللذة والشهوة، ثم إنه تعالى كما خلق ما لهم به البقاء من الأغذية، وما يحفظ عليهم الصحة التامة ويزيل عنهم العلل العارضة من الأدوية، خلق من جنس تلك الجواهر السموم القاتلة والجواهر المتلفة، وليس في قوة الحواس ولا في جبلة العقل الوقوف

=

أو لم يتمسكوا بها فمن هذا حالة لا تحسن بعثة الرسول إليه. أو يكون المعلوم من حالهم أنهم لا يتمسكون بما في عقولهم أو ببعضها وأن بعثة الرسول لا تؤثر في حالهم البتة... فمن هذا حاله لا تحسن بعثة الرسول إليه.

أو يكون المعلوم من حال المكلف أنه إذا تمسك ببعض الشرائع صلح في بعض ما كلف عقلاً واختار الواجب ولولاه كان لا يختاره، أو انتقل وانتهى عن القبيح على وجه لولاه كان لا ينتهي.. فمن هذا حاله تحسن البعثة إليه بل تجب على ما تقدم القول فيه.

(١) قال في الهامش التصنيف هو إيضاح المحجة.

(٢) لوحة ٩٨ و ب.

(٣) لوحة ١٨٧ و ز.

(٤) لوحة ٢٧٤ ظ د.

على ما يمتاز به البعض عن البعض، ولا الاطلاع على ما يوجب التفرقة بين كل من ذلك، ولا يطبق العقل التجربة بنفسه لما فيه من خطر الهلاك ولا بمن تحت يديه لما فيه من تعريض الغير على التو[1] أو التلف، مع أن ما هو المقصود من الوقوف على ذلك لا يحصل إلا بالتجربة إذ ليس كل سم يقتل من ساعته، ولا كل مضر يظهر أثره عقيب تناوله، إذ من السموم ما يظهر أثره ويتفاقم ضرره بعد أسبوع، ومنه ما يظهر ذلك بعد شهر وبعد سنة، معروف ذلك عند المختصين بعلم جواهر الأشياء وطبائع الموجودات، ولو أمر غيره ممن تحت تصرفه بتناول (ذلك ثم[2] يتناول)[3] هو بنفسه ذلك ليدفع به عن[4] نفسه ألم الجوع وضرر العطش ويحصل له به ما هو محبوبة من البقاء إذ لم ير أثر ضرر ظهر عن تناوله لأدى ذلك عسى إلى تلف مهجته وفساد بنيته بعد ذلك بزمان لما كان ذلك المتناول مما يضر بعد شهر أو سنة، ولو أمسك عن تناول الأغذية منتظرًا ظهور[5] أثره[6] إلى شهر أو سنة لمات جوعًا وعطشًا قبل بلوغ ما ينتظره من المدة.

ثم بعد هذا نقرر الكلام من وجوه: **أحدها** أن الصانع جل[7] وعلا لو لم يبين الأغذية من الأدوية والسموم، ولم يتجاسر العقلاء على التجربة، ولم يتوصلوا إلى الانتفاع بالأغذية، واستدامة مهجتهم، لم يكن لخلق الأغذية التي هي ما عليه العادة الجارية أسباب البقاء حكمة ويحصل إيجادها على العبث والسفه جل الله عن ذلك.

والثاني: أن أبدان الممتحنين لو لم يجعل لهم الوصول إلى ما هو من أسباب

---

(١) الهلاك راجع المصباح المنير.
(٢) ب، د بم – ط لم وأحسب أنها ثم وهي ما أثبتنا.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ٢٧٥ و د.
(٥) ز سقط.
(٦) لوحة ١٢٦ ظ ط.
(٧) لوحة ١٨٧ ظ ز.

بقائها تلفت[١] بأوهى مدة وأسرع زمان من غير حصول معنى لإيجادهم سوى الفناء، وخلق الخلق للفناء[٢] خاصة من غير عاقبة حميدة تتعلق به مستقبح في العقول خارج عن الحكمة فلا بد من البيان الوارد من منشئ الأشياء على طبائعها المختلفة، العالم بجواهرها وما يتعلق بها من الحكمة على لسان ما شاء من عباده، ليخرج تخليق الجواهر التي هي من أسباب البقاء وأحداث الأبدان المحتاجة في دوامها[٣] وبقائها إلى الأغذية المجعولة أسبابًا لذلك عن[٤] السفه ويدخل في حيز[٥] ما هو حكمة.

والثالث: أن بعد وقوفهم على ما يتعلق به بقاء أبدانهم، ولا شك أن كلا جبلوا على حب البقاء وطلب ما يحصل لهم به الدوام، فلو لم يشرع لهم الحكيم شرعًا يؤمرون بالتمسك به والانتهاء إلى حدوده مشتملاً على أسباب تبنى عليها الأحكام ويعرف بها اختصاص كل من اختص بشيء منها بما هو حكمه. وينقطع طمع من لاحظ له من تلك الأسباب عن الفوز بتلك الأحكام لتسارع كلٌّ إلى ما عرف به بقاءه ولتناول ما يرجو فيه دوامه، فيقع حينئذ بينهم أقبح تجاذب وأقطع تغالب[٦]، ثم يفضي ذلك إلى التقاتل، وذلك مما تؤول عاقبته إلى التفاني وانقطاع النسل وارتفاع الجنس وانعدام عاقبةٍ لإيجاد الممتحنين سوى الفناء خاصة وذلك سفه.

وكذا لا شك أن في أجزاء العالم ما كانت الطبائع إليه مائلة والرغبات فيه ممتدة والنفوس إلى الاستيلاء عليه والاختصاص بالاستمتاع به متسارعة، والقلوب بنيله والظفر به والوصول إلى الارتفاق به منشرحة مرتاحة من نحو الجواري

---

(١) ز سقط.
(٢) ز سقط.
(٣) د ذواتها.
(٤) ز من.
(٥) لوحة ٢٧٥ ظ د.
(٦) لوحة ٩٨ ظ ب.

الحسان والغلمان الموصوفين بالجمال، والدواب الفارهة، والدور الواسعة، والبساتين النزهة والأمتعة الفاخرة. فلولا الشيء الموجب اختصاص من[١] اختص بسبب الملك لها لامتدت الأيدي الخاطفة الخاطئة والأطماع الفاسدة إلى كل من ذلك ولوقعت بينهم المنازعة المولدة[٢] للعداوة والبغضاء المورثة للضغائن والأحقاد، وكل ذلك مما يحمل على القتال وهو يؤدي إلى ما بيننا من انقطاع النسل وارتفاع الجنس المقصود بتخليق العالم، وذلك يوجب أن خلق الخلق لم يكن إلا للفناء خاصة وهو سفه جل ربنا عن ذلك وتعالى.

فإذا لا بد من شرع يبين اختصاص كل من البشر بما له من أصناف النعم بسبب[٣] يمتاز به عن غيره، ويحظر على من سواه ممن لا حظ له من سبب التملك لتلك الأشياء منازعة أربابها المختصين بها لاختصاصهم بأسباب توجب لهم الملك فيها ليندفع الجدال ويرتفع الخصام، ويبقى العالم على ما له من الترتيب والنظام.

فمن أنكر الشرع وأبطل الأمر والنهي فقد سعى في إثارة العبث والفساد في العالم، وإثبات أسباب التقاتل والتفاني، ونسب صانع العالم إلى السفه والجهل - تعالى الله عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا.

وبعدُ، فإنه لا عاقل في الشاهد يرضى من نفسه الانهماك في الشهوات وإعطاء النفس الأمارة بالسوء جميع ما تتمنى من الفواحش وتهوى من القبائح والاشتغال بالعبث والفساد، وظلم من سواه من العباد، وإهمال العقل الذي هو من مواهب الله الجزيلة ومنائحه الجليلة عن التفكر في حقائق الأشياء، واكتساب العلوم التي بإحرازها واقتنائها تشرف النفوس وتعظم الأخطار[٤] ويجل في أعين الخلق،

---

(١) لوحة ١٨٨ و ز.
(٢) لوحة ٢٧٦ و د.
(٣) لوحة ١٢٧ و ط.
(٤) لوحة ٢٧٦ ظ د.

ويترأس على دهماء الناس، وتصرف الوجوه إليها بالتعظيم والإجلال، وتوجب صدورهم عن آرائهم فيما يحزبهم من الأمور والاقتضاء بهم فيما يأتون به ويذرونه، أو يرضى بنقيصة الجهل مع التمكن من دفعها والنزول على الدون من الدرجات معها في الوسع من الترقي إلى أعلاها، بل كل ذلك من العقلاء في عقولهم الاجتهاد على الإقبال على ما هو يحمد عليه من الأفعال، ويورث له الحمد والثناء الجميل ولسان الصدق، والإعراض عما يوجب له ضده هذه الأحوال مما جبل كل منهم على الجهل الذي يعطيه بما يرجو به نجاته ونصره فيما به يطمع نفسه(١). ولا شك أن ما طبع عليه عقله مع ما جبل عليه هو من الجهل يخرجانه(٢) إلى من يعلم عواقب الأمور حتى يروض نفسه ويحملها على ما يدعو إليه عقله وينزجر عما يزجره (عنه عقله)(٣) على إشاراته دون أن يهملها(٤) وما هي بجبلتها تهواه وتميل إليه، وذلك يوجب القول بالرسل عليهم السلام لا محالة.

يحقق هذا: أن العقل في طبعه الميل إلى المحاسن والنفرة عن القبائح، ثم هو يقف على جمل المحاسن والمساوئ دون أعيانها، وكلياتها دون إفرادها ثم بعد هذا **نقرر الكلام من وجهين:**

أحدهما: أن الشرف والحكمة من الوقوف على أعيان ذلك دون الجهل إذ بذلك يمتاز الحكيم الماهر عن الغبي الجاهل(٥) فلا بد من ورود البيان مما له العلم بحقيقة كل فرد من أفراد تلك الجمل أنه من جملة المحاسن أو من جملة القبائح ليحمل(٦) العقل بميلانه إلى المحاسن صاحبه على مباشرته وتنافره عن القبائح على الانتهاء

---

(١) لوحة ١٨٨ ظ ز.
(٢) ز نحو حاسه.
(٣) ب ما بين القوسين بالهامش وقد أثبتناه مكانه للسياق.
(٤) ز يحملها.
(٥) لوحة ٢٧٧ و د.
(٦) لوحة ٩٩ و ب.

عنه لولا ذلك لم يحصل لتخليق العقلاء مائلاً إلى المحاسن نافرًا عن القبائح عاقبة.

والثاني: أن العاقل لو ترك ومجرد عقله مع أنه يميل إلى المحاسن (وينفر عن القبائح ولا وقوف له على أفرادها بحقائقها من الحسن) [(١)] والقبح، وهو بميلانه إلى الحسن يدعو صاحبه إلى اكتسابه، وبنفاره ينهي صاحبه عن[(٢)] الإقدام عليه، وذلك هو معنى الأمر والنهي، إذ الأمر والنهي ليس إلا الدعاء إلى المباشرة والامتناع، والله تعالى هو الذي خلقه مائلاً إلى ما يميل إليه، نافرًا عما ينفر عنه، فيكون العقل دليل أمر الله ونهيه كالخطاب دليل أمره الذي هو صفته القائمة بذاته لما فيه من الدعاء إلى مباشرة فعل (ودليل نهيه لما فيه من الدعاء إلى الامتناع عن مباشرة فعل) [(٣)] فكذا العقل، ثم هو لما لم يقف على حقيقة كل فرد من أفراد العقل أنه من قبيل المحاسن أو من قبيل القبائح لم يعلم أنه مأمور به أو منهي عنه، فلو لم يرد الشرع ببيان محل كل فرد من أفراد الأفعال أنه من قبيل المحاسن أو من قبيل القبائح لبقي الأمر والنهي الحاصلان بالعقل على وجه لا يطاوع العمل بهما بمنزلة الأمر والنهي الواردين بالخطاب على سبيل الإجمال ولو لم يتصل[(٤)] البيان[(٥)] بالمجمل لما اهتدى المكلف إلى معرفة ما أمر به ونهى عنه، ولا يتوصل إلى الائتمار والانتهاء، وذلك خارج عن حد الحكمة، فلابد حينئذ من ورود بيان سمعي على لسان من ارتضاه الصانع سفيرًا بينه وبين عباده لتتحقق الحكمة في ذلك.

والذي يحقق هذا: أن شكر المنعم حسن واجب في العقول وكفران المنعم قبيح محرم فيها، لا يليق بحكمة الحكيم إسقاط الشكر وإباحة الكفران.

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ١٢٧ ظ ط.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ١٨٩ و ز.
(٥) لوحة ٢٧٧ ظ د.

ثم إن الله تعالى خلق البشر في أحسن تقويم وسخر لهم جميع ما على وجه الأرض من غير أن سبق منهم ما كانت هذه النعم خارجة مخرج المكافأة أو قضاء حق مستحق فكانت نعماؤه مبتدأه، ولا وجه إلى إسقاط شكرها وإباحة كفرانها لما فيه من تضييع النعم وظلمها فيجب الشكر، ثم ينبغي أن يكون الشكر كفأً للنعمة موازيًا لها في ذاتها مساويًا لها في قدرها، ولو لم يكن كذا لم يكن معتدًا به ولا مقابلاً لها أن يرضى المنعم (بكرمه وجوده بأدون من حقه ثم إن النعم) (١) تتفاوت أقدارها وتتباين منازلها بتفاوت أقدار المنعمين وتباين منازلهم ودرجاتهم، فمن كان منهم أعظم قدرًا أو أعلا درجة ومنزلة كانت النعم منه أجل قدرًا وأكبر منزلة، فإن واحدًا من طبقات الرعايا وأصناف السوقة لو أهدى إلى رئيس من الرؤساء أو عظيم من العظماء فرسًا جوادًا أو برذونًا(٢) فارهًا أو جارية حسنة أو كسوة فاخرة لم تكن درجته عند ذلك الرئيس أو العظيم ولا في أعين من نظر إليها من العقلاء، كدرجة ما لو أهدى مثل ذلك أو أدون منه من جل(٣) قدره من الملوك وعظم خطره في القلوب ممن اتسع نطاق ملكه واشتدت شوكته وملأت الصدور جلالته وهيبته. فإذا كانت هذه المقدمة صادقة جارية لدى العقلاء مجرى البداية، ثم لا نهاية لجلال الله وكبريائه وعظمته وسلطانه، ولم يكن في عقل أحد من البشر الوقوف على كنه أدنى نعمة أسداها إلى أحد من خلقه. وكيف، وقد توالت نعمه وترادفت آلاؤه على عباده، بحيث لو أراد أحد من الخلق وإن كان في الفطنة والذكاء وفي(٤) وفور العقل ونفاذ البصيرة آية، أن يقف على ما لله تعالى عليه من النعم التي أسداها إليه ونعمة دفع البلايا عنه في(٥) (لحظة يعجز) (٦) عن الوقوف على ذلك؟! فكيف(٧) ما تواتر

---

(١) ط، ز سقط.
(٢) الدابة والأنثى من البراذين برذونه – راجع مختار الصحاح.
(٣) لوحة ٢٧٨ و د.
(٤) لوحة ١٨٩ ظ ز.
(٥) لوحة ١٢٨ و ط.
(٦) ط وسخطه لعجز.
(٧) ط على ر زائدة.

عليه طول عمره ومدة[١] حياته؟! وكيف يعرف ذلك؟! والعقل الذي به نتوصل إلى معرفة الأشياء جزء من أجزاء نعمه والجزء لا يحيط بالكل الذي هو جزء منه.

وإذا كان الأمر على ما قررنا لن يتصور من العبد أن يأتي بشكر يكافئ أدنى نعمة من النعم فضلاً عن أن يكون مكافئًا لما تقلب هو فيه من نعمه في جميع عمره.

يحققه: أنه لا يتمكن من أداء شكر نعمه إلا بتوفيق من الله وتيسير منه على ذلك، وذلك نعمة جديدة يجب بمقابلتها الشكر، ولا يتوصل إلى شكرها إلا بأثر آخر للتوفيق، وهكذا إلى ما لا يتناهى. فإذًا على هذه القضية لا يمكن للعبد الخروج عن شكر نعمة واحدة وإن[٢] استغرق جميع عمره لشكرها، فكيف يمكنه إذًا شكر جميع نعمه؟! والشكر واجب عليه فلابد من بيان قدر الشكر الذي يستوجبه الله تعالى على عباده على نعمه ليتمكنوا من أداء ذلك. وكذا العقول قاصرة عن كيفية شكر كل نعمة كما هي عاجزة عن الوقوف على كميته، وكذا هي قاصرة عن الوقوف على حسن الشكر ودقته، فلابد من بيان سمعي يرد بذلك كله ليمكن للعباد التقصي عما لزمهم من عهدة تكليف أداء الشكر أن الحكيم إذا أمر عبدًا من عبيده بشيء لابد من أن يبين ذلك بيانًا يتمكن العبد من الائتمار إذ لولا البيان لكان ذلك تكليف ما ليس في وسع المكلف الائتمار له وهو خارج عن الحكمة.

[قول البراهمة باطل]:

وبهذا يبطل قول البراهمة القائلين بوقوع الغنية لوقوف العقل على المحاسن والقبائح، وحصول الأمر والنهي بها عن الأوامر الشرعية، وكون العقول كافية للتكليف إذ بينا أن (لا كفاية)[٣] البتة بذلك على ما قررنا من قصور العقول عن الوقوف على ما بينا.

---

(١) لوحة ٩٩ ظ ب.
(٢) لوحة ٢٧٨ ظ د.
(٣) ز لا نهاية.

يحققه: أن أوفر الخليقة عقلاً وأذكاهم فهمًا وأصفاهم قريحة يحتاج في أكثر أمور دينه ودنياه[١] إلى هاد يهديه، ومرشد يرشده لاستيلاء النقص البشري على جبلته، وقصور عقله عن الوقوف على ما به إليه حاجة من مصالحه، ولهذا جرى العرف بين العقلاء من لدن بدء الخليقة إلى زماننا هذا، باستشارة[٢] بعضهم بعضًا واختلاف البعض إلى البعض، ليزداد فيما يحتاج إليه بإشارة غيره من ذوي البصائر إليه بصيرة بل ليستفيد بذلك منه علمًا، لا ينكر هذا إلا معاند مكابر. وذلك دليل الحاجة إلى الرسل عليهم السلام، وأن لا غنية بالعقلاء عنهم لمصالح[٣] داريهم.

يحققه: أن من المعلوم الذي لا ريب فيه أن العقلاء يتفاضلون في إدراك ما به مصالحهم في أمر الدين والدنيا. ويكون عند واحد من ذلك ما ليس عند غيره. وإذا كان الأمر كذلك فلا يدفع أن يكون عند الله تعالى شيء مما به صلاح عباده مما ليس عند خلقه ليوصل ذلك إليهم برسله فمن ادعى الغنية بالعقل عن الله تعالى فقد ادعى أنه يساوي الله تعالى في العلم بما به مصالح العباد، ومن هذا دعواه فهو ممن لا غاية في جهله، ولا نهاية لغباوته، والله الهادي.

يحققه: أن الأفعال في العقول منقسمة إلى أقسام ثلاثة: واجب وممتنع وواسط وهو[٤] الممكن.

[الأفعال تنقسم إلى واجب وممتنع وممكن]:

ثم بالعقل إن كان يمكن الوقوف على الواجب والممتنع، فلا يمكن الوقوف به على الواسطة، إذ قد يتعلق به عاقبة حميدة، وقد يتعلق به عاقبة ذميمة وخيمة، وتقصر العقول عن الوقوف على حميدة العافية وذميمها لخفائها في نفسها، فتقع

---

(١) لوحة ١٩٠ و ز.
(٢) لوحة ٢٧٩ و د.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ١٢٨ ظ ط.

الحاجة إلى بيان من له الاطلاع على عواقب الأمور على لسان من ارتضاه من الرسل ليتمكن من أداء ما وجب منها والامتناع عما[١] حرم، وهذه مقدمة لا خفاء بها على من له أدنى[٢] لبس. وقد يمكن أن يجمل عين هذا الكلام دليلاً للقول بوجوب الرسالة، إذ الأمر لما كان على ما بينا فلو لم يرد الوصول ببيان القسم الواسطة وقد يجب منه البعض[٣] لتعلق الحميد من العواقب به، ويحرم البعض التعلق الذميم من العواقب به لكان فيه إباحة ترك الواجب وإباحة مباشرة المحظور، وهو خارج عن الحكمة، فلابد من بيان ذلك ممن له العلم بذلك على لسان الرسول، ولهذا ما أخلى الله تعالى العالم منذ خلق الممتحنين عن الحجة السمعية. إما على ألسنة الرسل وإما على ألسنة خلفائهم، والله الموفق.

[وجه الحاجة إلى بيان الواجب والممتنع]:

على أن الحاجة ماسة في قسمي الواجب والممتنع[٤] اللذين في العقول إمكان الوقوف عليهما في الجملة، إلى البيان الوارد عن الله تعالى لمعنيين: **أحدهما** يختص ببعض العقلاء. **والآخر** يشمل الجميع.

فأما المعنى الخاص فهو ما مر في أول الكتاب في مسألة إيمان المقلد من انقسام الناس إلى أقسام ثلاثة.

أحدهما: الموصوفون بحدة الخواطر والأذهان ووفور العقل والألباب، المتفرغون للتأمل والتفكر في المباحث النظرية والمعالم الإلهية، المعرضون عن الذات البهيمية والمطالب الجسمانية.

والثاني: الموسومون برجاحة العقول وقوة الخواطر المشتغلون بالمصالح

---

(١) لوحة ١٠٠ و ب.
(٢) لوحة ٢٧٩ ظ د.
(٣) لوحة ١٩٠ ظ ز.
(٤) ز والممكن.

الدنيوية والمكاسب التي بها تقوم أسباب المعيشة للخلق المعرضون عن تعاطي النظر والاستدلال والتأمل في الدلائل العقلية.

والثالث: المجبولون على بلادة الأفهام وغلظ الخواطر الذين استولت عليهم الطبيعة البهيمية والنفس السبعية.

ثم[١] من المعلوم أن القسم الأول إن كان لهم بعقولهم الوافرة المتفرغة للبحث عن حقائق الأمور والمعالم النظرية مندوحة عن الرسل وغنية عن اتصال المواد الوحيية بهم فيما يحتاجون إليه في مصالح داريهم، فلا غنية بالقسمين الآخرين عن ذلك، لقصر الفريق الثاني عقولهم وأذهانهم على اكتساب العاجلة وصرفهم جل همهم وكدحهم على استجلاب اللذات الحاضرة، وتعذر وقوف الفريق الثالث بما لهم من العقول الناقصة والأفهام البليدة على ما يجب عليهم من حقوق خالقهم وشكر ما يتقلبون في أثنائه[٢] في جميع أحوالهم من أنواع النعم وصنوف[٣] اللذات التي درت عليهم من صانعهم، بل انسداد طريق ذلك عليهم لو تركوا مجرد عقولهم. فلابد لهم من بيان ذلك ليتوصلوا إلى شكر خالقهم، وما استحق عليهم من العبادة. فكان إرسال الله الرسول إليهم إثباتًا لطريق معرفته، والوقوف على ما[٤] افترض عليهم من حقوقه، كالمعقول في حق الفريق الأول. ولا شك أن القسم الأول بالإضافة إلى القسمين الآخرين في حد القلة والندارة بل في حد الشذوذ والندرة، وما هذا سبيله لا عبرة به ولا اكتراث له، بل العبرة للجم الغفير والخلق الكثير والله الموفق.

[العقل مخلوق لذا يلحقه الضعف]:

وأما المعنى الشامل لجميع طبقات العقلاء وهو أن العقل شيء مخلوق، لابد من لحوق الآفات به، وحلول الفترة والكلال به عند استيلاء الضجر والملال على[٥]

---

(١) لوحة ٢٨٠ و د.
(٢) ز إثباته.
(٣) لوحة ١٩١ و ز.
(٤) لوحة ١٢٩ و ط.
(٥) لوحة ٢٨٠ ظ د.

صاحبه، وربما تعارضه الشبهات، وتصده عن حقيقة النظر الأماني والشهوات، وتمنعه عن الإحاطة بكل دقيق من الأمور وجليل، اعتراء الهموم وأسباب شغل القلب على صاحبه، وترادف الآلام والأوجاع عليه، وتشغله عن الاستقصاء في البحث والتأمل مع ما في المطالب النظرية من الغموض والدقة فلابد من معاون له مقوٍّ[١] إياه ليصل[٢] باتصاله به إلى ما يجب الوصول إليه. وذلك هو الوحي السماوي، والله الموفق.

على أن العقول لو كان في جبلتها إمكان الوصول إلى جميع مصالح الدارين إلا أن ذلك لن يكون إلا[٣] بآداب الفكر، ونضِّ مطية الخاطر، والانكباب على النظر الدائم والبحث الكامل، ويلحقه بذلك مشقة عظيمة، وتلزمه مؤنة كثيرة.

ثم إنه إذا نبه على ذلك بالسمع وأرشد إلى كيفية استخراج ما يرومه[٤] بعقله تنبه لذلك، وسهل عليه الأمر وخفت له المؤنة.

[الاستمرار على الحق سمة متَّبِعي الرسل]:

ولهذا كان الغالب في اتباع الأنبياء عليهم السلام الاستمرار على الحق والتشبث به، وإن كان أكثرهم خالين عن صناعة النظر موصوفين بالبلادة، مشغولين باكتساب أسباب المعاش، والغالب على الفلاسفة العدول[٥] عن الصواب والوقوع في الكفر والضلال، وإن كانوا موسومين برجاحة العقول وقوة الألباب وصفاء القرائح، متفرغين سنين كثيرة وأعمارًا طويلة للبحث عن المعالم الإلهية والمعاني الدينية، معتزلين الخلق في مدارسهم، لتأيد[٦] الصنف الأول بمادة الوحي

---

(١) لوحة ١٠٠ ظ ب.
(٢) د سقط.
(٣) د. سقط.
(٤) رام الشيء طلبه – راجع مختار الصحاح.
(٥) لوحة ١٩١ ظ ز.
(٦) لوحة ٢٨١ و د.

السماوي وخلاء الصنف الثاني عن ذلك، بل لا نكاد نجد أحدًا من الأوائل المنتسبين إلى الفلسفة متمسكًا بالتوحيد مقرًا بوظائف الأمر والنهي معترفًا بالحشر والمعاد على ما هو الحق[١] إلا إذا كان من أتباع الأنبياء عليهم السلام أخذ الدين منهم أو من أتباعهم، وإذا كان الأمر كذلك فمن لم يتلق هذه النعمة العظيمة بالشكر، واعتقد أن الإرشاد إلى ذلك تسهيل الأمر عليه وتخفيف المؤنة خارج عن الحكمة، فهو الأحمق الذي لا دواء لحمقه ولا حيلة لبرئه، عما ابتلى به من داء جهله والله الهادي.

على أنه لو كان في العقل الغناء كما يزعمون وليس في إرسال المرسل زيادة تخفيف وتيسير أو معنى من المعاني بل فيه عين ما في العقل، لما أوجب ذلك كون الإرسال سفهًا، بل هو من باب الإفضال والإحسان، إذ إعطاء ما زاد على الكفاية يعد إفضالاً وزيادة في الإنعام، ووجود ذلك في العالم مما لا يخفى، كإعطاء الله تعالى ما فيه زيادة لذة من الأغذية وإن كان بدون ذلك من الأغذية حصول ما هو المقصود من بقاء الأبدان.

ولهذا قسمت الحكماء ما ساق الله تعالى إلى عباده من أنواع نعمه قسمين: **أحدهما:** من[٢] لواحق المرفق وهو ما يحصل به المقصود من غير أن يكون فيه زيادة لذة كالشعير والذرة، وغير ذلك من الحبوب التي يحصل بتناولها بقاء الأبدان وكالصوف[٣] والشعر اللذين يحصل بهما ما هو المقصود من اللباس من ستر العورة، ودفع أذى الحر والبرد.

والآخر: من لواحق الزينة وهو[٤] ما فيه زيادة لذة وراحة وراء ما يتعلق به من مصلحة البدن وقيام النهمة كالأطعمة المشهية والثياب الفاخرة[٥]، ولئن كان

---

(١) ز الخلق.
(٢) لوحة ١٢٩ ظ ط.
(٣) لوحة ٢٨١ ظ د.
(٤) ط، ز سقط.
(٥) لوحة ١٩٢ و ز.

بدون ذلك كفاية. لم يعد ذلك سفهًا بل عد إنعامًا وإفضالاً. وكذا الله تعالى خلق للخلق عينين وأذنين، وكذا كل ذي عدد في الجسم، وإن كانت الحاجة تندفع والمقصود يحصل بواحد ولم يعد ذلك سفهًا بل عد تمامًا، وكذا الله تعالى لم يكتف بإقامة دليل واحد عقلي على ثبوته وتوحيده، بل جعل في كل مما خلق وذرأ آية لذلك ولم يعد سفهًا فكذا فيما نحن فيه لم يكن إرسال الرسل سفهًا وإن كان في العقل عنه غنية وكفاية، بل يعد إنعامًا وإفضالاً.

ثم هذا كله منا على طريق المساهلة، فأما دلائل بطلان القول بوقوع الغنية بمجرد العقل فقد سبق ذكرها بعون الله وتوفيقه.

[اعتراض للخصوم]:

وما زعموا أن إرسال الرسول إلى من يعلم المرسل أنه لا يجيبه إلى ما يدعوه، ويقابل رسوله بالتكذيب، خارج عن الحكمة.

[الرد عليه]:

قلنا لهم: وإرسال الرسول إلى من يعلم أنه يجيبه ويقبل نصحه وينجو بذلك عن الهلكة ويكتسب لنفسه به المنافع(١) الجمة ويقبل على طاعة المرسل، حكمة وأنتم تأبون القول به، وتنسبونه أيضًا(٢) إلى السفه، وهو دليل سفهكم.

ثم يقال لهم: إن إرسال الرسول إلى من يعلم أنه لا يجيبه ويوصل المكروه إلى رسوله إن كان في الشاهد قبيحًا فلم قلتم: إنه في الغائب قبيح؟ وبأي معنى تجمعون بينهما؟ وقد بينا غير مرة أن الاستدلال بالشاهد على الغائب إنما يستقيم عند استوائهما في المعنى.

ثم تقولون: لو أن ملكًا من الملوك علم من طائفة من الناس أنهم لا يطيعونه

---

(١) لوحة ١٠١ و ب.
(٢) لوحة ٢٨٢ و د.

ولا ينقادون له بل يؤثرون عداوته، وينتصبون حربًا لأوليائه، وعلم أنه لو قابلهم بالاستئصال وعاملهم بالتنكيل والاجتياح قبل الأعداد والأنداد، وأخذ الحجة عليهم، لنسبه من عاين فعله أو بلغه صنيعه إلى الظلم والعدوان، ووسمه بسمة الجور والظلم[١] والبغي، فبعث إليهم سفراء وقدم إليهم بشراء ونذراء ليلزمهم حجته ويظهر لدى الناس في الانتقام منهم وإنزال البأس[٢] بهم[٣] عذره مع أنه يعطى الرسول بمقابلة ما يصل إليه من المكروه الذي ينقضي في أسرع مدة نعمًا دائمة يتقلب فيها مدة مديدة وينيله بمقابلة ذلك من اللذات ما يتمنى الرسول أن لو كان أوصل إليه من المكروه أضعاف ما أوصل، أكان هذا المرسل حكيمًا في ذلك؟ فإن قالوا: لا، ظهر جهلهم بالحكمة والسفه، وإن قالوا: نعم، ظهر أن ما ظنوه سفهًا، حكمة، وخاب سعيهم وبطلت شبهتهم، وبالله[٤] التوفيق.

وقد خرج الجواب عما تعلق به الخليع، أن الأمر والنهي بما لا نفع للآمر في تحصيله ولا ضرر على الناهي في فعل ما نهى عنه سفه، إذ قد بينا في أثناء كلامنا أن التكليف (لو لم يكن) [٥] وانعدم الثواب والعقاب ولم تصر الدنيا مطية إلى الآخرة التي فيها يجازى المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته، صار تخليقه العالم ليوجد ثم يتلاشى ويثبت ثم ينعدم، ويفنى من غير أن[٦] يتعلق به غرض أو يحصل له عاقبة حميدة. وهذا النوع من الفعل سفه يذم فاعله، وتأبى الحكمة إطلاقه، وذا غير جائز على الله تعالى.

فإذا صار تخليق العالم بواسطة التكليف حكمة، فمن ظن ذلك سفهًا فهو

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ١٩٢ ظ ز.
(٣) ز منهم.
(٤) لوحة ٢٨٢ ظ د.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) لوحة ١٣٠ و ط.

جاهل، فكذا في أفعال الخلق ما هو قبيح، فلو لم ينه عنه الصانع لكان ذلك إباحة له إذ الإباحة هي زوال الحظر والأمر عن محتمل التكليف، وإباحة القبيح سفه. ومما يؤيد هذا أن في القول بإزالة التكليف والثواب والعقاب إعطاء الأمان للنفس الأمارة بالسوء عن عواقب المطالبات، وإغراء للنفس السبعية التي من دأبها القهر والغلبة، على العبث والفساد والنهب والإغارة، وسفك الدماء وتخريب البلاد وحصول التفاني وهذا كله (سفه وورود المنع عن ذلك كله) [١] حكمة، فمن ظن أن المنع عن ذلك[٢] سفه والإطلاق له حكمة فقد قلب القصة.

يحققه: أنه تعالى لو لم يأمر عباده بشكر ما أنعم عليهم ولم ينه عن كفرانه لكان فيه تضييع النعم وذا سفه، فلابد من الأمر بالشكر والنهي عن الكفران على ما سبق ذكره، وذلك هو التكليف. وقد سبق في أول الفصل ما يوجب بطلان القول ببطلان التكليف فلا معنى للإعادة.

ثم نقول[٣]: هل الأمر بما لا نفع للآمر بفعله والنهي عما لا ضرر على الناهي بفعله سفه في الشاهد أم لا؟

فإن قال: لا،أبطل كلامه لأن جعل ذلك في الغائب سفهٌ، لدلالة كون مثله سفهًا في الشاهد. وإن قال" نعم هو سفه. قيل: أحسن هو أم قبيح؟فإن قال: هو حسن عرف العقلاء مبلغ عقله حيث زعم أن السفه حسن. وإن قال: هو قبيح. قيل: أمباح هو أم محظور أم واجب؟ فإن قال بالوجوب أو الإباحة. فقيل: من الذي أوجبه عليه أو أباحه له؟ فإن قال: هو الله تعالى، فقد أعظم القول، حيث زعم أن الله تعالى يبيح القبيح أو[٤]يوجبه،على أنه مع بطلانه ترك لمذهبه لأن الإيجاب أو الإباحة

---

(١) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ٢٨٣ و د.
(٣) لوحة ١٩٣ و ز.
(٤) لوحة ١٠١ ظ ب.

شرع وتكليف، وإن قال: أوجب ذلك عليه أو أباحه له غير الله تعالى فقد هذى، حيث جعل لغير الله تعالى ولاية التكليف ولم يجعل ذلك لله تعالى. فإن قال: هو محظور وليس بواجب ولا مباح فقد أقر أيضًا بالتكليف، إذ الحظر لن يثبت إلا[1] بالنهي، وهذا يوجب إبطال كلامه، ولا قوة إلا بالله.

على مثل هذه الطريقة يتكلم الشيخ أبو منصور الماتريدي، وكل من يقول من أصحابنا بإمكان استدراك الحسن والقبيح بالعقل.

فأما المعتزلة فإنهم يقولون بوجوب إرسال الرسل، لما أن ذلك أصلح للعباد وما هو الأصلح للعباد فهو واجب التحصيل على الله تعالى. وذلك كلام فاسد نبين فساده عند بلوغنا إلى إبطال القول بالأصلح، فينبغي لمن يتكلم من أصحابنا في هذه المسألة أن يكون بصيرًا بذلك ليصون نفسه في إثبات الرسالة عن الوقوع في القول بالأصلح، والله الموفق.

وإذا ثبت أن إرسال الرسل من الله تعالى إلى عباده في حيز الممكنات وأنه لا امتناع له.

[إرسال الرسل من مقتضيات حكمه الحكيم]:

ثم عند المحققين من متكلمي أصحابنا هو في حيز الواجبات أعني أنه من مقتضيات حكمة الحكيم جل وعلا[2] على نحو ما بينت، ثم على قول هؤلاء وإن كان

---

(١) لوحة ٢٨٣ ظ د.

(٢) قالت المعتزلة بوجوب البعثة على الله تعالى لما عرف من أصلهم الفاسد في وجوب الأصلح عليه تعالى كذا ذكر في المقاصد. أما في المواقف للإيجي فإن بعض المعتزلة قال بوجوب البعثة على الله تعالى وفصل بعضهم - من هؤلاء القاضي عبد الجبار في كتابه المغني ج ١٥ - فقال: إذا علم الله من أمة أنهم يؤمنون وجب الإرسال إليهم لما فيه من إصلاحهم، وإن علم أنهم لا يؤمنون لم يجب ولكن يحسن قطعًا لإعذارهم وهو مبني على أصلهم وهو التحسين والتقبيح عقلا. ويقول صاحب المسايرة أن قول متكلمي الحنفية بما وراء النهر مثل أبي المعين في التبصرة والصابوني في البداية وأبي البركات النسفي في العمدة - هو معنى قول المعتزلة بوجوب البعثة أو بوجوب الأصلح. ويرد عليه زين الدين الحنفي في الحاشية بكلام أبي المعين النسفي حيث قال: لا يعنون بكونها واجبة أنها وجبت على الله تعالى بإيجاب أحد أو بإيجابه علي

هو في نفسه واجب الوجود على ما قررنا، فهو في حق كل فرد من أفراد الناس في[1] زمان جواز ورود الرسول وتعين هذا المدعي له في حيز الممكنات أيضًا، إذ الدليل عند القائلين بوجوبه إن دل على ثبوته لا محالة، فلا دليل يدل على ثبوته في حق هذا الشخص المتعين، فلابد إذًا لكل مدَّعٍ يدعي ذلك في حق نفسه من إقامة دليل يدل على تعينه لذلك، لأن تعينه له من جملة الممكنات[2] فلا[3] يثبت إلا بدليل يوجب ثبوته. وبهذا يعرف بطلان قول الإباضية[4] من الخوارج أن مجرد قول الرسول واجب القبول وأن تعرى عن الدليل، وأن الراد عليه يكفر في ساعته.

إذ لا ثبوت لما جاز عليه العدم إلا بدليل يوجب ثبوته.

[إقامة الدلالة على ثبوت الرسالة]:

ثم الدليل يسمى معجزة وهو في نفسه ينقسم إلى قسمين فيحتاج إلى القول (في مأخذها وحدها) [5] وبيان قسميها ووجه كيفية دلالتها على صدق الآتي بها.

[مأخذ المعجزة]:

فأما مأخذها فهو العجز الذي هو نقيض القدرة سميت معجزة لأنها تظهر[6] عجز من يتحدى به عن معارضتها.

=

نفسه بل يريدون أنها متحققة الوجود كما إذا علم الله بوجود المعدوم على معنى أنه عالم بأنه سيوجد يجب وجوده أي يجب أن يوجد لا على معنى أن وجوبه بإيجاب أحد أو بإيجابه على نفسه وهذا غير ما يقوله المعتزلة في وجوب الأصلح. راجع المسايرة لابن الهمام مع الحاشية لزين الدين الحنفي ص ١٩١-١٩٢.

(١) لوحة ١٩٣ ظ ز.

(٢) لوحة ٢٨٤ و د.

(٣) لوحة ١٣٠ ظ ط.

(٤) هم أصحاب عبد الله بن إباض، وقد انقسموا إلى فرق يجمعها القول بأن كفار هذه الأمة ليسوا بمشركين ولا بمؤمنين ولهذا أجازوا شهادتهم وحرموا دماءهم وصححوا مناكحتهم والتوارث منهم. راجع: مقالات الإسلاميين للأشعري جـ١ ص ١٨٣. والملل والنحل للشهرستاني جـ١ ص ١٣٤.

والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٠٣.

(٥) ب مكرر ما بين القوسين.

(٦) ز سقط.

ثم المعجز في الحقيقة وإن كان اسمًا لمثبت العجز كالمقدر اسم لمثبت القدرة إلا أن المظهر للعجز يسمى به مجازًا، ثم الهاء الداخلة في لفظها للمبالغة، كما في العلامة والنسابة والراوية، فكانت داخلة فيها للمبالغة في الخبر عن عجز المرسل إليهم.

[حد المعجزة عند الفلاسفة والمتكلمين]:

وحدها على رأي الفلاسفة: أنها هي الفعل الجزئي المحكم الإلهي الذي يفوت منتهى القوة الطبيعية والقوى النفسانية.

وحدها على طريقة المتكلمين: أنها ظهور أمر خلاف العادة في دار التكليف لإظهار صدق مدعي النبوة (مع نكول من يتحدى به عن معارضته بمثله[1]).

وإنما قيد بدار التكليف؛ لأن ما يظهره الله تعالى في الآخرة من الأمور الخارجة عن العادة، ليست بمعجزة، وإنما[2] قلنا: لإظهار صدق مدعي النبوة) [3] ليقع الاحتراز به عما يظهر على يد مدعي الألوهية، إذ ظهور نقض المادة على يده جائز على ما نبين في خلال كلامنا - إن شاء الله تعالى - وعما يظهر على يدي الولي، لأن ظهور الناقض للعادة[4] على يد الولي كرامة له جائز على ما نبين، إلا أنه لا يدعي النبوة، ولو ادعاها لكفر من ساعته وبطلت ولايته وصار عدوًا لله، فلا تظهر على يده الكرامة بعد ذلك.

---

(١) المعجز على ضربين:
ضرب منه يتفرد الله تعالى بالقدرة عليه ولا يصح أن يدخل مثله وشيء من جنسه تحت قدرة العباد نحو اختراع الأجسام ورفع العمى والزمانة.
والضرب الآخر: شيء يدخل مثله وما هو من جنسه تحت قدرة العباد غير أنه يقع منه سبحانه على وجه يتعذر على العباد مثله وذلك نحو تفريق أجزاء الجبال وتغييض ماء البحر.
راجع كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات للباقلاني ص ١٦، ط المكتبة الشرقية ببيروت ١٩٥٨م.

(٢) لوحة ٢٨٤ ظ د.

(٣) ط ما بين القوسين بالهامش.

(٤) لوحة ١٩٤ و ز.

وإنما قدمنا بقولنا: لإظهار الصدق، فإنه لو ظهر لإظهار[١] كذبه لا يكون معجزة. كما لو ادعى المتنبئ أن معجزته نطق هذه الشجرة فأنطق[٢] الله تعالى تلك بتكذيبه، لا يكون ذلك معجزة له ودليلاً لصدقه، بل يكون دليلاً على كذبه.

وإنما قلنا مع نكول من يتحدى به عن معارضته بمثله، لأنه لو ظهر الناقض للمادة على يدي مدعي النبوة ثم ظهر مثله على يدي المتحدى به، لخرج عند المعارضة عن الدلالة إذ ذاك يدعي كذبه في دعواه وظهر له مثل دليله فصار دليلاً على الشيء وضده، وما هذا سبيله لا يكون دليلاً[٣].

[المعجز ينقسم إلى قسمين]:

وأما انقسامه فإلى قسمين: أحدهما: فعل غير معتاد.

والثاني: تعجيز عن الفعل المعتاد، وهذا أيضًا في الحقيقة نقض العادة إذ المنع عن المعتاد نقض للعادة وخروج عنها.

[كيف تدل المعجزة على صدق الآتي بها؟]:

فأما وجه[٤] كيفية دلالتها على صدق الآتي بها، فإنا نعلم أن الله تعالى سامع لما يقوله هذا المدعي، وأن ما يظهر على يده خارج عن مقدور البشر بل عن

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ١٠٢ و ب.
(٣) للمعجزة شروط سبعة:
الأول: أن يكون فعل الله أو ما يقوم مقامه لأن التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله وقولنا أو ما يقوم مقامه ليتناول مثل ما إذا قال معجزتي أن أضع يدي على رأسي وأنتم لا تقدرون عليه ففعل وعجزوا فإنه معجز.
الثاني: أن يكون خارقًا للعادة وقال قوم أن لا يكون مقدورًا للنبي.
الثالث: أن يتعذر معارضته.
الرابع: أن يكون ظاهرًا على يدي مدعي النبوة ليعلم أنه تصديق له.
الخامس: أن يكون موافقًا للدعوى فلو قال معجزتي أن أحيي ميتًا ففعل خارقًا آخر لم يدل على صدقه.
السادس: ألا يكون ما أدعاه وأظهره مكذبًا له.
السابع: أن لا يكون متقدمًا على الدعوى بل مقارنًا لها لأن التصديق قبل الدعوى لا يعقل.
راجع المواقف للأيجي ص ٣٣٩ – ٣٤٠ط، ١٣٥٧هـ.
(٤) لوحة ٢٨٥ و د.

مقدور جميع الخلق ولا قدرة عليه إلا لله تعالى، فإذا ادعى الرسالة، ثم قال آية صدق دعواي أن الله أرسلني أن يفعل الله كذا ففعل الله تعالى ذلك كان تصديقًا من الله تعالى له فيما يدعي من الرسالة بما فعل من نقض المادة، فيكون ذلك كقوله عقيب دعواه هذه صدقت نظيره. وأن من أرسله غيره من البشر إلى آخر فقال الرسول للمرسل[١]، اكتب لي شيئًا من الأسرار التي كانت بينك وبينه فكتب له، وعلم المرسل إليه أن لا[٢] إطلاع على تلك الأسرار لغير المرسل كان ذلك دلالة صادقة[٣] على صدق مدعي الرسالة.

وكذا لو قال رجل لصاحب الوديعة بين يدي المودع، إن[٤] كنت صادقًا فيما أدعى من أمرك إياي بأخذ وديعتك منك[٥] فناولني خاتمك فناوله كان ذلك دليلاً على صدقه، كما لو قال صدقت بل أبلغ إذ القول به يحتمل الاستهزاء وهذا مما لا احتمال فيه بوجه من الوجوه، وكذا نظيره أن ملكًا من الملوك لو كان في قصره شجرة عظيمة تقرر عند أهل مملكته وسكان حضرته أن لا قدرة لأحد من أهل قصر الملك على تحريك تلك الشجرة إلا الملك، ثم أن رجلاً من أهل القصر خرج إلى أهل البلدة وأخبرهم أنه رسول الملك إليهم وأن الملك يأمرهم بكذا وينهاهم عن كذا فكذبه[٦] أهل البلد في إدعاءه الرسالة من الملك إليهم، فنادى هذا الرجل بصوت يعلم أن الملك يسمعه لا محالة، أيها الملك أنك أرسلتني إلى رعيتك من أهل بلدتك وأمرتني أن أبلغ إليهم رسالة كذا بلغت إليهم فكذبوني في الرسالة، فإن كنت أرسلتني إليهم وكنت صادقًا فيما ادعيت من رسالتك إليهم فحرك الشجرة التي في

---

(١) ز سقط.
(٢) ط سقط.
(٣) لوحة ١٣١ و ط.
(٤) لوحة ١٩٤ ظ ز.
(٥) ز منه.
(٦) لوحة ٢٨٥ ظ د.

قصرك ليكون تحركها آية صدقي فتحركت الشجرة بمرأى من أهل البلدة عقيب هذا النداء، كان ذلك دليلاً على صدق مقالة الرسول، وكان بمنزلة ما لو سمعوا من الملك أن قال للرسول: صدقت فيما أدعيت من رسالتي، أو قال لأهل البلدة: إنه صادق فيما بلغ إليكم من رسالتي، فكذا هذا.

ثم ظهور الناقض للعادة عقيب دعوى الملك للرسالة، يوجب العلم يقيناً أن الله تعالى هو الذي فعل ذلك إذ لا قدرة لغيره على مثل ذلك الفعل، ثم ذلك منه تصديق له فيدل ذلك على صدقه لا محالة، ثم ظهور مثله على يدي الكاذب في دعوى الرسالة ممتنع.

واختلف المتكلمون (في وجه امتناعه)[١] فقال من قال من أصحابنا باستدراك الحكمة والسفه والقبيح والحسن بمجرد العقول أن جهة امتناعه أنه لو ظهر ذلك على يد المتنبئ، ولا دليل على صدق النبي إلا[٢] هذا لكان فيه التسوية بين الصادق والكاذب والحق والباطل، وسد[٣] طريق الوصول إلى الحق أصلاً وذا خارج من الحكمة، حتى إن ظهور ناقض العادة على يدي المتأله لما لم يكن سادًا طريق الوصول إلى الحق، ولا موجبًا التسوية بين الحق والباطل والمحق والمبطل لما في شخصه عن أمارات الحدوث، ودلائل كونه كاذبًا في دعواه كان ذلك ممكنًا غير ممتنع بخلاف المتنبئ فإنه ليس في ذاته ما يدل على كذبه إذ هو من جوهر ما هو صادق في الدعوى لا فرق بينهما من حيث الذات (فلا فرقان بينهما إلا من جهة المعجزة الناقضة للعادة فكان في ظهورها على يدي الكاذب ما مر من التسوية بين الحق والباطل وسد طريق الوصول إلى الحق)[٤].

---

(١) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه للسياق.
(٢) لوحة ٢٨٦ و د.
(٣) لوحة ١٩٥ و ز.
(٤) ب ما بين القوسين غير واضح وقد أثبتناه من باقي النسخ لسلامة السياق.

وذهب[١] جمهور الأشعرية ومن قال من متكلمي أهل الحديث: إنه لا سفه إلا ما ورد عنه النهي، إلى أن جهة امتناع ظهور الناقض للعادة على يدي مدعي الرسالة كاذبًا، أن ظهوره على يديه يوجب تعجيز الباري جلا وعلا عن إقامة الدلائل على صدق الصادق في دعوى الرسالة، وإثبات التفرقة بين الحق والباطل، وتعجيز الباري جلا وعلا عن إقامة الدلائل على صدق الصادق في دعوى الرسالة، وإثبات التفرقة بين الحق والباطل، وتعجيز الباري جل وعلا محال، حتى إن إظهار ذلك على يدي المتأله لما لم يكن موجبًا تعجيزه جل وعلا عن ذلك لما في[٢] شخص المدعي ما يدل على كذبه لم يكن ذلك ممتنعًا.

وقال بعض متكلمي أهل الحديث: أن[٣] جهة امتناع ذلك أن المعجزة دلالة الصدق لعينها، فلا يجوز وجودها مع غير الصدق كالفعل المحكم دلالة العلم لعينه فلم يجز اقترانه بالجهل فكذا هذا.

والمحققون منهم على الوجه الأول، والله الموفق[٤].

وإذا علم هذا فبعد ذلك يحتاج إلى التكلم في موضعين:

أحدهما: في أن الرسالة قد ثبت في الجملة لا محالة (فيما مضى من الأزمنة)[٥]. **والثاني:** في إثبات رسالة بعض الرسل على طريق التعيين.

ونتكلم في الفصلين جميعًا بما يوجب صحة ما ندعي في كل فصل - إن شاء الله تعالى.

---

(١) لوحة ١٠٢ ظ ب.
(٢) لوحة ١٣١ ظ ط.
(٣) لوحة ٢٨٦ ظ د.
(٤) راجع في وجه دلالة المعجزة، كتاب المغني لعبد الجبار جـ ١٥ ص ١٦٨-١٨١. والمواقف للايجي ص ٣٤١.
(٥) ط، ز فيها من الأزمان.

[الدليل على ثبوت الرسالة في الأزمنة الماضية]:

ثم الدليل على أن الرسالة تثبت فيما مضى من الأزمنة ما مر من أن الجواهر الموجودة في العالم منقسمة إلى أغذية وسموم وأدوية، ولا وصول إلى الامتياز بين البعض منها والبعض بالتجربة[١]، ولا بقاء للأبدان بدون تناول الأغذية ورأينا الناس من اهتدوا إليها وإلى معرفة طبائعها ومعرفة مقادير الأدوية التي تتعلق بها المصلحة، ولا تحصل بالنقصان منها المصلحة، وتحصل بالزيادة عليها المضرة مع أن لا وقوف بشيء من الحواس على شيء منها ولا بالعقول، إذ أصح خليقة الله تعالى حسًا وأوفرهم عقلاً يمكنه الوصول إلى ذلك ما لم يختلف إلى أستاذ حاذق حصل له العلم بذلك من غيره، فثبت أن من علم ذلك علم بأخباره غيره إياه لا بحسه وعقله[٢] لقصور علم غيره عنه مع مساواته في العقل والحس إلى أن ينتهي العلم بذلك إلى إخبار من له العلم بحقيقة كل من ذلك لما أنه خلقه على ما خلقه، وفي ذلك أبين دليل على ثبوت الرسالة فيما مضى لبعض من اصطفاه الله تعالى لذلك وأكرمه بإعلامه إياه طبائع هذه الجواهر (ولهذا اضطر أهل العلم بطبائع هذه الجواهر)[٣] المنكرين للرسالة إلى الاعتراف بأن العلم بطبائعها توقيفي فإنهم مهما قيل لهم ممن أخذتم العلم بطبائع هذه الأشياء؟

قالوا: من بقراط؟ فإذا قيل لهم: وممن أخذه بقراط؟ قالوا: من أسغلينوس الإمام الذي عرج بروحه إلى السماء فاطلع عليها، وكذا العلم بالنجوم وهيئة الأفلاك وطبائع الكواكب وكيفية سيرها والسعد فيها والنحس، وأحكام الاتصالات بينها لن يتوصل إلى ذلك إلا بالتوقيف لتعذر الحواس والعقول عن ذلك، ولهذا لم يقف على ذلك أحد من أرباب الحواس السليمة والعقول الوافرة، ولهذا اضطر أهل النجوم

---

(١) لوحة ١٩٥ ظ ز.
(٢) لوحة ٢٨٧ و د.
(٣) ط، ز ما بين القوسين سقط.

حين سئلوا عن ذلك إلى أن قالوا: بدء معرفته من قبل هرمس(١) الحكيم وقد عرج بروحه إلى السماء، فكانت في ملكوت السماوات وعرف ذلك كله مشاهدة.

وزعم بعض من ادعى العلم بالحقائق أن هرمس هو اسم إدريس عليه السلام، عند أهل المغرب في علم يعرفونه بهذا الاسم، وأهل التواريخ يزعمون أن علم النجوم نزل على إدريس عليه السلام.

وهذا(٢) من أبين الدلائل أن ذلك كله ثبت بطريق الوحي من الله تعالى.

وكذا العلم بالحرف التي بها قوام المعاش واتخاذ الستر والكن والوقاية من الحر والبرد.

وكذا العلم بكيفية رياضة الدواب الصعبة(٣) مما(٤) ليس يعلم بالتأمل أنها لأي منفعة خلقت وبأي وجه يمكن رياضتها وتذليل صعابها وإيناس نافرها ومستوحشها.

وكذا العلم بأنواع التجارات التي لا يقوم للناس دين ولا دنيا إلا بها. وكذا العلم بما يفرق بين حوائجهم في البلدان لن يثبت إلا بالتوقيف لقصور العقول والحواس(٥) عن الوقوف على ذلك.

وكذا العلم بطرق البلدان، وكذا العلم بالألسن إذ لا وجه إلى الاصطلاح إلا بعد ثبوت العلم بلسانٍ، ليتوصل بمعرفة ذلك اللسان إلى الاصطلاح على لسان آخر إذ لا وصول إلى ذلك إلا بعد وقوف المصطلحين بعضهم على ما في ضمير البعض، فإذًا لابد من كون لسان ثابتا بالوحي.

---

(١) يقال: إنه إدريس عليه السلام وهو الذي وضع أسامي البروج والكواكب السيارة. راجع: الملل والنحل للشهرستاني جـ ٢ ص ٤٥.
(٢) لوحة ٢٨٧ ظ د.
(٣) لوحة ١٠٣ و ب.
(٤) لوحة ١٩٦ و ز.
(٥) لوحة ١٣٢ و ط.

وكذا العلم بوجوه أسباب التناسل، والعلم بكيفية تربية الصغار والعلم بتدابير أغذية ما ليس له نطق.

وكذا العلم بالسحر وتغيير جواهر الأشياء بأنواع المعالجات. وعلوم محاربة الأعداء.

فكان ثبوت العلم بهذه الأشياء مع استنساخ حصول ذلك بشيء من الحواس أو العقل، دليلاً أن العلم بها كلها توقيف من عند العليم الخبير الذي لا يعزب عنه شيء ولا يخفى عليه خافية، وذلك يكون(١) بالوحي إلى من اصطفاه لرسالته والله الموفق.

[المعجزات دليل لثبوت الرسالة]:

ثم الدليل على ثبوت الرسالة لبعض الرسل على التعيين ظهور المعجزات الناقضات للعادات على أيدي كثير منهم كخروج الناقة من الصخر، وصيرورة النار بردًا وسلامًا على إبراهيم، وقلب العصا حية، وتسخير الريح والجن والشياطين وتسبيح الجبال، وإلانة الحديد، وإحياء الموتى، وحنين الأسطوانة وشكاية الناقة، وكلام الجمل المسموم، ونبع الماء من بين الأصابع وغير ذلك مما هي أدلة صدق إدعاءهم الرسالة(٢) على ما بينا من كيفية وجه الدلالة.

ثم ثبوت ذلك لأهل زمانهم بالمشاهدة ولمن بعدهم بالخبر المتواتر الذي يوجب العلم الضروري، كما أثبت ذلك بالبلدان النائية والأمم الخالية، ولا مجال للتهمة فيه لا بالفسق ولا بالانتفاع، لامتناع إجماع الناس الذين لا يتصور تواطؤهم على الكذب على خبر واحد هو في نفسه كذب، لاستحالة اجتماع(٣) دواعي الكذب في أناس مختلفين جبلوا على أهواء مختلفة، وآراء مشتتة، وهمم متفرقة، وطبائع

---

(١) لوحة ٢٨٨ و د.

(٢) المعجزات المذكورة هي على الترتيب لسيدنا صالح ولسيدنا إبراهيم وسيدنا موسى وسيدنا سليمان وسيدنا داود وسيدنا عيسى وسيدنا محمد عليه وعليهم جميعًا السلام.

(٣) لوحة ١٩٦ ظ ز.

متباينة، ولهذا قال طفيل الغنوي[١] وهو يذكر موت رجل من قومه:

تأوبني هم من الليل منصب وجاء من الأخبار ما لا يكذب

تظاهرن حتى لم تكن لي ريبة ولم يك غما أخبروا متعقب

ألا[٢] نراه قال وجاء من الأخبار ما لا يكذب ثم نبه عن العلة فقال:

تظاهرن حتى لم تكن لي ريبة ولم يك عما أخبروا متعقب

وقال سويد بن صبغي:

أتتك من الأخبار عين جلية ترادفن حتى ما لقلبك صارف

وهذا ظاهر، وقد أقمنا الدلالة في أول الكتاب على كون الخبر المتواتر موجبًا للعلم الضروري جاعلاً المخبر عنه كالمنظور إليه للسامع، فلا نشتغل بإعادة ذلك[٣]، والله الموفق.

[شبهة والرد عليها]:

فأما شبهة من زعم أن لا ثبوت للرسالة إلا بالدليل، ولا ثبوت للدليل، فإنه لو كان خارجًا على ما عليه العادة ومجرى الطبيعة فلا دليل فيه، وإن خرج عن العادة ومجرى الطبيعة فهو محال إذ لا تغير للطبائع.

فكلام واهٍ لو تفوه به مجنون لتعجب منه، وذلك لما مر أن كل ذلك معاينه من لا يجوز خفاء أمره عليهم لكثرتهم، فكان ما أنكروه من الخروج عن الطبيعة بلا

---

(١) هو طفيل بن عون الغنوي شاعر جاهلي فحل من الشجعان وهو أوصف العرب للخيل توفي سنة ١٣ ق.هـ. راجع: الشعر والشعراء لابن قتيبة ص ١٠٤.

(٢) لوحة ٢٨٨ ظ د.

(٣) ذكر في أول التبصرة في فصل أسباب العلم أن المعلوم ينتقل بطرق ثلاثة وهي الحواس السليمة والعقل والخبر وقد قسم الخبر إلى قسمين خبر النبي المؤيد بالمعجزة والخبر المنقول بالتواتر وكلا القسمين يفيد اليقين.

حجة[١] شبهة اعتمدوا عليها ثابتًا[٢] بالحس الذي هو أوضح طريق العلم وأعلى سبل المعرفة فكان إنكارهم مردودًا، وجواز انقلاب الطبيعة ثابتًا.

يحققه: أنهم لو اعتمدوا في ذلك على دليل يتراءى أنه معقول ولا يهتدي بالعقل إلى كيفية رده كان ذلك مردودًا لما[٣] أن الدليل العقلي يوجب العلم الاستدلالي والخطأ على الاستدلالي جائز ممكن[٤]، وما أنكروه ثابت[٥] بالحس الموجب للعلم الضروري الذي لا يجوز عليه الخطأ والغلط، ولابد من رد أحدهما ورد ما يجوز عليه الخطأ والغلط أولى من رد ما لا يجوز عليه ذلك.

يحققه: أن معرفة ثبوت ما أنكروه ثابت بالحس فكان بطلان دليلهم[٦] معلومًا بالحس، وكل دليل عرف بطلانه ضرورة كان باطلاً أو كان شبهة لا دليلاً فكيف وهم لم يبنوا إنكارهم على شبهة.

ثم نقول لهم: أنكم ساعدتمونا على أن جميع ما وجد في العالم مخلوق لله تعالى عرضًا كان ذلك أو جوهرًا، وأنه تعالى موصوف بالقدرة على ما أراد إيجاده ثم إن النار جسم خلقه الله تعالى وخلق فيه الحرارة واليبوسة، فمن زعم أنه لا يقدر على أن يخلق هو بدل الحرارة فيها البرودة وبدل اليبوسة الرطوبة، فقد وصف الله تعالى بالعجز، وجعل أفعاله ضرورية لا اختيارية، إذ المختار والفعل كان سبيل من فعل ضد ما فعله إذ هو بذلك يمتاز عن المضطر، ووصف الله تعالى بالعجز والاضطرار جهل فاحش، وكذا الله تعالى لما كان قادرًا على اختراع العالم لا عن أصل، لماذا لا يوصف بالقدرة على إخراج الناقة من الحجر، وإخراج الماء من بين

---

(١) ز سقط.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ١٠٣ ظ ب.
(٤) لوحة ١٣٢ ظ ط.
(٥) ط، ز سقط – لوحة ٢٨٩ و د.
(٦) لوحة ١٩٧ و ز.

الأصابع، وإيجاد الحياة في العصا، وتحويل أجزاء الخشب لحمًا وغير ذلك.

فإذا كان إنكار قلب الطبائع نتيجة القول بالتعطيل، وفيما سبق قيل: هذا من الدلائل على إثبات القدرة(١) الكاملة لله تعالى ما يوجب بطلان قول هؤلاء الملحدين.

والذي يؤيد بطلان هذه الشبهة: أن من قول جميع الطبيعيين أو الجمهور الأعظم منهم أن جواهر العالم كلها جنس واحد، واختلافها بما يوجد فيها من الأعراض، وأن جوهر النار (قد ينقلب ماء) (٢) لتبدل كيفيتي الحرارة واليبوسة بالبرودة(٣) والرطوبة. وإذا كان الأمر كذلك كيف ينكر جواز قلب الطبائع ويخرج من مقدور الله تعالى لولا الوقاحة والحماقة.

[شبهة والرد عليها]:

وأما من يزعم أن قلب العادة والطبيعة جائز، غير أن ذلك أيضًا في مقدور السحرة والمشعبذة(٤). فكلام فاسد، إذ المشعبذة والمخرفة يزداد ضعفًا واضمحلالاً لدى البحث عنهما والتأمل فيهما، إذ المخرفة تمويه محض، والشعبذة مبنية على سفل أعين الناظرين بشيء ثم إخراج غيره وعلى المهارة في خفة اليد. والمعجزة تزداد عند البحث والتأمل وكادة(٥) وعلى مر الأيام ثباتًا ودوامًا. والسحر من علائق الكلمات المؤلفة من الشرك الخالص والكفر المحض والتعمد لتفخيم(٦) الشياطين.

ثم في الأعم الأغلب يظهر على أيدي الحيض من النساء وذوي القذارة والنجاسة من الرجال، في أوقات ومواضع لا يجري فيها ذكر الله تعالى، وإذا وافقه

---

(١) لوحة ٢٨٩ ظ د.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) ز سقط.
(٤) شعذ – الشعوذة خفة في اليد وأخذ كالسحر يرى الشيء بغير ما عليه أصله رأى العين والمشعبذ والمشعوذ واحد. راجع لسان العرب.
(٥) أي قوة.
(٦) لوحة ١٩٧ ظ ز.

شيء من ذكر الله تعالى[١] ينمحق ويضمحل. ولهذا يكون نفوذه في بلاد الشرك وعبادة الأصنام أشد وأبلغ، وهذا لأن ذلك يظهر بمعونة الشياطين والأرواح الخبيثة فلابد من تقرب ممن يطلب منهم العناية إليهم بما ذكرنا من التباعد عن ذكر الله تعالى وطاعته ومباشرة الأعمال الخبيثة وملامسة الأشياء المستقذرة، وحال الأنبياء عليهم السلام كانت في نهاية المخالفة من هذه الأحوال، إذ هم المواظبون على ذكر الله تعالى المداومون على جميع أنواع القرب، والموصوفون بالتطهر عن النجاسات والأقذار.

فتمتاز المعجز عن السحر بأحوال الآتي بهما المكتسب لهما، على أنا بينا أن الله تعالى هو الذي يظهر المعجزة عقيب الدعوى على يد مدعي النبوة[٢] تأكيدًا لدعوته وتصديقًا له في دعواه الرسالة، فلو ادعى أحد من المشعبذة والسحرة النبوة، وأراد إيجاد ما هو ناقض العادة ليكون[٣] دلالة له على صدق مقالته لأعجزه الله تعالى عن إظهار ناقض للعادة وأبطل سحره وكيده في هذه الحالة، صيانة لحججه عن أن يعارضها باطل أو يقاومها فاسد، وهذا لما مر أن لابد في حق الحكمة من إثبات تفرقة الحق والباطل، ودفع ما يوجب التسوية بينهما، وإثبات القدرة للصانع على ذلك، وامتناع تعجيزه ذلك على نحو ما قررنا[٤]، والله ولي التوفيق.

ولهذا قال مشايخنا: إن من ظفر بحجر المغناطيس ثم أتى ناحية من آفاق الأرض، لم يعلم أهلها بما هو من خاصية المغناطيس من جذب الفولاذ ثم ادعى الرسالة، وجعل حجة دعواه وآية[٥] صدقه القدرة[٦] على جذب الحديد، أبطل الله

---

(١) لوحة ٢٩٠ و د.
(٢) لوحة ١٣٣ و ط.
(٣) لوحة ١٠٤ و ب.
(٤) راجع الفرق بين المعجزة والسحر والشعوذة في كتاب البيان للباقلاني ص ٩٣ – ١٠٤ ط ١٩٥٨ بيروت.
(٥) لوحة ٢٩٠ ظ د.
(٦) ز سقط.

تلك الخاصية عن المغناطيس، صيانة لحججه عن المعارضة، وحفظًا لدينه الحق عن أن يقاومه باطل، وبالله التوفيق.

على أنه لا ريب لأحد[١] لم يكن من شأنه العناد والمكابرة أن قلب العصا حية، وفلق البحر، وإحياء الموتى، وشق القمر، ونبع الماء من بين الأصابع، وغير ذلك من هذه المعجزات الحسية، ليست من أنواع ما يدخل تحت مقدور أحد غير الله تعالى، وقد لا يخطر جواز ذلك من غير الله تعالى على قلب عاقل البتة، فلا يتمكن إذاً فيه المعارضة.

[شبهة والرد عليها]:

وبهذا كله يبطل قول من يقول: إن قلب العادة الذي أتى به مدعي الرسالة مما يمكن تحصيله لمن له في نوعه تكلف واجتهاد، والمدعون ما امتحنوا قوى الجميع.

على أنا نقول لهم: لو ساعدناكم لكان وجوده مما لم يكن له بذلك اجتهاد وتدرب واعتياد نقضًا للمادة، فيكون دليلاً لصحة دعواهم، والمدعون للرسالة له لم يكن لهم بذلك اجتهاد ولا اعتياد عرف ذلك منهم قومهم الذين نشأوا هم بين أظهرهم، إذ عاينوا أحوالهم وشاهدوا منذ ولدوا إلى أن كبروا وادعوا ما ادعوا من الرسالة، فلم يروهم اشتغلوا بشيء من ذلك، ولا اعتادوا تعاطيه، ولا صحبوا من له بذلك علم واعتياد، وخروج ذلك على أيدي مثلهم ناقض للعادة، فكان معجزة كافية والله الموفق.

وإن قابلوا ذلك بما ظهر من الناقض للعادة على يدي زرادشت[٢] ولم يكن ذلك علمًا لصحة دعواه فكذا ما أنتم تدعونه.

---

(١) لوحة ١٩٨ و ز.
(٢) ابن بورشب من أذربيجان ظهر أواخر القرن الثامن قبل الميلاد وادعى النبوة. راجع: الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٢٣٦ واعتقادات فرق المسلمين للرازي ص ٨٦.

قلنا[١]: لم يثبت شيء من ذلك بالتواتر بل[٢] المذكور أنه أدخل قوائم فرسه في بطنه في دار الملك بين يدي الملك وخواصه، وكذا وضع طشت فيه نار على صدره فلم يضره ولم يكن عند ملأ من الناس. ومثل هذا الخبر لا يجب العلم بمخبره، لجواز التواطؤ على الكذب عليهم، بل الغالب من حال الملوك وأتباعهم، توليد أخبار لا صحة لها لما في ذلك من تمكين رعيتهم وتسوية أمور مملكتهم.

فأما ما نقل من أعلام الرسل عليهم السلام فقد نقل على طريق لا احتمال فيه للكذب، ولا يتصور التواطؤ على النقلة، وما هذا سبيله من الأخبار فهو موجب للعلم الضروري على ما قررنا، والله الموفق.

ذهب إلى هذا الجواب[٣] جميع متكلمي أهل الإسلام وأجاب بعض المحققين من علماء الأمة عن هذا فقال: إن الناقض للعادة يدل على ثبوت الممكن لا على ثبوت[٤] ما هو من الممتنع[٥]، ولهذا لا يكون دليلاً على صحة دعوى التأله، ودعوى زرادشت دعوى ممتنعة لما فيها من القول بصانع عاجز جاهل، تولد من فكرته الردية من[٦] يعاديه ويزاحمه في ملكه وينازعه في سلطانه وهو غير عالم بعاقبة فكره، عاجز عن قهر عدوه وغلبته، وهو مع هذا محل للحوادث، إذ حدثت فيه فكرته الرديئة، وكل ذلك دعوى ممتنعة ظاهر عوارها بإفسادها، ومثل هذا لا يصح بالدليل – ألا يرى أن دعوى المتأله لا تصح بمثل هذا لما فيها من الامتناع.

يحققه: أن قيام المعجزة على يدي المتنبئ إنما لا[٧] يجوز لئلا يؤدي إلى

---

(١) لوحة ٢٩١ و د.
(٢) ب، ز سقط ومثبتة من باقي النسخ.
(٣) لوحة ١٩٨ ظ ز.
(٤) سقط من ب، د ومثبتة من باقي النسخ.
(٥) ط سقط.
(٦) لوحة ١٣٣ ظ ط.
(٧) ز سقط.

التسوية بين[1] الحق والباطل أو إلى تعجيز الباري عن إقامة الدليل على ما صح من الدعاوي والتفرقة بين الحق منها والباطل، وإنما تثبت التسوية أو العجز عن التفرقة إذا كانت الدعوى في نفسها ممكنة غير ممتنعة، فأما عند امتناعها[2] فلا يؤدي إلى ذلك، ولهذا كان قيام الناقض للعادة على يدي المتأله ممكنًا غير ممتنع، والله الموفق.

وما زعمت الفرقة الأخيرة: أن الرسل أتوا بما هو محال على ما حكينا، قول باطل ودعوى فاسدة، بل أتوا بما هو الحكمة المحضة والحق البين والصواب الخالص ولولا التأيد بالبرهان لكان تعاطي ما أتوا به ودعوا إليه حقًا وصوابًا إذ بعض ذلك من باب التقرب إلى الصانع وأداء شكر ما أسدى إليهم، وبعضه من مكارم الأخلاق، وبعضه من السياسات الفاضلة التي لا قيام للعالم ولا سكون للدهماء إلا بها، وبعضه من باب المجاملة وحسن العشرة والمعاملة.

فأما ما أتوا به من الأبواب الاعتقادية فمما يوجبه العقل الصريح، ولا يطلق على ما يضاده من الاعتقاد بل يشهد ببطلان كل ما وراءه من العقائد، وفساد ما يقابله من الآراء والديانات[3] على ما نكشف عن حقيقة ذلك إذا انتهينا إلى إثبات نبوة نبينا محمد عليه السلام - إن شاء الله تعالى.

٢- [إثبات رسالة سيدنا محمد ﷺ]:

ثم بعد قيام[4] الدليل على صحة الرسالة وثبوتها فيما مضى من الجملة وتعين من قامت على يده المعجزات الناقضات للعادة كقلب العصا حية، وتفجير عيون

---

(١) لوحة ٢٩١ ظ د.
(٢) لوحة ١٠٤ ظ ب.
(٣) راجع الكلام في المعجزة.
شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ١٧٧ - ١٩٠ وكتاب البيان للباقلاني ط بيروت ١٩٥٨ والإرشاد للجويني ص ٣٠٧-٣٣٧، والمغني لعبد الجبار جـ ١٥ ص ١٤٧-٢٦٠.
(٤) لوحة ١٩٩ و ز.

الماء من الصخرة الصماء، وإبراء[١] الأكمة والأبرص، وإحياء الموتى، وغير ذلك من الآيات للرسالة كموسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء عليهم السلام.

تصرف العناية إلى إثبات رسالة نبينا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ﷺ فنقول، وبالله التوفيق:

[العاقل يسارع إلى الإذعان لرسالة محمد ﷺ]:

إنا قبل أن نشتغل بإثبات أعلامه وآياته وأنواعها في أنفسها، ودلالة كل منها في نفسها على صحة ما أدعى من رسالته.

نبين ما يستدل به العاقل المنصف على أن أمر رسالته كان أمرًا يلزم العاقل المسارعة إلى قبوله والتمسك به بأدنى دليل يقترن به، والتحامي عن الاشتغال برده والامتناع عن الإعراض عنه، وذلك أن الأمر إنما يقابل بالرد في أول الوهلة والإنكار له في ابتداء ما يسمع إذا كان أمرًا ممتنع الوجود مستحيل الثبوت أو نادرًا في نفسه مستغربًا في ذاته ينبو عنه مكانه ولا يقبله زمانه، وكانت الغنية عنه متقررة والحاجة إليه منعدمة، فكان ما ادعى هو ﷺ من الرسالة بمضادة ما بينا من الأمور، ومباينة ما ذكرنا من المعاني.

[رسالة سيدنا محمد ﷺ امتداد للرسالات قبله والزمن يطلبها]:

فإن أمره عليه السلام لم[٢] يكن مستغربًا مستبعدًا، بل كان مستمرًا على العادة جاريًا على سنن الأمور المستفيضة، وما هذا سبيله لا ينبغي للعاقل أن يشتغل برده في أول الوهلة، ولهذا علمه الله أن يحاج منكري أمره والمعرضين عن التأمل في صحة ما أتى به لقوله تعالى: ﴿ قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ ﴾[٣]، وقوله

---

(١) لوحة ٢٩٢ و د.
(٢) لوحة ١٣٤ و ط.
(٣) سورة الأحقاف ٤٦ الآية ٩.

تعالى: ﴿ وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴿٢٤﴾ ﴾[١]، وقوله[٢] تعالى ﴿ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ﴿٧﴾ ﴾[٣] وقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا ﴾[٤]، وقوله تعالى ﴿ أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ النَّاسَ ﴾[٥] وكان مجيئه موافقًا وقت الحاجة إليه، إذ كان في زمن فترة من الرسل ودروس من الملك، وطموس أعلام الحق وآثاره[٦] وانمحاء شعاره وستاره، مع جري عادة الله بمعاقبة أسباب الهداية عند زوال أهل الحق عن نهجه، وزيغهم عن سبيله، وما هذا سبيله يجب المسارعة إلى قبوله ولا يطلق العقل الإعراض عن مثله، ولهذا قال الله تعالى: ﴿ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِّنَ الرُّسُلِ ﴾[٧] وكان المنعوت إليهم بمحل الحاجة إليه، لخلاء جنسهم عن أسباب العلم ولهذا قال تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ ﴾[٨] فكان ثبوته في أظهر الأماكن للخلق إذ هو واسطة ممالك الأرض، وهو موسم العرب قاطبة، ومتجر أهل الآفاق في كل سنة، وما يظهر من الأمور العظام والأنباء الجسام في مثل هذا المكان يكون انتشاره وظهور آثاره أسرع[٩]، وبلوغه إلى من بأطراف الأرض، وأقطارها أعجل وأوحى، وهذا أولى أمكنة الأرض وبقاعها، يكون من هو مبعوث إلى الناس كافة فيه قال الله: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا ﴾[١٠] ثم إن مجيئـــه كان عقيب تمني القوم ذلك وإظهار الرغبة على ما قال الله تعالى:

---

(١) سورة فاطر – ٣٥ – الآية ٢٤.
(٢) لوحة ٢٩٢ ظ د.
(٣) سورة الرعد – ١٣ – الآية ٧.
(٤) سورة المؤمنون – ٢٣ – الآية ٤٤.
(٥) سورة يونس – ١٠ – الآية ٢.
(٦) لوحة ١٩٩ ظ ز.
(٧) سورة المائدة – ٥ – الآية ١٩.
(٨) سورة الجمعة – ٦٢ – الآية ٢.
(٩) لوحة ١٠٥ و ب.
(١٠) سورة الشورى – ٤٢ – الآية ٧.

﴿ وَأَقْسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَئِن جَآءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى ٱلْأُمَمِ ﴾[1] ولو اقترح مقترح على ربه إزاحة علته لم يكن يعجب قطع معذرته، فمن أخطر بقلبه هذه المعاني الخمسة، وأنصف[2] من نفسه، ثم لم ير في دعواه إلا ما يوافق العقل الصريح والمعالم الإلهية ومكارم الأخلاق والسياسات الفاضلة لتسارع إلى قبول ما ادعاه وصدقه فيم أخبر من أمور[3] دينه ودنياه، وإن لم يقم على ذلك أية معجزة ولا دلالة قاطعة، فكيف وقد اجتمع في حقه من أنواع الأعلام والآيات، وأقسام الدلائل والمعجزات، ما لم يساويه فيه أحد ممن تقدمه من الأنبياء والرسل وأرباب الشرائع والملك على ما تبين ذلك على التفصيل - إن شاء الله تعالى.

[لابد من شروط أربعة لتصح الدعوى]:

ثم نزيد في البيان فتقول: إن كل من ادعى دعوى كانت صحة دعواه متعلقة باستجماع معاني أربعة:

أولها: كون الدعوى في حيز الإمكان، فإن من ادعى ما هو ممتنع محال في نفسه رد قوله في أول وهلة وأعرض عن[4] سماع[5] بينته.

والثاني: أن يأتي ببينة مطابقة للدعوى.

والثالث: أن تكون دواعي الجرح منتفية عن بينته إذ لو تمكن فيها جرح بوجه من الوجوه لردت إذ لا قبول إلا لما هو صحيح في نفسه.

يحققه: أنها ذكرت[6] ليصح بها غيرها وهو الدعوى، ولا وجه إلى تصحيح شيء ما بما ليس في نفسه بصحيح.

---

(١) سورة فاطر - ٣٥- الآية ٤٢.
(٢) لوحة ٢٩٣ و د.
(٣) ز سقط.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ٢٠٠ و ز.
(٦) لوحة ١٣٤ ظ ط.

والرابع: سلامة الدعوى والبينة عن مناقضة ترد عليهما أو على أحدهما، إذ المناقض معترف بنقض ما ادعاه وفساده، إذ هو بادعائه صحة أحد المتناقضين شاهد ببطلان الآخر، فصار بادعائه صحة كل واحد منهما في محل شاهدا بفساد الآخر، فإذًا صار معترفًا بفساد الآخر، فإذًا صار معترفًا بفساد كل واحد من الأمرين ثم لا شك في كون صحة الدعوى متعلقة بهذه المعاني.

[أولاً: دعوى الرسول وقعت في حيز الإمكان]:

ثم إنه عليه[١] السلام ادعى الرسالة من ربه إلى خلقه فبنا أن نتأمل أن هذه المعاني الأربعة هل وجدت أم لا؟ فنقول:

أما دعواه فواقعة في حيز الإمكان فإنه ادعى أمرين:

أحدهما: أن الله تعالى أرسله إلى الخلق ليدعوهم إلى ما ارتضاه دينًا لهم، وهذه في حيز الإمكان بل في حيز وجوب القبول لما اقترن به من الأحوال الخمسة التي مر ذكرها[٢].

[يتعلق الإمكان بوجهين]:

والثاني: أن ما أتى به هو الذي ارتضاه الله تعالى لعباده، وهو ممكن، ومعرفة إمكانها متعلق باستبراء ذلك من وجهين: **أحدهما:** الوجه الأول العلمي. **والثاني:** الوجه العملي.

[الأول العلمي]:

فأما الوجه العلمي فبأن ننظر إلى ما يدعو الخلق إليه من أصول التوحيد وأصول بدء الخلق وإعادته، وقد وجد ذلك بحمد الله على ما تقتضيه العقول

---

(١) لوحة ٢٩٣ ظ د.

(٢) راجع الأحوال الخمسة تحت عنوان رسالة سيدنا محمد ﷺ امتداد للرسالات قبله والزمن يطلبها.

وتوجيه الدلائل الموجبة للعلم الحقيقي الذي لا يخالطه شك، ولا ريب على ما مر تقرير ذلك في أول الكتاب من حدوث العالم ووحدانية صانعه، وكانت حالته في ذلك مخالفة لحالة زرادشت وماني[(١)] فإنهما بنفس ما أظهراه من الجهل بالصانع وصفاته أخيرًا كل من سمع دعواهما بكونهما كاذبين، وبما ادعيا من الرسالة وفي نسبتهما ما أورداه من الدين إلى الباري جل وعلا.

[الثاني العملي]:

وأما العملي: فبأن ينظر إلى ما يصفه من العبادات المشروعة والسنن المعمولة، وقد وجد[(٢)] ذلك مبينًا على ما يقتضيه الحكم[(٣)] (ويوجبه العقل)[(٤)] على ما نبين بعد هذا إذا انتهينا إلى فضيلة شريعته وكونها مبنية على[(٥)] الحكمة، وكانت حالته في ذلك مخالفة لحالة ماني ومزدك فإنهما بما[(٦)] ادعيا من[(٧)] تحريم المكاسب التي يعود نفعها إلى الخلق، وتصير سببًا لبقاء المهج والأبدان، وإباحة الزنا المؤدي إلى إفساد الفرش والأنساب وتضييع الأولاد، أخيرًا أنهما كانا كاذبين في ادعاء الرسالة، وإضافة تلك الأوضاع إلى الحكيم الخبير.

[ثانيًا: بينة الرسول مطابقة لدعواه]:

فأما بينته[(٨)] فمطابقة لدعواه أنه ادعى أمرًا إلهيًا وأتى بالبينات الإلهية التي تفوق قوى الخلق، ولن يأتى حصولها بالقوى الطبيعية – فإن المحققين في معرفة

---

(١) ماني بن فاتك الحكيم ظهر بعد عيسى بن مريم عليه السلام وأحدث دينًا بين المجوسية والنصرانية وقد زعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين هما النور والظلمة وأصحابه يسمون المانوية.
راجع: الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٢٤٤، واعتقادات فرق المسلمين للرازي ص ٨٨.
(٢) لوحة ٢٠٠ ظ ز.
(٣) ط الحكمة.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) لوحة ١٠٥ ظ ب.
(٦) د، ز سقط.
(٧) لوحة ٢٩٤ و د.
(٨) ز سقط.

الأصول الطبيعية العارفين بما يجوز أن يترتب تحتها وما لا يجوز متيقنون أن إحياء الشاة المصليَّة وإنطاق الناقة وإلجاء الأسطوانة إلى الحنين، ونبع الماء من بين الأصابع، مما لا يجوز ترتبها تحت أسرار الطبائع، وكذا شق القمر وغيره على ما نبين إذا انتهينا إلى إقامة الدليل على ذلك - إن شاء الله تعالى[١] - ولا بالقوى النفسانية إذ الملتحق بالتدابير النفسانية إما أن يترتب تحت السحر والعزائم أو تحت اللطف والشعبذة، والعالمون بهذه الأمور يعرفون أن ما أتى به من المعجزات خارج عن هذه الوجوه، ونكشف[٢] عن ذلك أيضًا بعد هذا - إن شاء الله تعالى.

[ثالثًا دواعي الجرح منتفية عن بينة الرسول]:

وأما دواعي الجرح فمنتفية عن دعواه، ومعرفة ذلك بوجود أحواله كلها سالمة عن المعاني الأربعة: أحدها الكفر بالله تعالى. والثاني الكذب على الله تعالى. والثالث الفسق في أوامر الله تعالى. والرابع الجهل بأحكام الله تعالى. وشيء من هذه لم يثبت في حقه ﷺ.

---

(١) يقول شارح المواقف في هذه المعجزات: قد توافر القول بانشقاق القمر على ما دل عليه قوله تعالى: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ ۝١﴾ وقد روى الانشقاق جمع كبير من الصحابة منهم ابن مسعود قالوا: قد انشق القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مجال التحدي.
أما عن كلام الجمادات فيقول: قال أنس بن مالك: كنا عند رسول الله ﷺ فأخذ كفًا من حصى فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح.
ومن ذلك أيضًا شهادة الشجرة له ﷺ بالنبوة.
وكلام الذراع المسمومة مشهور، والنبي ﷺ قد عفا عن اليهودية التي سمت تلك الشاة المصلية حين اعترفت وقالت: سممتها، وقلت: إن كان نبيًا لم تضره وإن كان غيره استرحنا منه.
ومن ذلك أيضًا شهادة الذئب له بالنبوة والأمر مروي عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة وهما ثقات.
ومن ذلك إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل في صور متعددة، ومن ذلك نبع الماء من بين أصابعه، قال أنس بن مالك: أتى رسول الله بقدح وفيه ماء قليل وهو بقباء فوضع يده فيه فلم تدخل فأدخل أصابعه الأربع ولم يستطع إدخال الإبهام وقال للناس هلموا إلى الشراب قال أنس: فلقد رأيت الماء وهو ينبع من بين أصابعه ولم يزل الناس يشربون حتى رووا.
راجع: شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ٢٠٠-٢٠١.
(٢) لوحة ١٣٥ و ط.

[رابعًا دعوى الرسول سالمة عن المناقضة]:

وأما سلامة البينة عن مناقضة ترد عليها فمتعلقة بأن يتحدى جميع طبقات المبعوث إليهم على إيراد مثلها ويمهلهم ويقرعهم بالعجز[١] عنه ثم لا[٢] يوجد في جماعتهم من يشتغل بمعارضته بذلك، وثبوت هذا الأمر في حقه عليه السلام أظهر من أن نشتغل ببيانه.

على أنا نبين ذلك بعد هذا - إن شاء الله تعالى.

وأما سلامة دعواه عن المناقضة فمتعلقة بتصديقه بنبوة من شهد العقل على أنه نبي وتكذيبه من شهد العقل أنه ليس[٣] بنبي طلبًا لمقارنة أتباعه، وعن تكذيب من شهد العقل أنه نبي قصدًا لتشيين أمر من ناوأه من أشياعه، وكانت دعواه عن الله سالمة عن هذين الأمرين إذ هو عليه السلام صدق من قبله ممن قامت الدلالة على نبوته بعد ثبوت إمكان دعوته كنوح وإبراهيم وموسى وغيره من الأنبياء والرسل عليهم السلام، وكذب جميع من قامت الدلالة على كونه كاذبًا في دعواه النبوة فإنه عليه السلام كذب ماني ومرقيون[٤] وديصان[٥] لما وجد في كتابه المنزل عليه قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾[٦] أخبر أنهما مجعولان مخلوقان وليسا بقديمين خلافًا لما يقوله جميع طبقات التنويه، وكذب

---

(١) لوحة ٢٩: ظ د.
(٢) ز فلا.
(٣) لوحة ٢٠١ و ز.
(٤) أثبت أصلين قديمين للعالم هما النور والظلمة وأثبت أصلاً ثالثًا هو المعدل الجامع وقال: إن الجامع دون النور في المرتبة وفوق الظلمة وأصحابه يسمون المرقيونية.
راجع: الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢٥٢، اعتقادات فرق المسلمين للرازي ص ٨٩.
(٥) تنسب إليه الديصانية وقد أثبت أصلين للعالم النور يفعل الخير قصدًا واختيارا والظلام يفعل الشر طبعًا واضطرارًا وزعم أن النور حي عالم قادر والظلام ميت جاهل عاجز.
راجع الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢٥٠ واعتقادات فرق للمسلمين للرازي ص ٨٨.
(٦) سورة الأنعام - ٦- الآية ١.

مزدك[١] وزرادشت بقوله: "**القدرية مجوس هذه الأمة**"[٢]، وبما أتى به من التوحيد ونفي الشرك لله تعالى. وبالوقوف على هذه المقدمة يعلم أن لا سبيل إلى رد دعواه بل يغلب على قلب كل منصف الميلان إلى قبوله، ثم إذا انضم إلى ذلك علم السامع بحالته من نشوئه بين ظهراني قوم لم يكن لهم علم بما سبق من الأنبياء ولا بشرائعهم ولا العلم بالتوحيد وصفات الصانع القديم ولا[٣] معرفة صيانة الدعوى عما يناقض هذه المعاني الأربعة التي بينا، ولا العلم بقوانين العلوم النظرية ثم رأى بأنه أتى بهذه الدعوى المنزهة عن التناقض وتمكن أضداد هذه المعاني الأربعة تيقن بصدقه في دعواه ولم يتخالجه ريب في صحة ما ادعاه[٤]، والله الموفق.

[التدليل على ثبوت رسالة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام]:

وبعد الوقوف على هذه المقدمة نقول: لا شك أن من ساوى غيره في الدليل والعلة ساواه في المدلول والمعلول.

ثم إن موسى عليه السلام ثبتت رسالته لقيام الدلالة على ثبوتها وهي المعجزات الناقضات للعادات على يديه، عاينها من شهدها وبلغ من لم يشاهدها على ألسنة قوم لم يجز عليهم التواطؤ في العادات الجارية، فصار ذلك كالمعاين[٥] المشاهد لهم.

وكذلك رسالة عيسى عليه السلام ثبتت أيضًا بهذا الطريق.

---

(١) قال بأصلين النور والظلمة إلا أن النور يفعل بالقصد والظلمة تفصل على الخبط وقد أحل النساء وأباح الأموال وجعل الناس شركة فيهما وإليه تنسب المزدكية.
راجع: الملل والنحل للشهرستاني جـ١ ص ٢٤٩ واعتقادات فرق المسلمين للرازي ص ٨٩.
(٢) ذكره الحاكم في المستدرك جـ ١ ص ٨٥.
من حديث ابن عمر عن النبي ﷺ: قال – القدرية مجوس هذه الأمة إن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم. وذكره ابن حنبل في مسنده جـ ٨ ص ٢٧٩ دار المعارف للطباعة سنة ١٣٦٥هـ تحقيق أحمد شاكر، بلفظ آخر عن ابن عمر.
(٣) لوحة ٢٩٥ و د.
(٤) لوحة ١٠٦ و ب.
(٥) لوحة ٢٠١ ظ ز.

ثم من المعارف الأولية التي لا يداخلها شك ولا يخالطها ريبة ولا شبهة، أن الاستواء في الأدلة يطلب من حيث المعنى الذي به صارت الأدلة أدلة له من حيث الصور التي لم تكن الأدلة أدلة[1] لأجلها، ثم قلب العصا حية[2] وتفجير الماء من الصخرة الصماء[3] وإحياء الموتى، وإبراء الأكمة والأبرص[4]، وغير ذلك مما كانت دلائل وحججًا لصحة الرسالة لا لصورها بل لخروجها عن العادات، وامتناع دخولها تحت القدرة المحدثة، واختصاصها بدخولها تحت قدرة الصانع الحكيم الذي لا يعجزه شيء، ولا يقيم الدلالة على صحة الفاسد وصدق الكاذب وثبوتها عقيب دعوى الرسالة.

ثم إن رسولنا المصطفى محمد ﷺ ساوى غيره من الأنبياء فيما هو دلالة النبوة والرسالة وفيما هو من خواص النبوة، فيساويهم في صحة دعواه ووجوب قبول ما ادعى أنه[5] من عند الله، وتصديقه في جميع ذلك، فمن أقر بنبوة غيره وأنكر نبوته وكذبه في دعواه فقد وقع في ذلك، إما لصد الشيطان إياه عن التأمل في آياته، وإما لتمسكه بما ورثه من آبائه تقليدًا لهم، وإما لسلوكه سبيل البغي والحسد واشتغاله بالتعصب لجيل من الأجيال وأمة من الأمم - عصمنا الله تعالى عن الوقوع في الضلالة لسلوك سبيل الجهالة.

ثم لا وقوف على صحة ما ادعينا من مساواته غيره من الرسل إلا بعد إبانة آياته، وإثبات اختصاصه فيما هو من خواص النبوة، فنبدأ بالإبانة عن آياته فنقول:

---

(١) لوحة ١٣٥ ظ ط.

(٢) وهي من معجزات سيدنا موسى عليه السلام حيث كان عصره يشتهر بالسحرة فأراد الله أن يكون معجزات رسوله من جنس ما عليه القوم مع انعدام قدرتهم عن الإتيان بمثل فعله.

(٣) ذكر القرآن الكريم هذه المعجزة في قوله تعالى: ﴿ ۞ وَإِذِ ٱسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ﴾ راجع الآية ٦٠ من سورة البقرة.

(٤) وهما من معجزات سيدنا عيسى عليه السلام ولقد كان زمنه يشتهر فيه الناس بالطب. لذا جاءت المعجزات على نفس المنوال.

(٥) لوحة ٢٩٥ ظ د.

[الآيات الدالة على رسالته ﷺ حسية وعقلية]:

آيات رسالته ﷺ تنقسم أولاً إلى قسمين حسية وعقلية.

أما الحسية منها: وهي ما يظهره الله تعالى للأعين من العجائب المباينة لمجرى الطبائع والبدائع المفارقة للمعهود من العادة وكان له من ذلك ما لا يحصى كثرة.

[أقسام الأدلة الحسية]:

وهي أقسام ثلاثة: فمنها ما كان خارج ذاته، ومنها ما كان في ذاته ومنها ما كان في أخلاقه.

[أولاً: ما كان خارج ذاته]:

فأما ما كان خارج ذاته فمن نحو انشقاق القمر، واجتذاب الشجرة، وتسليم الحجر عليه، وشُرْب الكثير[1] من الشِّرْب القليل من الماء، ونبع الماء من بين أصابعه، وحنين الخشب، وشكاية الناقة، وشهادة الشاة المَصْلِيَّة، وما كان من السحاب الذي كان يظله قبل مبعثه، وما كان من حال أبي جهل عليه اللعنة وصخرته حين هوى بها إلى رأسه، وما كان من شأن الشاه الحابل ودَرِّها حين مسح بيده الكريمة على ضرعها على ما ذكر في حديث أم معبد.

[ثانيًا: ما كان في ذاته]:

وأما ما كان في ذاته فنحو النور الذي كان ينتقل من ظهر إلى بطن إلى ظهر إلى أن خرج، وما[2] كان من الخاتم بين كتفيه، وما وصف أنه كان ربعة ثم كان لا يزاحم طويلين إلا فاقهما، وما روى أنه نظر إلى وجهه وإلى البدر فكان هو أحسن، وأنه كان أطيب ريحًا من المسك وألين من الحرير، وكان يؤخذ عرقه فينتفع به في الطيب، وقد وصفت خلقته بما لا يعرف أحد يوصف بمثله حسنًا وجمالاً، وروى في

---

(١) لوحة ٢٠٢ و ز.
(٢) لوحة ٢٩٦ و د.

وصفه على التفصيل أنه عليه السلام كان أطول من المربوع[١]، وأقصر من المشذب[٢] عظيم الهامة[٣] رجل[٤] الشعر، أزهر[٥] اللون، واسع الجبين، أزج[٦] الحواجب، أقنى العرنين[٧]، يحسبه من لم يتأمله أشم[٨]، في عينيه دبح[٩]، وفي عنقه[١٠] سطع، وفي لحيته كثافة، سهل الخدين، ضليع[١١] الفم، مفلِج الأسنان، ظاهر الوضاءة، عظيم الصدر، سواء[١٢] البطن، ضخم الكراديس، بعيد ما بين المنكبين، دقيق المسبوبة، طويل الزندين رحب الراحة، شثن[١٣] الكفين، سائل الأطراف بادن متماسك، وسيم قسيم، فخم مفخم[١٤] ليس بالجافي ولا[١٥] المهين. وصفه بهذا هند ابن أبي هالة[١٦] ربيبه عليه السلام – إذ هو كان ابن خديجة رضي الله عنها من أبي هالة بناس بن زرارة التميمي – بين يدي المهاجرين والأنصار[١٧] بهذه الحلية – وكان وصافًا – فصدق بها. وكذا وصفته أم معهد لزوجها بما يضاهي هذا فلم ينكر عليها.

---

(١) أي ليس بالطويل الفارع.
(٢) أي ليس بالقصير البائن.
(٣) أي الرأس.
(٤) أي مسترسلة في حسن وجمال حتى يكاد شعره يمس منكبيه.
(٥) أي أبيض مشرب بحمرة.
(٦) فسرت بالمقوس الطويل الوافر الشعر.
(٧) أي دقيق أعلى الأنف.
(٨) أي طويل قصبة الأنف.
(٩) يقصد إطالة النظر إلى الأرض.
(١٠) لوحة ١٠٦ ظ ب وتوجد باللوحة ٩٦ ظ ب.
(١١) أي واسع الفم.
(١٢) أي مستوى البطن مع الصدر.
(١٣) أي غليظ الأصابع لين الكفين.
(١٤) ط ز سقط.
(١٥) لوحة ١٣٦ و ط.
(١٦) هو تميم من بني أسد ربيب الرسول وأمه خديجة بنت خويلد زوج النبي ﷺ شهد بدرا وقاتل مع على في موقعة الجمل.
راجع: أسد الغابة لابن الأثير جـ ٥ ص ٧١ وتهذيب الأسماء واللغات لمحيى الدين النووي جـ ٢ ص ١٤٠ ط المنيرية بمصر.
(١٧) راجع في أوصاف الرسول ﷺ الخلقية المواهب اللدنية جـ١ ص ١٢٤٩.

ثم إن أصحاب علم الفراسة يجمعون معترفون أن اجتماع هذه الصفات في البدن الواحد مما يقل وجوده، ويعز اتفاقه، وهو مع ذلك دال على أن النفس المختصة بمثل هذا التركيب تكون(١) لا محالة أشرف النفوس(٢) وأتمها، فتكون دلالة صادقة بشهادة علم الفراسة أنه صادق خير غير شرير ولا كاذب.

والشيخ أبو منصور - رحمه الله - عبر عن هذا المعنى فقال بعدما وصفه عليه السلام بهذه المعاني المختصة ببدنه: وجل الفتن تراها تهيج في الخبرة بذي الآفات في الخلقة، فدلت براءته عن كل الآفات، وزينه بكل زين على استيجابه أعلى الدرجات في الخلق وأفضل الأقدار، ولهذا قال عبد الله بن رواحة(٣) ﵁: لو لم تكن فيه آيات مبينة كانت بديهته تنبيك بالخير.

وروى عن عبد الله بن سلام(٤) أنه قال: لما قدم رسول الله ﷺ المدينة فقال الناس: قدم رسول الله، فخرجت إليه فلما نظرت إليه عرفت أن وجهه ليس بوجه كذاب، وكان أول ما سمعته من كلامه أنه قال: "**أيها الناس أفشوا السلام، وصلوا الأرحام، وأطعموا الطعام، وصلوا بالليل والناس نيام، تدخلوا الجنة بسلام**"(٥).

[ثالثًا: ما كان من أخلاقه عليه السلام]:

وأما ما كان من أخلاقه عليه السلام فكثير جدًا يتعذر إحصاؤه ويفوت الوسع والطرف تعداده، فنذكر بعضًا من ذلك.

---

(١) لوحة ٢٠٢ ظ ز.
(٢) لوحة ٢٠٦ ظ د.
(٣) صحابي يعد من الأمراء والشعراء كان أحد الأمراء في واقعة مؤته توفي سنة ٨هـ. راجع: صفة الصفوة جـ ١ ص ١٩١ والإصابة جـ ٤ ص ٦٦.
(٤) كان اسمه الحصين فلما أسلم سماه الرسول عبد الله شهد له الرسول بالجنة توفي سنة ٤٣هـ. راجع صفة الصفوة جـ١ ص ٢٠١، وشذرات الذهب ص ٥٣ جـ١.
(٥) ذكره ابن السني في كتابه عمل اليوم والليلة ص ٧٤ عن عبد الله بن سلام عن رسول الله ﷺ والكتاب ط دائرة المعارف النظامية بالهند سنة ١٣١٥هـ.

فمنه أنه ﷺ لم يؤخذ عليه كذب قط، ولا عرفت منه هفوة ولا منه عن أعدائه فرار، بل كان في الشجاعة بمحل، ما ولى دبره قط (في حرب) [١] على ما أصاب أتباعه من النكبات والشدائد، ولذلك أمكنه الركون إلى وعد الله تعالى بقوله: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾[٢] فلم يخف أعداءه بعد ذلك، ولم يعرف في أخلاقه سوء. بل كان على وصفه لا يداري ولا يماري، ولا يعرف فحاشًا[٣] ولا صخابا، وكان لا ينتصر لنفسه، وكان في الإشفاق بالمحل الذي عوتب عليه بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَذۡهَبۡ نَفۡسُكَ عَلَيۡهِمۡ حَسَرَٰتٍۚ﴾[٤] وقوله تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٞ نَّفۡسَكَ﴾[٥] وفي التحزن عما به هلاك الخلق كما وصفه الله تعالى بقوله: ﴿وَلَا تَحۡزَنۡ عَلَيۡهِمۡ﴾[٦] وقال: ﴿عَزِيزٌ عَلَيۡهِ مَا عَنِتُّمۡ﴾[٧] وكان[٨] في السخاء والكرم بحيث عوتب عليه بقوله تعالى[٩]:﴿وَلَا تَبۡسُطۡهَا كُلَّ ٱلۡبَسۡطِ﴾[١٠] وقيل: إنه عليه السلام لم يدخر شيئًا لغد وقد عرض عليه أعلى ما يرغب فيه من متاع الدنيا والرياسة بأن يداهن قليلاً فما أجاب، بل عادى لله تعالى الأقرباء والملوك والسادات حتى أكرمه الله تعالى بالرعب في قلوب الخلق.

وفي الجملة كان عليه الصلاة والسلام في حلمه ووفائه وزهده وسخائه وأمانته وسداده، وشجاعته، وعفافه، وصادقٍ في صبره، وذكاء فهمه وقلة تلونه، وبارع حفظه، وقوله بجوامع الكلم إذا قال، ومراعاته[١١] لشرائط الصمت إذا

---

(١) ب – د سقط وأثبتناها من باقي النسخ للسياق:
(٢) سورة المائدة – ٥- الآية ٦٧.
(٣) لوحة ٢٩٧ و د.
(٤) سورة فاطر – ٣٥- الآية ٨.
(٥) سورة الكهف – ٨ – الآية ٦.
(٦) سورة النحل – ١٦- الآية ١٢٧.
(٧) سورة التوبة – ٩ – الآية ١٢٨.
(٨) لوحة ٢٠٣ و ز.
(٩) ط ز ما بين القوسين سقط.
(١٠) سورة الإسراء – ١٧ – الآية ٢٩.
(١١) لوحة ١٠٧ و ب.

صمت، وتصديقه المواعيد[١] إذا وعد، وطهارة أخلاقه كلها صبيًّا وناشئًا وكهلاً، بحيث (تتبع آثاره أعداؤه) [٢] الذين تآمروا على معاداته، وتجانبوا عن مسالمته ومداراته، بل ناصبوه الحرب، وداوموا على قصد إطفاء نوره، وطمس آثاره، وإبادة أتباعه وأشياعه بالطمس والضرب.

ثم كانت هذه الأخلاق الفاضلة، والشمائل الشريفة، موجودة فيه على طول الأيام وتصاريف الأحوال لم تتغير عن شيء منها في حالة، ولا وجد منه ضد من أضدادها طول عمره البتة، فكان ذلك دليلاً أن شيئًا منها لم يكن عن تكلف، إذ المتكلف لما ليس في طباعه لا يستمر على ما يتكلفه بل لابد أن يرجع في كثير من الأحايين إلى ما جبل عليه من الخلق. ولهذا قيل: إن التخلق يأتي دونه الخلق. وقال بعض[٣] الشعراء:

ومن يتخلق بغير خلق　　　يرجع بصفر إلى الطبيعة

وما أحسن ما قال المتنبي:

وأسرع مفعول صنعت تغيرا　　　تكلف شيء في طباعك ضده

فكان جريه على السلام على طريقة واحدة في تساوي الأخلاق على امتداد الأزمنة والدهور، واختلاف الأحوال والأمور دليلاً أنها مواهب من مواهب الله تعالى؛ ليكون اجتماعها كلها وانتفاء أضدادها التي هي رذائل بأسرها عنه دلالة صادقة، أنه المؤيد بقوة سماوية[٤]، والمكرم بمعونة إلهية، ليشتغل بالقيام بما فرض إليه، وتحمل أعباء ما حمل عليه، من أمور الرسالة إلى أصناف الخليقة والأمة[٥] والرياسة على جميع طبقات البرية.

---

(١) لوحة ١٣٦ ظ ط.
(٢) ز يبتغي أعداؤه.
(٣) لوحة ٢٩٧ ظ د.
(٤) لوحة ٢٠٣ ظ ز.
(٥) ط والإمامة.

قالوا: وإلى هذا المعنى يرجع قوله تعالى فيما أمر نبيه عليه السلام بمخاطبة قومه به على سبيل الاحتجاج لنفسه: ﴿ وَمَآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ مِنۡ أَجۡرٍ ﴾[١] الآية – (وهذا تأويل حسن)[٢][٣]، والله أعلم.

ثم اجتماع هذه المعاني التي اجتمعت في بدنه وأخلاقه خارج عن العادة المستمرة وإن[٤] كان وجود أفرادها على ما عليه العادة جائز من أفراد الأشخاص وأعيان الخلق، فكان ذلك من باب نقض العادة، ولن يظن أن الله تعالى مع كمال حكمته يجمع هذا كله فيمن يعلم أنه يتقول عليه ويدعي أنه أرسله إلى عباده إفكا منه وتحرصًا، ولو كان هذا جائزًا لكان إظهار المعجزة الناقضة للعادة على يدي المتنبئ الكاذب في دعواه أجوز، وقد مر امتناع ذلك، فكذا هذا.

ولنبينا محمد عليه السلام من المعجزات الحسية ما لا يحصى كثرة، ذكرها نقلة الحديث وخلدوها في كتبهم وأعرضت عن ذلك مخافة التطويل.

ثم وإن كان فيما ذكر أصحاب التواريخ ونقلة الأخبار والآثار أشياء نقلت على طريق الآحاد، وذلك لا يوجب العلم لكل فرد أنه حق لا محالة إلا أن ترادفها من أناس لا يتصور عليهم التواطؤ على الكذب، يكون دليلاً على ظهور ما هو الناقض للعادة في الجملة على يديه، وإن لم يقع العلم بكل فرد كحكاية الأفراد عن وجود حاتم[٥] وكعب بن مامة[٦] وأبي داوود الإيادي[٧] وهرم بن سنان[٨] المري

---

(١) سورة الشعراء – ٢٦ – الآية ١٨٠.
(٢) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٣) ط ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ٢٩٨ و د.
(٥) حاتم بن عبد الله الطائي توفي ٤٦ ق هـ. وهو فارس جواد يضرب به المثل في الجود. راجع الأعلام للزركلي جـ ٢ ص ١٥١.
(٦) هو كريم جاهلي يضرب به المثل في حسن الجوار ويقال: أجود من كعب بن مامة لشدة جوده. راجع الأعلام للزركلي جـ ٦ ص ٨٥.
(٧) شاعر من أجواد العرب. راجع الشعر والشعراء لابن قتيبة ص ٣٧.
(٨) من أجواد العرب في الجاهلية وهو ممدوح زهير بن أبي سلمى. راجع: الأعلام للزركلي جـ٩ ص ٧٧.

والأجواد العشرة في صدر الإسلام، والبرامكة ومع ابن زائدة وغيرهم من الأجواد. وشجاعة عامر بن الطفيل[١] وعتيبة[٢] بن الحارث بن[٣] شهاب، وبسطام بن قيس[٤] وعنترة بن شداد[٥]، وعمرو بن معد يكرب[٦]، وربيع بن عباد البكري، وحكمة أكثم بن صيفي وعامر بن الظرب[٧] وغير ذلك.

فإن حكاية كل فرد معنى من هذه المعاني عن المحكى عنه إن كان لا يوجب العلم بصحة[٨] تلك الحكاية بعينها فإنه يوجب العلم بكونه[٩] موصوفًا بما وصف به في الجملة، فكانت كل حكاية في حق تلك الصورة التي وردت عنها في حيز الآحاد وهي بكليتها في حق أصل الجود والشجاعة في حيز التواتر الموجب للعلم حتى إن أحدًا لم يتردد في قلبه شك في جود من تقدم ذكره من الموصوفين بالجود، وكذا في شجاعة من مر ذكره، وكذا العلم والحكمة لما مر، فكذا كل فرد من الأخبار في حق صورة ذلك المروى بعينه في حيز الآحاد ومجموعها في حق أنه كانت تظهر على يده المعجزات الناقضات للعادة في حيز التواتر الموجب للعلم بذلك.

وهذا معنى قول أهل الأصول: إن الجزئيات المجوزة يتركب من مجوعها كلي موجب، ولسنا نعني أن كلا الشاة وشكاية الناقة وحنين الأسطوانة، وما ذكرنا نحن من قبيل هذا، بل كل واحد مما ذكرنا ثبت برواية قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب،

---

(١) قاد قومه في غارات كثيرة على بني غطفان وَفَدَ على النبي وعرض الملك على البدو كلهم فلما رفض الرسول عليه السلام لم يسلم وهو أيضًا من الشعراء راجع الشعر والشعراء لابن قتيبة ص ٦٩.
(٢) ط عيينة بن الحارث.
(٣) لوحة ١٣٧ و ط.
(٤) من أشهر فرسان العرب في الجاهلية أدرك الإسلام ولم يسلم. راجع: الأعلام للزركلي جـ٢ ص ٤٤.
(٥) سبق التعريف به.
(٦) فارس اليمن المشهور أسلم في سنة ٩هـ وشهد اليرموك والقادسية راجع الأعلام جـ ٥ ص ٢٦٠.
(٧) لوحة ٢٩٨ ظ د.
(٨) لوحة ٢٠٤ و ز.
(٩) لوحة ١٠٧ ظ ب.

فكان كل فرد من ذلك ثابتًا بطريق التيقن كأنا عايناه، ولثبوته برواية من لا يتصور منهم التواطؤ على الكذب، وبالله التوفيق.

[معجزاته عليه السلام العقلية وأقسامها]:

وأما معجزاته العقلية فمنقسمة إلى أقسام فمنها: ما هو راجع إلى حالة ومنها ما هو راجع إلى (نسبه، ومنها ما هو راجع إلى)[١] دعواته، ومنها ما هو راجع إلى أخباره، وهذا ينقسم إلى قسمين:

احدهما: ما ورد مع البشارات[٢] به في الكتب المتقدمة والأمم الماضية.

والثاني: إخباره عن الكائنات، وهذا القسم الأخير ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: إخباره عن أمور ماضية. **والثاني:** إخباره عن أمور توجد في المستقبل ومنها معجزات ظهرت بعد وفاته عليه السلام، ومنها ما هو راجع إلى مكانه، ومنها ما هو راجع إلى زمانه، ومنها ما هو راجع إلى كتابه الذي أتى به، ومنها ما هو راجع إلى شريعته التي اختص بها.

ونبين في كل فصل من هذه الفصول ما يوجب ثلج الصدر، ويسوق إلى القلوب برد اليقين، وإن ضاق عن ذلك صدر المتعنتين، ورغم أنف الملحدين الذين وصفهم الله تعالى في كتابه بقوله تعالى: ﴿ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾[٣].

[المعجزات الراجعة إلى حاله وأقسامها]:

وأما ما هو راجع إلى حاله فمنقسم إلى أقسام أربعة:

أحدها[٤]: ما هو راجع إلى قومه فإنه كان من قوم لا يعرفون الكتب

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ٢٩٩ و د.
(٣) سورة الأنعام - ٦- الآية ٣٣.
(٤) ز سقط.

ودراستها، وكانت بلدتهم في البراري لا يشهدها إلا الأعراب الأميون الذين كان الغالب عليهم الجهل، ثم هو لم يغب عنهم إلا مدة يسيرة في سفره إلى الشام مع العير، ولم يغب عنهم، ولم يقدم عليهم مكة أحد من أحبار أهل الكتاب والعلماء بشرائع الأمم المتقدمة يختصه ممن هو دونه ويعتكف على تعريفه ما في الكتب السالفة، ثم إنه علم أنباء الغيب الذي لم يكن يعلمها هو ولا أحد من قومه، وبلغ في ذلك الثقة به والطمأنينة إليه إلى[1] أن قال عند مجادلتهم إياه: ﴿ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ ﴾[2] وقال تعالى: ﴿ تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ ﴾[3] ولم ينسبه أحد منهم إلى[4] تعلم قد تفرد به وأنفق عمره في تحصيله، وقال تعالى: ﴿ أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ ﴿٦٩﴾ ﴾[5] وقال: ﴿ وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ ﴿٤٨﴾ ﴾[6] وقال: ﴿ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٦﴾ ﴾[7].

والثاني: أنه لم يكن قبل إظهار الدعوة متكلمًا[8] لما أظهره، ولا خائضًا في نظم الكلام وتأليفه، ولو كان شرع في شيء من ذلك لظهر لمعاشريه ولما خفى على أهل بطانته، وليس من طباع البشر التصدي لمثل ذلك الخطب الجليل والتعرض لمخالفة العالم فجأة بلا مقدمة، ولا القدرة على الإتيان بكلام يعجز عنه الخلق بغتة من غير تدريج.

---

(١) لوحة ١٣٧ ظ ط.
(٢) سورة آل عمران – ٣ – الآية ٦١.
(٣) سورة هود – ١١ – الآية ٤٩.
(٤) لوحة ٢٩٩ ظ د.
(٥) سورة المؤمنون – ٢٣ – الآية ٦٩.
(٦) سورة العنكبوت – ٢٩– الآية ٤٨.
(٧) سورة يونس – ١٠– الآية ١٦.
(٨) ز سقط.

والثالث: أنه انتصب في حال ضعفه وفقره وفاقته وقلة أعوانه حربًا لجميع أهل الأرض ومتعرضًا للملوك والجبارين وذوي القدرة والبسطة[١]، وعاداهم معاداة الدين، وهي أشد أنواع العداوة، وسفه أحلامهم وأحلام آبائهم الذين كانوا يعتادون التفاخر بمآثرهم ومناقبهم، وكان أشد الناس عليه عشيرته الأقربون ورهطه الأدنون، ولم يأخذه في الله لومة لائم، وطلبوا منه أدنى مداهنة ليتابعوه[٢] وأيسر مسايلة لينقادوا له، فلم يعطهم ذلك ولم يساعدهم عليه، ثم إنهم مع قوة أبدانهم وكثرة عددهم ووفور عدوهم أتوا بأقصى ما في وسعهم من الجد والاجتهاد واستعمال العدة والعتاد لإطفاء نوره وطمس آثاره، فلم يزدد ذلك إلا كثرة الأتباع وقوة الأشياع وانتشار الدعوة وشد الشوكة من غير أن كان ذلك راجعًا إلى[٣] معونة بشرية على ما عليه أمر طلاب دول الدنيا المعتمدين في ذلك على كثرة الأموال وقوة الأنصار والأعوان، بل كان نشأ يتيمًا لا تبع له وعائلاً لا مال له، وهذا من أول الدلائل على أن أمره كان مبنيًا على المعونة الإلهية والتأييد السماوي، ولهذا كان نصره[٤] بالرعب وكان يُخَاف منه مسيرة شهر.

والرابع: أنه عليه السلام تحمل في إظهار دعوته المشاق التي لا خفاء بمكانها، والمتاعب التي ليست في الجملة البشرية احتمالها فدام في ذلك كله على وتيرة واحدة[٥] لا يسأم عن شأنه ولا يمل عن دعوته، وعرضت عليه المطامع من الثروة والرياسة ليترك دعوته فلم يجبهم إلى ذلك بل قال: ﴿وَمَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ﴾[٦] وصبر على تلك المشاقات مترددًا في البؤس والفاقة منصرفًا في الضراء واللداء

(١) لوحة ١٠٨ و ب.
(٢) لوحة ٢٠٥ و ز.
(٣) لوحة ٣٠٠ و د.
(٤) ط، ز سقط.
(٥) ز سقط.
(٦) سورة الشعراء ٢٦ الآية ١٨.

صابرًا على شظف العيش، ثم لما استقامت له الأمور وخضعت لدعوته الجمهور وضربت وفود العرب من السهل والجبل إلى بابه أكباد الأبل، وحملت إليه الأموال الجمة والعقد النفيسة، وصفت له جزيرة العرب بأسرها وخلصت عمن يعاديه وخلت عمن ينازعه ويناوئه فيها، استمر على وتيرته، وداوم على التمسك بطريقته من ترك الاستمتاع[١] بصنوف الملاذ الشهوية والإعراض عما هو دأب طلاب الملك من إحراز النعم الدنيوية، بل صبر على ما كان عليه من التباؤس والاستكانة والتجرع لمضض الفقر والفاقة، ولا يتوهم ذلك بلا بصيرة صادقة وثقة بربه تامة بل كل ذلك لما أكرمه الله تعالى[٢] وخلقه لدار كرامته التي أعدت للنعم التي لا يكدرها خوف[٣] الزوال ولا ينغصها شوب المطال، والله ذو المن والإفضال.

[ما هو راجع إلى نسبه الشريف]:

وأما ما هو راجع إلى نسبه عليه السلام فإنه كان دعوة إبراهيم عليه السلام على ما أخبر الله خبرًا عن إبراهيم أنه قال: ﴿ رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ ﴾[٤] والهاء عائدة إلى ذريته وذرية إسماعيل عليه السلام فإن في صدر الآية: ﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ ﴾[٥] إلى أن قال: ﴿ وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ ﴾[٦] ثم قال ﴿ وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ ﴾[٧] ولا نبي من ولد إسماعيل عليه السلام إلا نبينا محمد ﷺ سيد البشر، ثم إنه عليه السلام كان حفدة إسماعيل، ونجل معد بن عدنان ونجيب مدر بن نذار، وسليل النضر بن كنانة، وأورع بني لؤي بن غالب، ولباب قصي بن كلاب، وصريح عبد مناف، وصفوة عمرو العلي وهو هاشم، وخلاصة عبد المطلب

---

(١) لوحة ١٣٨ و ط.
(٢) لوحة ٣٠٠ ظ د.
(٣) لوحة ٢٠٥ ظ ز.
(٤) سورة البقرة – ٢- الآية ١٢٩.
(٥) سورة البقرة – ٢- الآية ١٢٧.
(٦) سورة البقرة – ٢ – الآية ١٢٨.
(٧) سورة البقرة – ٢ – الآية ١٢٩.

وهو شبيه الحمد، ومن قبل أمهات آبائه متصلاً بمضاض بن عمرو الجرهمي جد ذكورة ولد إسماعيل وبأخواله من الخزرج بسلمى)[١] والدة عبد المطلب وبني زهرة بأمه آمنة، وله عليه السلام أنساب شريفة من قبل أمهات آبائه كالعواتك[٢] والفواطم[٣] وغيرهن، ثم لا يخفى على العلماء بالتواريخ والحفاظ لأنساب العرب وأيامها العارفين[٤] بأشرافهم وأجوادهم وشجعانهم أن كل واحد ممن يتصل نسبه به، كان عمادًا لأسرته ورئيسًا لقبيلته وزمرته وسيدًا لعشيرته، مخصوصًا بجميع الفضائل موصوفًا بالمحامد والمناقب، وكانوا[٥] أرباب الحكم والرفادة، وأصحاب السقاية والسدانة، وسادة دار الندوة، والوافدين عند الملوك والأجلة المعظمين في أعينهم المتبجلين عندهم، المسمين عند جميع قبائل العرب – قحطانها وعدنانها مضرها وربيعها قيسها وخندقها آل الله وجيرانه وسكان حرمه. ومن كان حال نسبه هذه الحالة، وعرقه في الشرف هذا العرق كان الاشتغال منه بالرزق والافتعال من الممتنع الذي لا تصور له والمحال الذي لا مجال له في العقول لثبوته إذ ذلك فعل من يرجع إلى خساسة[٦] في الأصل وضعة في النسب ولؤم في الأعراق ودناءه في الأخلاق، وبالله التوفيق.

[ما هو راجع إلى دعواته عليه السلام]:

فأما ما هو (راجع إلى دعواته فمن ذلك دعاؤه على مضر حين آذوه وكذبوه)[٧] فقال: "**اللهم أشدد وطأتك على مضر، واجعل عليهم سنين كسني**

---

(١) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٢) هن من أمهات آباء الرسول وترجع كل واحدة منهن إلى قبيلة لها وضعها بين العرب. راجع بالتفصيل – الكامل لابن الأثير جـ ٢ ص ١٥.
(٣) والفواطم مثل العواتك يرجعن إلى قبائل لها وضعها بين العرب. راجع بالتفصيل الكامل لابن الأثير جـ٢ ص ١٤.
(٤) لوحة ١٠٨ ظ ب.
(٥) لوحة ٣٠١ و د.
(٦) لوحة ٢٠٦ و ز.
(٧) ط، ز ما بين القوسين سقط.

يوسف"[١] فأمسك عنهم القطر حتى جف النبات والشجر وهلكت المواشي. وكان انكشاف الجدب عنهم أيضًا بدعائه فأتاهم الغيث وكثر حتى هدم بيوتهم فكلموه في ذلك فقال: "**اللهم حوالينا ولا علينا، اللهم على الظراب والجبال وبطون الأودية**"[٢] وذلك كله منقول بالتواتر. ومن ذلك دعاؤه على كسرى حين مزق كتابه وبعث إليه بتراب فقال: "**اللهم مزق ملكه كل ممزق**"[٣]. وقال لأصحابه: "**مزق كتابي أما إنه ستمزق أمته، وبعث إلي بالتراب أما إنكم ستملكون أرضه**"[٤]. فمزق الله ملكه، وشتت جمعه، وملكهم أرضه[٥].

ومن ذلك دعاؤه على[٦] عتبة بن أبي لهب: "**اللهم سلط عليه كلبًا من كلابك**"[٧] فافترسه الأسد في بعض أسفاره، ومنها دعاؤه[٨] لعبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - بالفقه والحكمة فحصل ما دعا. ومنها ما أعمى الله تعالى أبصار الظالمين له حين كان في الغار. ومنها ما ساخ بقوائم فرس من اتبعه في الأرض بدعائه، وفي ذلك كثرة، وفي هذا القدر كفاية.

[الكتب السابقة بشرت بنبوته عليه السلام]:

وأما ما كان راجعًا إلى البشارات الواردة بنبوته فقد أورد العلماء بالكتب المتقدمة أشياء كثيرة، منها ما ذكر في التوراة: "**جاء الله تعالى من سيناء، وأشرق**

---

(١) ذكره أبو نعيم في دلائل النبوة جـ ٢ ص ١٥٩ عن عبد الله بن مسعود. وذكره السيوطي في الخصائص الكبرى جـ١ ص ١٤٨. وذكره الماوردي في أعلام النبوة ص ٧٧.
(٢) ذكره الشوكاني ونصه: عن المطلب بن حنطب أن النبي ﷺ كان يقول عند المطر: اللهم سقيا رحمة ولا سقيا عذاب ولا بلاء ولا هدم ولا غرق اللهم على الظراب وبطون الشجر اللهم حوالينا ولا علينا. راجع نيل الأوطار للشوكاني جـ٤ ص ٩ ط ١٣٤٧هـ ط الحلبي.
(٣) ذكره البخاري عن عبد الله بن عباس عن رسول الله وذكره الإمام أحمد في مسنده. صحيح البخاري جـ ٦ ص ٨ ط بولاق ومسند الإمام أحمد جـ١ ص ٣٤ سنة ١٣٦٥هـ.
(٤) الحديث السابق.
(٥) لوحة ١٣٨ ظ ط.
(٦) ط سقط.
(٧) ذكره أبو نعيم في دلائل النبوة جـ ٢ ص ١٦٢. وذكره الماوردي في أعلام النبوة ص ٧٥.
(٨) لوحة ٣٠١ ظ د.

من ساعير، واستعلن من جبال فاران"[١] فكان فيه إخبار عن إنزال التوراة على موسى عليه السلام بطور سيناء، وإنزاله الإنجيل على عيسى عليه السلام بساعير فإنه كان يسكن من ساعير بقرية تدعى ناصرة، وباسمها سمي من اتبعه نصارى، وإنزاله القرآن على محمد ﷺ بجبال فاران وهي جبال مكة، إذ فاران هي مكة، يقر بذلك أهل الكتاب، فإن في التوراة أن إبراهيم عليه السلام أسكن هاجر - رضي الله عنها - وإسماعيل عليه السلام فاران. ويقال[٢] لهم: ما الموضع الذي استعلن الله منه واسمه فاران سوى مكة؟ ومن النبي الذي أنزل عليه الكتاب بعد عيسى سوى محمد؟

ومنها ما ذكر في التوراة لموسى في السفر الخامس: "**إني أقيم لبني إسرائيل نبيًا من إخوتهم مثلك أجعل كلامي على فمه**" فأخوة بني إسرائيل بنو إسماعيل، كما أن أخوة بكر هم تغلب، وأخوة عيسى هم ذبيان، وأخوة الأوس هم الخزرج، ومثل موسى من الأنبياء ليس إلا نبي الله محمد عليه السلام، لما أنه صاحب شريعة مستأنفة فيها بين مصالح[٣] الدارين، وليس لأحد سواه من الأنبياء بعد موسى ذلك فلا يصح صرفهم هذا الكلام إلى بعض أنبياء بني إسرائيل، لما ليس أحد منهم مثل موسى عليه السلام، وكذا هم من أنفسهم لا من إخوتهم، ألا ترى أن من قال لآخر: ائتني برجل من أخوة بني بكر بن وائل لكان يجب عليه أن يأتيه برجل من بني تغلب لا برجل من بني بكر، ومنها ما ذكر في الزبور: "**تقلد أيها الجبار السيف فإن ناموسك وشرائعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك[٤] مسنونة والأمم يخرون تحتك**" وليس المتقلد للسيف من الأنبياء إلا نبينا محمد عليه السلام، وهو الذي خرت الأمم تحته وقرنت شرائعه بالهيبة. ومنها ما قال في الزبور. قال داود: "**اللهم ابعث جاعل السنة حتى يعلم الناس أنه بشر**" وهذا إخبار عن المسيح وعن محمد عليهما السلام يريد ابعث محمدًا حتى يعلم الناس أن عيسى بشر. فعلم داود أن قومًا

---

(١) أي جبال مكة.
(٢) لوحة ٢٠٦ ظ ز.
(٣) لوحة ٣٠٢ و د.
(٤) لوحة ١٠٩ و ب.

سيدعون للمسيح ما ادعوا. ومنها ألفاظ كثيرة في الإنجيل باسم فارقليط من ذلك أن الفارقليط روح الحق الذي يرسله أي باسمي هو يعلمك كل شيء. "ذكر العلماء بكتبهم هذه الألفاظ وأشياء كثيرة من كتب الأنبياء المتقدمين عليهم السلام فيها[١] ذكره وذكر أصحابه وذكر مكة والكعبة والحرم والحجر وغير ذلك[٢] لا ينكر أهل الكتابين ثبوت ذلك غير أنهم يحرفون الكلم من مواضعه، ويصرفون ذلك كله بتأويلات مستكرهة فاسدة إلى غير ما هو المراد، وقد ذكر ذلك أئمة أهل[٣] الكلام، وأبطلوا تأويلاتهم الفاسدة، وأعرضت عن ذكر ذلك مخافة الإطالة واكتفيت من ذلك كله بمعقول لا[٤] اعتراض للخصوم عليه ولا انفصال لهم عنه وهو أن محمدًا ﷺ ادعى أنه مذكور في كتبهم وأنه مبشر به على لسان المسيح على ما ذكر الله تعالى في كتابه بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ﴾[٥]، وقال تعالى خبرًا عن عيسى عليه السلام: ﴿إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾[٦] وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ ﴿٧٠﴾ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٧١﴾﴾[٧]. وقال: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾[٨] وفي آيات كثيرة يطول تعدادها وقد كان يدعوهم إلى اتباعه وتصديقه، وقد أقام على صحة دعواه من الدلالات الكافية التي قطعت أعذار الجاحدين، فكيف كان يحتج عليهم بباطل ويحيل ذلك إلى ما عندهم وفي أيديهم ويقول: علامة ثبوتي ودليل صدقي أنكم تجدونني مكتوبًا وهو يعلم أنهم لا يجدونه، ويعلم أن ذلك مما يزيدهم نفارًا وعما يدعوهم إليه بعدًا، وقد كان غنيًا عن ذلك بما أقام من الدلالات، أيفعل ذلك

---

(١) لوحة ١٣٩ و ط.
(٢) لوحة ٢٠٧ و ز.
(٣) لوحة ٣٠٢ ظ د.
(٤) ز سقط.
(٥) سورة الأعراف – ٧ – الآية ١٥٧.
(٦) سورة الصف – ٦١ – الآية ٦.
(٧) سورة آل عمران – ٣ – الآية ٧٠-٧١.
(٨) سورة البقرة – ٢ – الآية ١٤٦.

مجنون؟ فضلاً عمن طبقت حكمته الأرض، وفاق على زعم الخصوم[١] جميع أهل الأرض دهاء وذكاء وأبذ على كافة الفصحاء في البلاغة والفصاحة، ولِمَ أسلم - والحال كما زعموا من كذبه في دعواه وجود ذكره والبشارة به في الكتب المتقدمة - من أسلم من علمائهم وأحبارهم كعبد الله بن سلام[٢] وتميم الداري[٣] وكعب وهم عالمون بكذبه فيما يدعي؟ هذا مما لا يكون، فكان هذا من أوضح الدلائل على ثبوت ذكره، والبشارة به في الكتب المتقدمة، وروي أحاديث كثيرة عن العلماء بالكتب المتقدمة في وجه ذكره فيها أعرضنا[٤] عن ذلك مخافة التطويل، وكذا وجد ذكره في أخبار الفرس ومنامات لهم أنذروا فيها بزوال ملكهم على يده، وكانوا يخافون ذلك وكذا في سير ملوك اليمن وغيرهم حتى حكوا في حكاية فيها طول عن تبع بن حسان بن[٥] تبع أنه قال في النبي عليه السلام:

شهدت على أحمد أنه ... رسول من الله باري النسم

فلو مد عمري إلى عمره ... لكنت وزيرًا له وابن عم

وقصة سيف بن ذي يزن مع عبد المطلب مشهورة لا خفاء بها على من له أدنى علم بالتواريخ وسير الملوك، والله الهادي.

[علمه بما حدث في الماضي دليل على نبوته]:

وأما ما هو راجع إلى إخباره عن الكائنات الماضية الجزئية فيما تضمن الكتاب من أخبار أنبياء بني إسرائيل وغيرهم مما لم يكن علم شيء من ذلك عند

---

(١) لوحة ٣٠٣ و د.
(٢) سبق التعريف به.
(٣) أبو راقية أسلم سنة ٩هـ سكن المدينة وانتقل إلى الشام بعد مقتل عثمان وهو أول من أسرج السراج بالمسجد مات في فلسطين. راجع صفة الصفوة لابن الجوزي جـ ١ ص ٣١٠. والأعلام للزركلي جـ٢ ص٧١.
(٤) لوحة ٢٠٧ ظ ز.
(٥) هو آخر ملوك حمير في اليمن من التبابعة عند الحلف بين اليمن وربيعة استمر ملكه ٧٨ سنة. راجع الأعلام للزركلي جـ ٢ ص ٦٤.

أهل بلدته، وهو لم يختلف إلى أحد ممن له علم بذلك وأخبر على نحو ما علمه أحبار اليهود وعلماء[١] النصارى من غير زيادة ولا نقصان، وعلم ذلك من[٢] مثله من الأميين الذين لم يقرأوا الكتب المتقدمة ولا أخذوا ذلك من علمائهم وأحبارهم، من باب علم الغيب لا يعلم إلا بالله تعالى، فحيث علم[٣] هو مع ما بينا من حاله دل أنه علم بأخبار الله تعالى إياه، وهذا واضح بحمد الله.

[إخباره عما يحدث في المستقبل دليل لنبوته]:

وأما ما هو راجع إلى إخباره عن الكائنات في المستقبل فنوعان: **أحدهما:** ما وجد في الكتاب. **والآخر:** ما وجد في الخبر.

فأما ما كان من ذلك في الكتاب فكقوله تعالى: ﴿ سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ ﴾[٤] والسورة مكية يعني بذلك المشركين يوم بدر فكان كما أخبر، ولا شك أنه إخبار عما يكون في المستقبل بدلالة حرف السين الموضوعة لتمحض الاستقبال وقطع احتمال الحال التي وضعت لها الصيغة وقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ ﴾[٥]، وقد كانت لهم وهي العسكر لا العير، وقوله تعالى: ﴿ قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ ﴾[٦] وقد دعوا لأن المراد من قوله "**أولي بأس شديد**" عند بعضهم هم بنو[٧] حنيفة، وقد دعا إلى قتالهم أبو بكر الصديق رضي الله عنه، وعند بعضهم المراد من ذلك هم أهل فارس، وقد دعا إلى ذلك عمر بن الخطاب، وفي الآية دلالة على خلافة أبي بكر وعمر، وعلي ما نبين إذا انتهينا إلى إثبات الإمامة – إن شاء الله تعالى.

---

(١) لوحة ٣٠٣ ظ د.
(٢) لوحة ١٠٩ ظ ب.
(٣) لوحة ١٣٩ ظ ط.
(٤) سورة القمر – ٥٤– الآية ٤٥.
(٥) سورة الأنفال – ٨ – الآية ٧.
(٦) سورة الفتح –٤٨– الآية ١٦.
(٧) لوحة ٢٠٨ و ز.

(وكقوله تعالى: ﴿ الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ۝٣ ﴾[١] وكان كما أخبر) [٢] وكقوله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ ﴾[٣] والمراد منه معنى في المستقبل بدلالة[٤] حرف السين وقد آراهم الآيات الدالة على حدوثهم وثبوت الصانع الحكيم لهم في أنفسهم وفي الآفاق فلم تكن الآية منصرفة إلى ذلك، وكان المراد ما قال أهل التأويل أن المراد بالآيات في الآفاق فتح الفرس، وفي أنفسهم فتح مكة، وكان كما أخبر، وكقوله تعالى لرسوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِي فَرَضَ عَلَيۡكَ ٱلۡقُرۡءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٖ ﴾[٥] أي مكة. وقد رد إليها. وكقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ ﴾[٦] وقد أظهره. وكقوله تعالى: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ ﴾[٧] الآية والمراد من ذلك الصحابة بدلالة قوله تعالى: ﴿ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعۡدِ خَوۡفِهِمۡ أَمۡنٗا ﴾[٨] وكانوا هم الخائفين في صدر الإسلام وقبل الهجرة وقد استخلفهم، وفي الآية دلالة على خلافة أبي بكر رضي الله عنه إذ لا يجوز أن يكون المستخلف مقهورًا. وكقوله تعالى في شأن اليهود ﴿ قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ هَادُوٓاْ إِن زَعَمۡتُمۡ أَنَّكُمۡ أَوۡلِيَآءُ لِلَّهِ مِن دُونِ ٱلنَّاسِ ﴾[٩] إلى أن قال: ﴿ وَلَا يَتَمَنَّوۡنَهُۥٓ أَبَدَۢا ﴾[١٠] وكان كما أخبر، ولم يتمن أحد منهم الموت، وفي الآية دليل أنهم كانوا يعلمون صحة رسالته، وكانوا وجدوا ذكره في كتبهم حيث لم يتجاسروا على التمني

---

(١) سورة الروم -٣٠- الآية ١-٣.
(٢) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه في مكانه.
(٣) سورة فصلت -٤١- الآية ٥٣.
(٤) لوحة ٣٠٤ و د.
(٥) سورة القصص - ٢٨ الآية ٨٥.
(٦) سورة الصف - ٦١- الآية ٩.
(٧) سورة النور - ٢٤- الآية ٥٥.
(٨) نفس السورة ونفس الآية.
(٩) سورة الجمعة -٦٢- الآية ٦.
(١٠) سورة الجمعة -٦٢- الآية ٧.

علمًا منهم أنهم لو تمنوا لماتوا لولا ذلك لفعلوا إظهارًا لخلفه. وكقوله تعالى في اليهود: ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ﴾[١] ومصداق هذا[٢] في اليهود بين في كل عصر ومصر؛ إذ لم ترفع لهم راية منذ يومئذ، ولا ثبت لهم سلطان، وكانت أمارة الذل والصغار والمسكنة عليهم بادية، وعلامة السخط واللعنة ظاهرة وإن كانوا يرجعون إلى ثروة من المال[٣] وكثرة من العدة والعتاد.

وأما ما هو راجع إلى الإخبار عن الكائنات في المستقبل غير الكتاب[٤] فمنه قوله عليه السلام: "**زويت لي الارض فأريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك أمتي ما زوى لي منها**"[٥] وكان كما أخبر إذ لم يرد بذلك جميع المشارق والمغارب، وإنما أراد ما ينطلق في عرف الناس عليه اسم المشرق والمغرب لانصراف مطلق الكلام إلى ما هو المستعمل في مخاطبة المتعارف في مفاوضاتهم.

ومن ذلك قوله عليه السلام لعدي بن حاتم الطائي[٦]: "**كيف بك إذا خرجت الظعينة**[٧] **من أقصى قصور اليمن إلى قصور الحيرة لا تخاف إلا الله**؟" قال عدي: قلت: يا رسول الله، فكيف بطيئ ومقامها؟ قال: "**يكفيها الله طيا**"[٨] (وهذا إخبار عن الأمر الذي يكون بعدهم لأنهم كانوا خائفين في حياته، فكان كما أخبر في زمن عمر فكانت المرأة تخرج من قبيلة طيئ باليمن وتجاوز البادية، ولا يعترض لها أحد

---

(١) سورة آل عمران -٣- الآية ١١٢

(٢) لوحة ٢٠٨ ظ ز.

(٣) لوحة ٣٠٤ ظ د.

(٤) لوحة ١٤٠ و ط.

(٥) رواه مسلم في صحيحه ج ١٨ ص ١٣ في حديث ثوبان عن النبي ﷺ.

(٦) صحابي من الأجواد وكان رئيس طيىء في الجاهلية والإسلام أسلم سنة ٩هـ وقام في حرب الردة بأعمال جليلة وشهد الجمل وصفين والنهروان مات سنة ٦٨هـ راجع: الإصابة لابن حجر ج ٤ ص٢٨٨ ط ١٣٢٩هـ.

(٧) الظعينة يعني الهودج كانت فيه امرأة أم لم تكن وجمعه ظعن ويطلق الاسم ايضًا على المرأة ما دامت في الهودج فإذا لم تكن فيه فليست بظعينة راجع مختار الصحاح.

(٨) ذكره السيوطي في الخصائص الكبرى ج ٢ ص ٢١ بلفظ مختلف قليلا.

بمكروه) [١]. ومن ذلك أنه نعى النجاشي وخبَّر أصحابه بموته وصلى عليه، فتتابعت الأخبار أنه مات في ذلك اليوم[٢].

ومن ذلك قوله لعمار[٣]: "**تقتلك الفئة الباغية**"[٤] فقتل يوم صفين[٥] مع علي رضي الله عنه. ومنها قوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه: "**أشقى الناس عاقر الناقة، والذي[٦] يخضب من هذا هذه**"[٧] يعني الذي يضربك على رأسك فيخضب لحيتك من دم رأسك فضرب علي رضي الله عنه على رأسه حين قتل. ومن ذلك قوله عليه السلام لعلي: "**أنك تقتل الناكثين والمارقين[٨] والقاسطين**"[٩]. ومن ذلك قوله عليه السلام: "**اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر**"[١٠] فأعلمنا بهذا أن الخليفة بعده أبو بكر وبعد أبي بكر عمر رضي الله عنهما[١١]، ومن ذلك قوله: "**الخلافة بعدي ثلاثون سنة[١٢] ثم يؤتي الله الملك من يشاء**"[١٣] وكانت خلافة الخلفاء الراشدين ثلاثين

---

(١) ب، د سقط ما بين القوسين وأثبتناه من ط، ز للسياق.
(٢) ز سقط.
(٣) صحابي شجاع وهو أحد السابقين إلى الإسلام شهد بدرًا وأحد والخندق وبيعة الرضوان وهو أول من بنى مسجدًا في المدينة توفي سنة ٣٧هـ. راجع صفوة الصفوة لابن الجوزي جـ ١ ص ١٧٥ والإصابة لابن حجر جـ٤ ص ٢٧٣.
(٤) رواه الحاكم في المستدرك جـ٣ ص ٣٨٦. من طريق عمرو بن حزم – وقال الحاكم: حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد جـ٩ ص ٢٩٦.
(٥) كانت بين جيش علي بن أبي طالب وجيش معاوية سنة ٣٧هـ وقتل فيها عدد كبير من المسلمين. راجع: الكامل لابن الأثير جـ٣ ص ١٣٩ وتاريخ أبي الفداء جـ١ ص ١٧٥م الحسينية.
(٦) لوحة ١١٠ و ب.
(٧) ذكره السيوطي في الخصائص الكبرى جـ٢ ص ١٢٤ من حديث عمار بن ياسر عن رسول الله ﷺ. وذكره الماوردي في أعلام النبوة ص ٦٩.
(٨) الناكثون هم الذين نكثوا البيعة ونقضوها، والقاسطون هم معاوية وأتباعه الذين قسطوا أي حادوا حين حاربوا إمامهم، والمارقون هم الذين مرقوا أي خرجوا عن دين الله واستحلوا القتال مع خليفة رسول الله". ورد الشرح المذكور بهامش اللوحة ١١٠ و ب.
(٩) رواه الحاكم في المستدرك جـ٣ ص ١٤٠ من طريق أبي أيوب الأنصاري.
(١٠) ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد جـ٩ ص ٥٣ عن أبي الدرداء عن رسول الله ﷺ.
(١١) لوحة ٢٠٩ و ز.
(١٢) لوحة ٣٠٥ و د.
(١٣) ذكره الترمذي في صحيحه جـ ٩ ص ٧١.
عن سعيد بن جمهان قال حدثني سفينة قال: قال رسول الله ﷺ.

سنة. ومن ذلك حديث ليلة الإسراء وما أخبر من أخبار عير قريش، وكان كما أخبر. ومن ذلك أنه ضلت له عليه السلام ناقة فأقبل يسأل الناس عنها فقال المنافقون: هذا محمد يخبركم خبر السماء وهو لا يدري أين ناقته، فصعد المنبر وحمد الله وأثنى عليه، وحكى قولهم ثم قال: "**إني لا أعلم إلا ما أعلمني ربي وقد أخبرني أنها في وادي كذا متعلق زمامها بشجرة**"(١) فبادر الناس فوجدوها كذلك. ومن ذلك قوله لخالد بن الوليد حين بعثه إلى أكيدر بدومة الجندل: "**أما أنكم ستأتونه فتجدونه يصيد البقر**"(٢) فوجدوه كذلك. ومن ذلك قوله عليه السلام للعباس حين أسره: "**افْدِ نفسك وابني أخيك**" - يعني عقيل بن أبي طالب ونوفل بن الحارسة- **فإنك ذو مال** فقال: لا مال عندي. قال: "**فأين المال الذي وضعته بمكة عند أم الفضل وليس معكما أحد، فقلت: إن أصبت في سفري فللفضل كذا، ولعبد الله كذا، ولفلان كذا؟**" فقال العباس: والذي بعثك بالحق نبيا ما علم بهذا أحد غيري، وإنك لرسول الله" وأسلم هو وعقيل(٣). ومن ذلك ما كان يخبر أهل النفاق(٤) بما كانوا يقولون فيما بينهم ويبيتون ما لا يرضى من القول حتى كانوا من شدة تعنتهم يحذرون أن ينزل عليه سورة تنبئهم بما في قلوبهم، وأمثال ذلك كثير، وكتابنا هذا يضيق عن ذكر عشر ذلك فضلاً عن كله، والله الموفق(٥).

ثم إن جميع ما أخبر من الأخبار الكائنة في المستقبل خرج على ما أخبر من غير تمكن كذب أو حلف في شيء من ذلك لا كمثل (أخبار الكهنة) (٦) والمنجمين

---

(١) ذكره الماوردي في أعلام النبوة ص ٧٠. وقد حكى قصة ضياع ناقته ﷺ وما قاله اليهود ثم قوله عليه السلام. وأورده محمد بن طاهر العيني في كتابه تذكرة الموضوعات ص ١٠١ ط بيروت - وأورده العراقي في المغني عن حمل الأسفار وأورده الزبيدي في إتحاف السادة المتقين بشرح احياء علوم الدين ٢/ ٥٨٠ عن أبي هريرة.

(٢) ذكره الماوردي في أعلام النبوة عن سيدنا عبد الله بن عباس ص ٧١.

(٣) ذكره الإمام أحمد بن حنبل في مسنده ج ٥ ص ١٠٥-١٠٦ ط ١٣٦٥ القاهرة عن ابن عباس ﷺ.

(٤) لوحة ١٤٠ ظ ط.

(٥) لوحة ٣٠٥ ظ د.

(٦) ما بين القوسين سقط من ز.

الذين يضل صدقهم في كذبهم وحقهم في باطلهم. على أن حالته كانت تخالف حالة الكهنة في طهارته وطيبه واشتغاله بالطاعات والعبادات. وتقدر أولئك وتنجسهم وتقربهم إلى الشياطين والأرواح الخبيثة[١]، وكذا كانت أخباره صادرة عنه عن طريق الغيب الذي أعلمه الله تعالى من غير الاشتغال بالنظر في النجوم والتأمل في الطالع والارتفاع وتعرف ذلك من قبل الريح والإسطرلاب[٢] وغير ذلك من خلاف ما يفعله المنجمة، فكان ذلك من باب نقض العادة كإلانة الحديد واتخاذ الدروع بلا آلات ولا استعمال النار.

[المعجزات التي ظهرت بعد وفاته]:

وأما ما ظهر من معجزاته وأعلامه بعد وفاته فكاستسقاء عمر رضي الله عنه فإنه استسقى بالعباس رضي الله عنه فسقوا حتى طفق الناس يمسحون أركان العباس ويقولون: هنيئًا لك ساقي الحرمين، وهذا مشهور تفتخر به بنو العباس. ومن ذلك إخراج شهداء بدر رطابا بعد خمسين سنة وهو أمر مشهور بالمدينة، وكذا قصة طلحة[٣] رضي الله عنه حين رأته ابنته عائشة في المنام فقال لها: يا بنية حوليني من هذا المكان فقد أضرني الندى، فأخرجته بعد ثلاثين سنة وحولته وهو طري لم يتغير، وتولى إخراجه عبد الرحمن بن سلامة الكندي. ومن ذلك أن[٤] أبا أيوب الأنصاري رضي الله عنه حين مات بقسطنطينية فقبر عند سور المدينة وبنى عليه، فكانوا إذا أمحلوا[٥]

---

(١) لوحة ٢٠٩ ظ ز.

(٢) الإسطرلاب وهي آلة فلكية والكلمة يونانية معناها (ميزان الشمس) لاب اسم الشمس في اليونانية فتكون بمعنى إسطر الشمس إشارة إلى الخطوط التي في هذه الآلة. ويقال إن بطليموس صاحب المجسطي أول من وضع الإسطرلاب. راجع وفيات الأعيان لابن خلكان جـ٥ ص ١٠٢ ط القاهرة.

(٣) هو طلحة بن عبيد الله صحابي شجاع هو أحد العشر المبشرين بالجنة وأحد الثمانية السابقين إلى الإسلام قتل يوم الجمل وهو بجانب عائشة سنة ٣٦هـ. راجع: صفة الصفوة جـ١ ص ١٣٠، الإصابة في تمييز الصحابة جـ٣ ص ٢٩٠.

(٤) لوحة ٣٠٦ و د.

(٥) أمحلوا – أجدبوا. راجع مختار الصحاح.

كشفوا عن قبره فمطروا، وكل كرامة ظهرت لولي ففيها معجزة النبي عليه السلام على ما نبين - إن شاء الله.

وأما ما هو راجع إلى مكانه فقد كانت بلدته مأثره إبراهيم، ومنشأ إسماعيل ومنسك الأمم (ومفخر العرب، وسرة جزيرتها، وشرف[١] تربتها، ومثابة قبائلها[٢]) وقبلة جماعتها، وموسم إفتائها، ومأمن خائفها، وملاذ هاربها، وحرم الله في أرضه، وأم قرى عباده، وأول بيت وضع للناس يتجه إليها أهل البسطة في القوة لإظهار الخضوع والعبودية، وتخضع فيها أعناق الجبابرة لملابسة مر الطاعة، وقد عرفت عند الأجيال كلها بالآيات البينة والعلامات الظاهرة والعبر المتتابعة كالوحش الذي يأمن فيه حتى يجتمع مع السباع والكلاب ويذعر منها إذا خرجت منه، وكالطير التي تسقط على سطوح المسجد وزمزم والسقاية ولا تقرب سطح[٣] البيت، وكمقام إبراهيم عليه السلام في الحجر، ولو لم يكن لمكة آية إلا أمر الفيل وإتيان طير من البحر بحجارة من سجيل[٤] تحملها بأرجلها ومناقيرها حتى تهلك أمة من الأمم لكانت آية كافية في تعظيم شأنها وجلالة قدرها وكرامة أهلها عند الله تعالى، ثم مما لا يرتاب أن ذلك لم يكن ممن كان بها يومئذ من الناس لاجل أنفسهم إذ هم كانوا مشركين يعبدون ما ينحتون ﴿ وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ ۖ وَخَرَقُوا۟ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ۝١٠٠ ﴾[٥]، وبعضهم كانوا قائلين بقدم الدهر ويضيفون[٦] الحوادث إليه وكانوا يقولون: ﴿ وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ﴾[٧].

---

(١) لوحة ١١٠ ظ ب.
(٢) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ٢١٠ و ز.
(٤) لوحة ١٤١ و ط.
(٥) سورة الأنعام ٦ الآية ١٠٠.
(٦) لوحة ٣٠٦ ظ د.
(٧) سورة الجاثية -٤٥- الآية ٢٤.

ومن قصدهم من الحبشان كانوا من أهل الكتاب مؤمنين بموسى وعيسى عليهما السلام متمسكين بكتابيهما التوراة والإنجيل، فلا يظن إهلاكهم لنصرة من كانت حالته تلك بل كان ذلك إرهاصًا لأمر نبيه المصطفى محمد عليه السلام إذ كان قرب زمانه ودنا أوان خروجه وظهور دعوته، فصان الله تعالى الآباء[(١)] لاحترام من علم الله تعالى خروجه من أصلابهم من أنصار دعوة رسول الله عليه السلام وأتباع ملته، ومتبعي دينه وشريعته، وحفظ نبيه الذي كان في سابق علمه ومبرم قضائه أن يكون قبلة لأمته ومنسكًا ومثابة لأهل ملته، ثم إن إنكار أمر الفيل غير ممكن لأهل الإلحاد لثبوت ذلك بالتواتر الذي لا يتمكن فيه توهم الكذب كثبوت سائر الأمور الماضية في الأزمنة الخالية التي ينسب جاحدها إلى العناد والمكابرة، وقد ذكر ذلك الشعراء في قصائدهم والخطباء في مواعظهم.

فمن ذلك قول نفيل بن حبيب[(٢)] وهو جاهلي، وكانت الحبشة أخذته في طريقها إلى مكة ليدلها فاحتال الهرب منها:

ألا ردي ركائبنا ردينا نعمناكم على الهجران عينا

فإنك لو رأيت ولن تراه لدى جنب المخصب ما رأينا

حمدت الله إذ عاينت طيرا وحسب حجارة تلقى علينا

وكلهم[(٣)] يسائل عن نفيل كأن عليَّ للحبشان دينا

وقال[(٤)] طفيل[(٥)] وهو جاهلي:

ترعى مذانب وسمى أطماع لها بالجذع حيث[(٦)] عصى أصحابه الفيل

---

(١) ز الأيل.

(٢) نفيل بن حبيب الخثعمي يلقب بذي اليدين كان من أدلة أبرهة في زحفه على مكة- الأعلام جـ٨ ص ٤٥.

(٣) لوحة ٢١٠ ظ ز.

(٤) لوحة ٣٠٧ و د.

(٥) هو طفيل الغنوي شاعر جاهلي فحل من الشجعان وهو أوصف العرب للخيل توفي سنة ١٣ ق هـ. راجع الشعر والشعراء لابن قتيبة ص ١٠٤.

(٦) د. حين.

وقال أبو الصلت أمية بن أبي الصلت:

ان آيـــات ربنـــا[١] بينـــات ... مـــا يمـــاري بهـــن إلا كفـــور

جلـس[٢] الفيـل بـالمغمس حتـى ... ظـل يحبـو كأنـه معقـور

وهذا في الجملة أشهر من أن يمكن إنكاره وقد قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ۝١﴾[٣] إلى آخر السورة، ولم يعارضه أحد من المشركين بالتكذيب والرد لعلمهم بحقيقة ذلك بل قد كان بقى بعض من عاين ذلك الأمر ثم إن بلدة هذا شأنها أولى البلدان والبقاع بخروج من يدعو الخلق إلى الحق والدهماء إلى المحجة البيضاء، فكيف يستجير عاقل مقر بنبوة من خرج من مكانه لا مزية له على غيره من الأمكنة، ولا ظهر في الخلق له آية بينة تدل على حرمتها عند الله تعالى وكرامتها عليه أن ينسب الخارج عن البلدة المشهور[٤] شرفها المذكور فخرها الظاهر آياتها البين علاماتها إلى الكذب والافتعال والدعوة الظاهر عنها[٥] إلى التقول والمحال، وهذا واضح لمن ترك العناد وسلك سبيل الرشاد.

[ما هو راجع إلى زمانه عليه السلام دليل نبوته]:

وأما ما هو راجع إلى زمانه فإنه بعث إلى الخلق في زمان كانت مدة الفترة بين الرسل فيه متطاولة، والشرائع بأسرها والحكم بأجمعها مندرسة، وآثار التخلف في الخلق بادية، والهداة إلى الملة الحنيفية[٦] مغمورون معدومون، وأعلام الجور منصوبة، والطبيعة السبعية على الخلق متولية، كانوا يرون الأحق[٧] بالأمارة من

---

(١) د. ربي.
(٢) د. حبس.
(٣) سورة الفيل – ١٠٥– الآية ١.
(٤) لوحة ١٤١ ظ ط.
(٥) لوحة ١١١ و ب.
(٦) لوحة ٣٠٧ ظ د – د. الحنفية.
(٧) ز سقط.

كان أبعد في الإغارة، والأولى برياسة القبيلة والسيادة على العشيرة والفضيلة من كان أقدر على النهب وأحذق للطعن والضرب مع إجراء الله تعالى العادة بنصرته[١] الدين عند ظهور أدنى دروس في معالمه، وتقوية أركانه عند ثبوت[٢] أيسر وهي أو وهن في دعائمه، أفترى الله تعالى يرسل رسلاً تترى بين موسى وعيسى عليهما السلام وشريعة التوراة باقية الآثار لائحة المنار كثيرة الأعوان قوية الأركان لحاجة وقعت إلى معرفة حكم جرى لا ذكر له في كتابهم ولا نص فيه عن نبيهم، ثم يرسل عيسى ليبدل مصلحة في أحكام قليلة العدد منقطعة المدد، ثم يترك الناس والكفر قد طبق الأرض بأقطارها، والباطل ملأ الدنيا بأكنافها وأطرافها، وأكثر قبائل العرب اتخذوا الأصنام آلهة، ووأد البنات شريعة لازمة، والسعي في الأرض بالفساد عادة دائمة، والنهب والإغارة تجارة رابحة، وسفك الدماء طبيعة راسخة، وجميع ممالك الفرس اشتغلوا بعبادة النيران ووطء البنات والأمهات، همتهم الأطعمة الشهية والأشربة المرية، استعبد أكابرهم الأصاغر، واتخذ ملوكهم الرعايا خولا، وأموالهم التي اكتسبوها بكد اليمين وعرق الجبين دولا، ويستعملونهم في حوائجهم استعمال النعم، ويصرفونهم فيما[٣] يهمهم من الأمور تصريف العبيد والخدم لا يخلونهم وما تقتضي هممهم العليا ونفوسهم الأبية من اقتناء أنواع العلوم وأصناف الحكم وأبواب الأدب.

والترك يواظبون على تخريب البلاد، وتعذيب من ظفروا به من العباد وعادتهم الركض في طراف الأرض من الطول إلى العرض يسترق بعضهم البعض، يرون ارتكاب الجرائم واكتساب المآثم من أنفس الأعلاق[٤] والمغانم، دينهم عبادة الأصنام، ودأبهم ظلم الأنام.

---

(١) ز بنظرية.
(٢) لوحة ٢١١ و ز.
(٣) لوحة ٣٠٨ و د.
(٤) مفردها العلق وهو: النفيس من كل شيء، راجع مختار الصحاح.

وجمهور الهند لا يعرفون إلا عبادة الأوثان وإحراق أنفسهم بالنيران.

واليهود حرفوا الكلم عن مواضعها ودانوا بالتشبيه المحض إلا العنانية منهم فإنهم يقولون بثبوت الذات، وتعطيل الصفات، وجمعهم تكذيب المسيح عليه السلام.

والنصارى متحيرون في دينهم مختلفون في مقالتهم فريق منهم يصف الله تعالى بالصاحبة والولد، وطائفة منهم يجعلون المسيح[1] وأمه إلهين من دون الله إلى غير ذلك من المقالات الباطلة والجهالات الفاحشة[2]، أفيترك الناس هكذا حيارى في دينهم يترددون، وفي طغيانهم يعمهون، لا يرسل إليهم هاديًا ولا يبعث إلى الخلق داعيًا بل يتركهم وما يدينون من المحال ويعتقدون من الكفر والضلال وما يشتغلون به من السعي في الأرض بالفساد وتخريب البلاد وإهمال العقول والألباب عن اقتناء العلوم والآداب؟! هذا والله الظن الكاذب والوهم الباطل، ثم لا داعي في تلك الأيام، تأيد بالمعجزات والأعلام[3] سواه، ولا هادي إلى ما يقتضيه العقل الصريح من التوحيد المحض والعبادات الخالصة وتوجيه السياسة الفاضلة من السنن العادلة ورفض الرسوم الجائرة والعادات الفاسدة، والأخلاق الدنية والخصال الذميمة غيره أعني به الصادق المصدق المؤيد[4] بالأعلام الباهرة والمعجزات الظاهرة والدلائل الواضحة، والأمارات اللائحة، صاحب الشريعة الزهراء والملة الغراء والمحجة البيضاء، والدين القويم، والصراط المستقيم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ﷺ، وهذه دلالة واضحة لو انعدم ما سواها من الدلائل لكانت كافية في التزام الحجة على من عدل عن المحجة، والله الموفق.

يؤيد ما ذكرنا أن الناس كما كانوا محتاجين إلى من يعلمهم مصالح الدارين

---

(١) لوحة ٢١١ ظ ز.
(٢) لوحة ١٤٢ و ط.
(٣) لوحة ٣٠٨ – ظ د.
(٤) لوحة ١١١ ظ ب.

ويبين لهم معالم الدين، ويرشدهم إلى الحق، ويهديهم إلى سبيل الخير، ويوقفهم على نهج العبادة لخالقهم، وأداء شكر نعمه عليهم، كانوا متحاجين إلى من يسوسهم سياسة فاضلة، ويقبض على يدي القوى وينصر الظلوم وينصفه من ظالمه، ويمكن الدهماء ويؤمن الطرق، ويطفئ نائرة الفتن الواقعة في الأرض، لا يتقاضى الممالك المؤثلة، وانحلال قوى الولايات القديمة كان ملك فارس، وكان ملوكهم أعز ملوك الأرض وأشدهم شوكة، وأقواهم بطشًا، وأكثرهم عدة وعديدة ذخائر، وأعمرهم ولاية، قد ضعف، وتكاثر[1] أسباب الخلل في قواعده وأركانه، وتداعى إلى[2] الانعدام ما طال وعرض من بنيانه لشؤم ما كان بملكهم أبرويز من ادعاء الألوهية حتى نهى عن ذلك على لسان مغنية فأربد فقصمه الله تعالى وسلط ابنه شيرويه عليه فقتله، ثم كان لا يدوم لمن استولى منهم على الملك مدة ولا يشتد له شوكة، وآل الأمر إلى نصب النساء بأمور المملكة وتفويض الأمر إلى الصبيان، وكان لا يشتغل الواحد منهم للقيام بأسباب السياسات وضبط المملكة، وامتدت الأيدي الخاطئة والأطماع الفاسدة إلى الرعية بالإجحاف والاستئصال.

وكذا ملك اليمن انتقض باستيلاء السودان عليه، وملك الحيرة بقتل أبرويز النعمان بن المنذر، وملك آل جفته وهم الغسانيون كان آل للضعف وأشرف على البطلان والزوال، وبقى الناس بعد انتقاض هذه[3] الممالك أو ضعف[4] أركانها وزوال السياسة وحفظ الحوزة والذب عن حريم الرعية خائفين وجلين طالبين من الله تعالى حسن الفرج مقسمين ﴿ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَئِن جَآءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى ٱلْأُمَمِ ﴾[5]. فرحم الله خلقه وبعث محمدًا نبيه، وبدلهم من بعد خوفهم أمنًا، وبعد اضطراب

---

(١) لوحة ٢١٢ و ز.
(٢) لوحة ٣٠٩ و د.
(٣) لوحة ١٤٢ ظ ط.
(٤) ط صف.
(٥) سورة فاطر – ٣٥- الآية ٤٢.

أمورهم واختلاف أحوالهم سكونًا وقرارًا، وبعد انتشار الظلم في الخليقة، وتطاير شرره في أصناف البرية عدلاً وإنصافًا، فمن لم يقابل هذه النعمة بحسن القبول، ولم ير نفسه عاجزًا عن أداء الشكر، فهو الكافر الجهول الذي لا دواء لدائه إلا الحسام القاضب لا حيلة لبرئه إلا الحمام(١) الغالب، والله ولي العصمة وكاشف الغمة(٢).

[إعجاز القرآن باقٍ للأبد]:

وأما ما هو راجع إلى كتابه فهو من أعجب الآيات وأظهر الأعلام والدلالات إذ هو آية حسية عقلية باقية على الدهر مبثوثة في الآفاق، وغيره من الآيات يختص بمكان ويوجد في زمان، ثم يصير غير من شاهدها محجوجًا ببلوغ الخبر على ألسنة من شاهدها وعاينها، والقرآن باقٍ إلى يوم القيامة منتشر في أطراف(٣) الأرض ثم فيه(٤) وجوه من الدلالات.

أحدها: نظمه العجيب الذي باين ما سواه من الكلام فإنه في الجملة ينقسم إلى منثور ومنظوم، والقرآن ليس من جملة الكلام المنثور، ثم المنظوم من الكلام كان عند العرب منقسمًا إلى أقسام أربعة: نظم الشعر، ونظم الرجز، ونظم الخطبة، ونظم الرسالة، والقرآن باين كل وجوه النظم وليس(٥) في طباع البشر أن يجيء واحد فيأتي بنظم ينفرد به عن الأمم كافة، ثم هو بهذا النظم تحدى جميع البشر وغيرهم بالقصور عند وقوعهم بالعجز دونه، وبدأ في مدح ما أتى به وأعاد وبالغ في تقريظه وزاد وإن تناسوه لم يتركهم، وإن تغافلوا عنه لم يعرض عنهم حتى هيجهم ليكون ذلك أبلغ في تبكيتهم وأغيظ لدهمائهم، وأدعى إلى الاعتزاز لمغالبته والابتدار لمباراته، وكان هذا دأبه معهم منذ مبعثه إلى مخترمه وذلك ثلاث

---

(١) لوحة ٣٠٩ ظ د. والحام هو الموت.
(٢) د النعمة.
(٣) ز أغراق.
(٤) لوحة ٢١٢ ظ ز.
(٥) لوحة ١١٢ و ب.

وعشرون سنة، فلم ينتدب أحد إلى مباراته ولم تصدر لمعارضته في مقدار سورة وآيات من كتابه ومنهم الفصحاء والبلغاء والفحول من الشعراء والمفوهون من الخطباء، إذ كان الزمان زمان فصاحة وبلاغة[١]، ولم يكن عصر (من الأعصار من) [٢] لدن آدم عليه السلام إلى زماننا هذا اجتمع فيه من فحول الشعراء الموسومين بأقصى غايات الفصاحة وأبعد نهايات البلاغة، كما لم يكن في زمان من مهرة السحرة مثل ما كان في زمان موسى عليه السلام، ولا من حذاق الأطباء مثل ما اتفق في زمان عيسى عليه السلام، كل ذلك ليكون أظهر لعجز الخليفة عن معارضة ما جعل الله تعالى آية لرسله، وأبين لقصورهم عن التصدي لمباراتهم فيما جعله الله تعالى علما على صدق دعوتهم، فدل عجز الفصحاء والشعراء الذين كانوا في زمانه مع ما مر من تقريعه إياهم وتبكيته لهم وتحريكهم على ذلك فإنه كان آية له معجزة من الله تعالى ليظهر به صدقه فيما[٣] ادعاه من إرسال الله تعالى إياه، ثم لا يظن بالعرب – وهم أثبت خليقة الله حقدًا وأكثرهم حمية وأنبذهم أنفة يفنى اثنان منهم[٤] أعمارهم في التهاجي ويصيران على ما فيه من هتك الأستار، وإبداء الفواحش، ومثالب الأسلاف ومعايب الأجداد خوفًا من لحوق وصمة العجز عند التغالب وهجنة الانقطاع لدى التخاصم أنهم امتنعوا عن المعارضة مع القدرة، وتركوا ذلك عن اختيار ومكنة، وكيف يظن ذلك وهم قد بذلوا أموالهم النفيسة وخاطروا بمهجهم العزيزة، وركبوا المشاق العظيمة، وتحملوا المتاعب الشديدة من جر العساكر وتجريد البواتر، وحمل الرماح الخواطر والخوض في المهالك، وتقحم غمرات المعارك، ومبارزة الأقران ومناجزة الشجعان لإطفاء[٥] نوره وإبطال

---

(١) لوحة ٣١٠ و د.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ١٤٣ و ط.
(٤) لوحة ٢١٣ و ز.
(٥) لوحة ٣١٠ ظ د.

غمرات المعارك، ومبارزة الأقران ومناجزة الشجعان لإطفاء[١] نوره وإبطال دعوته، مع أنهم لو ظفروا به وبأتباعه وتمكنوا من إراقة دمه ودماء أشياعه (لم يقدح ذلك في صدق نبوته)[٢] ولم يظهر بذلك كذبه ولم تندفع حجته، ولو عارضوه في سورة واحدة فلحت حجتهم وظهرت نصرتهم، وثبت للداني والقاصي والغريب والبعيد كذبه وارتد قوله ونابذه أصحابه وباينه أنصاره وأعوانه، وكفى أعداءه مؤنة قتاله ومعرة حرابه وجداله، ولا شك أن العرب وإن كانوا أميين خالين عن صناعة الكلام وآداب الجدل والعلم بتوحيد الله ودلائله كانوا أوفر خليقة الله تعالى عقولاً وأكملهم أحلامًا، ترى الرجل منهم وقد نشأ في البوادي والبراري لم يعن بتعلم علم ولا ارتاض بشيء من أصناف الحكم يتكلم بحكمة بليغة وطرف بديعة بلفظ محكم الصنعة رائع النظم بارع الوصف وقريش منهم المخصوصون برجاحة العقول والألباب، وكثرة النهي والأحلام، وغاية الدهاء والفكر، والحيل اللطيفة في رفع ما ينوبهم من معضلات الأمور، والتخلص عما يقعون فيه من[٣] موبقات الفتن، ثم إن أقل خليقة لله تعالى عقلاً وأكثرهم غباوة وحمقًا لا يعدل في مغالبة خصمه ومخاصمة عدوه عما سهل طريقه، وخفت مؤنته وانقطع به خصمه، واندفعت مادة معرته إلى ما تكثر مؤنته وتشتد صعوبته ويثقل تحمله ويتوعر[٤] طريقه، ومعرة الخصم بعد باقية وفرحته دائمة، فكيف يظن هذا بمن مر وصفه وسبق نعته؟! فإذا لا يشك عاقل أنهم امتنعوا عن ذلك عجزًا[٥] منهم واضطرارًا لا اختيارًا وإيثارًا.

يحققه: أن حيرة لزوم الحجة وثبوت العجز دفعتهم إلى التكلم بالهذيان،

---

(١) لوحة ٣١٠ ظ د.
(٢) ب، د ما بين القوسين سقط وأثبتناه من باقي النسخ للسياق.
(٣) لوحة ١١٢ ظ ب.
(٤) لوحة ٢١٣ و د يعني يصعب.
(٥) لوحة ٣١١ و د.

[اعتراض للوراق والرد عليه]:

وما زعم الوراق – بعد انتقاله من مذاهب القدرية إلى مذاهب إخوانهم من الثنوية جريًا منه على قياد ما يفضي إليه المذهب- أن حروبهم معه شغلتهم عن المعارضة كلام لو تفوه به مجنون لتعجب الناس من ذلك، فكيف إذا تكلم به عند المجادلة والمحاجة من يدعي العلم، ويخوض في الكلام، ولكن الغريق يتعلق بكل شيء فنقول له: إنه مكث بمكة ثلاث عشرة سنة يتحداهم بذلك، ويقرعهم آناء الليل والنهار، ويبكتهم في المحافل والمجامع، وكان انتشر أمره في جميع ديار العرب، وبلغ أقصى نهاية جزيرتها لما كان يعرض[١] نفسه في أيام الموسم على قبائل العرب، ويدعوهم إلى عبادة الله، وينهاهم عما كانوا يدينون به من عبادة الأوثان، ويسفه أحلامهم وأحلام آبائهم الذين كانوا يتفاخرون بمفاخرهم ويتباهون بمناقبهم ومآثرهم، ويتحداهم بالقرآن، ويأمرهم بإتيان سورة من مثله، ولم يكن طول تلك المدة بينهم حراب ولا طعان وضراب، فلم لم يعارضوا في تلك المدة وقد تفرغوا له ولم يشغلهم عن ذلك شاغل ولا منعهم عن ذلك مانع؟! ثم بعدما هاجر إلى المدينة فغزواته معدودة، ومن اشتغل بقتاله من القبائل معروف، وأكثر العرب ما قابلوه بالقتال ولا قاوموه في محال، فما بال أولئك لم يعارضوه في سورة ولم[٢] يقابلوه في آيات يسيرة؟!.

ثم ما باله لم تشغله تلك الحروب وهو متوحد الذات، وقد شغل جميع العرب مع كثرة ما فيهم من الفصحاء والبلغاء؟! هذا والله[٣] المحال الظاهر الذي لا يتعلق به إلا كل مكابر معاند.

[زعم للنظام في القرآن والرد عليه]:

وما يزعم النظام (أن القرآن) [٤] ليس بمعجوز النظم وأن كل معجم متبلد يقدر أن يأتي بمثل نظمه العجيب ووصفه البديع، واحتجاجه لذلك أنه متى يعجز

---

(١) لوحة ١٤٣ ظ ط.
(٢) لوحة ٣١١ ظ د.
(٣) لوحة ٢١٤ و ز.
(٤) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه في مكانه.

وما يزعم النظام (أن القرآن) [١] ليس بمعجوز النظم وأن كل معجم متبلد يقدر أن يأتي بمثل نظمه العجيب ووصفه البديع، واحتجاجه لذلك أنه متى يعجز الإنسان أعند قوله: الحمد لله أم عند قوله: رب العالمين أم عند قوله: الرحمن الرحيم، وادعاء العجز عند كل من ذلك باطل لما أن ما دون سورة ليس بمعجز عندكم، ثم إذا لم يكن أفراد الآيات معجوزًا عنها، فكذا المجموع منها إذ حكم الجمل لا يخالف حكم الأفراد، ولهذا زعم أن المتواتر من الأخبار محتمل للكذب لأن خبر كل فرد من أهل التواتر محتمل للكذب فكذا عند الاجتماع، وأن الخطأ على الإجماع جائز لجوازه على كل فرد من المجتمعين، وإنما الإعجاز حصل بالصرفة ومعناها: أنه تعالى صرف همتهم بلطفه عن الاشتغال بمعارضته مع أنه ممكن، ومثل هذا معجز لما فيه من نقض العادة حتى إن من جعل دليل رسالته أن يقبض على لحية نفسه وهم لا يقبضون على ذلك، ثم إنه قبض على لحيته وتحدى الناس إلى ذلك فلم يقبض واحد منهم على[٢] لحيته كان ذلك معجزًا لما فيه من صرف هممهم عن الأمر الممكن لا أن ذلك ليس في مقدور في نفسه.

هذا منه كلام باطل واحتجاج فاسد، فإن أقرب ما يجاب عنه أن يقال: ائت أنت بقصيدة مثل قصيدة امرئ القيس: قفا نبك، أو مثل قصيدته: ألا أنعم صباحًا أيها الطلل[٣] البالي، أو مثل قصيدته: خليلي مرا بي على أم جندب أو مثل قصيدته: شمالك شرق بعدما كان أقصر، وغيرها من القصائد له ولغيره من فحول الشعراء كالنابغة وطرفه وزهير والأعشى (ليظهر عند عجزه عن ذلك أنه مكابر)[٤] فيما يقول، ويقال له: متى عجزت أنت أعند التكلم بالكلمة الأولى أو عند التكلم بالكلمة

---

(١) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه في مكانه.
(٢) لوحة ١١٣ و ب.
(٣) لوحة ٣١٢ و د.
(٤) ط، ز ما بين القوسين سقط.

أهل عصرك كصريع الغواني ومروان بن أبي حفصة[١] وأبي نواس وسلم الخاسر وأشجع السلمى وغيرهم في[٢] نهاية الجودة والبلاغة ورشاقة النظم وجزالة الألفاظ وإحكام الصنعة؟ ألأنك مع القدرة على مثل تلك القصائد البليغة الفصيحة المحكمة اخترت لنفسك الأدون والأرذل والأبشع؟ أم لأنك عجزت عن ذلك، ولم ينقد لطبعك البارد الثقيل مثل تلك القصائد؟ ولا يخفى على أحد أن ذلك كان لعجزه عن اختياره، وكذا ما ذكر يؤدي إلى ارتفاع التفاضل بين الشعراء والخطباء والبلغاء والفصحاء وانعدام الإفحام، وحيث كان التفاضل بين هؤلاء معلومًا وانقسام الناس إلى الشعراء المعلقين والمتبلدين المفحمين[٣] أمرًا ظاهرًا دل أن ذلك كلام باطل يعرف بطلانه ببديهة العقل.

وما ذكر من الحجة يوجب بطلان ما عرف ثبوته بطريق الضرورة، وهو ما ذكرنا من[٤] التفاضل بين النظم، وانقسام الناس إلى الشعراء وأهل الإفحام، وكل استدلال عرف بطلانه ضرورة كان باطلاً، لما أن الخطأ على الاستدلال جائز وعلى[٥] الضروري ممتنع، فكان عند التعارض إضافة الخطأ إلى ما كان الخطأ فيه جائز أولي من إضافته إلى ما كان الخطأ فيه ممتنعًا.

ثم نقول: ما ذكرت من اعتبار الجمل بالأفراد مقدمة كاذبة وقضية مجحودة، دلالة كذبها ما مر آنفًا من قدرة كل من الناس على كل فرد من أفراد كلمات القصائد الفصيحة والخطب البليغة، وعجزهم عن جمل القصائد والخطب.

ثم نقول: أليس أن الرجل يعجز عن حمل ألف رطل، وكل رطل من ذلك

---

(١) لوحة ٢١٤ ظ ز.
(٢) لوحة ١٤٤ و ط.
(٣) ز المتذلين المنجمين.
(٤) لوحة ٣١٢ ظ د.
(٥) ز سقط.

ثم نقول: أليس أن الرجل يعجز عن حمل ألف رطل، وكل رطل من ذلك مقدور الحمل؟ فإن أقر بذلك أبطل دليله وإن جحد أحد شطري هذا الكلام بأن قال: حمل ألف رطل وعشرة آلاف رطل وأزيد من ذلك مقدور[١] لمن كان له حمل كل رطل منه مقدورًا، أو قال: لما لم يكن حمل ألف رطل مقدورًا لأحد لا يكون حمل رطل مقدورًا له، فقد كابر وعاند.

ثم يقال له: ما معنى صرف هممهم عن المعارضة؟ أفعل ذلك باختيار من العبد أم لا باختياره؟ فإن قال: فعل ذلك باختيار من العبد، فهذا منه إثبات التصرف[٢] لله تعالى في الأفعال الاختيارية للعباد وتعليق قدرته بها، وهذا عنده محال، وإن فعل باضطرار من العبد، فقد أثبت لله تعالى منع قدرة العبد عما يختاره من الأفعال، وهذا عنده محال، ثم لو خالف أهل نحلته وجوز ذلك قيل له: إذا كان ذلك جائزًا فلم لا يصرف همة الكافر عن الكفر وهمة العاصي عن المعصية لئلا يقع في ذلك إذ هو أصلح له، والله تعالى يجب عليه فعل الأصلح عندك[٣]؟ فإذا لم يفعل ذلك فأنت بين طرفي نقيض فإما أن تقول: لم يفعل لأنه لم يقدر وهذا يبطل القول بالصرفة، وإما أن تقول: إنه وإن قدر لم يفعل ذلك في حق الكافر والعاصي، وفيه بطلان قولك بالأصلح.

فإن زعم الجاحدون لرسالته ﷺ أنهم عارضوه إلا أن ذلك صار مندرسًا لعلو كلمته وشيوع دعوته وشدة شوكة أتباعه وأشياعه.

قيل لهم: هذا جهل مفرط، فإنهم لو عارضوه وكان المنكرون له أكثر من متبعيه وأعداؤه أوفر عددًا وأقوى يدًا من أوليائه؛ لكان ينبغي أن ينقل أولئك المعارض كما نقل هؤلاء القرآن إذ كانت حاجتهم إلى ذلك ماسة لدفع خصومهم من

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ٢١٥ و ز.
(٣) لوحة ١١٣ ظ ب، ٣١٣ و د.

ألا ترى أن ما أتى به مسيلمة الكذاب من الهذيان كيف بقي وما هاجموا به رسول الله[١] لم يرتفع ولم ينعدم لكثرة أعوان الإسلام وأنصاره، وقوة[٢] أشياع النبي وأتباعه.

ثم نقول لهم: أنتم لن يعوزكم الكتبة[٣] البلغاء والخطباء والفصحاء، وفضلتم سادة العرب بضمكم إلى فصاحة العرب أنواع العلوم واشتغالكم بدرسها طول عمركم، وإحرازكم حكمة الهند وفلسفة اليونان وسياسة العجم، ثم أنتم المخاطبون بقوله تعالى: ﴿ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾[٤] مطالبون بذلك محجوجون به، فأتوا أنتم بمثله وعارضوه بشكله، فإن[٥] زعمتم أنكم تخافون الحفاظ للملة الذابين عنها بالسيوف والرماح والعامة المتسارعين إلى[٦] إراقة الدماء من عرفوا منه القدح في الدين الذي يدينون به.

قيل لكم: ما لكم تجاسرتم على إظهار المخالفة، وبسط اللسان في الرسول بالتكذيب، وفي الحجة بالجحود والرد واستحقاقكم القتل واستيجابكم إراقة الدماء به لا بإظهار[٧] ما يعارض الحجة ويقابل الدليل؟ فإن قلتم: إنَّا نظهر المقالة سرًا. قيل لكم: فأظهروا المعارض أيضًا سرًا.

ثم نقول: ما بال ابن الراوندي[٨] لم تمنعه هيبة الذابين عن الدين الناصرين له عن تصنيف كتاب التاج، وكتاب الزمرد وقضيب الذهب، وابن زكريا المتطبب[٩] لم يمنعه من ذلك عن تصنيف كتاب مخاريق الأنبياء وكتاب نقض الأديان، وجماعة

---

(١) ط وأخزاهم – زائدة.
(٢) لوحة ١٤٤ ظ ط.
(٣) ب الهامش وأثبتناها مكانها.
(٤) سورة البقرة – ٢ – الآية ٢٣.
(٥) لوحة ٣١٣ ظ د.
(٦) لوحة ٢١٥ ط ز.
(٧) ز لاظهار.
(٨) سبق التعريف به.
(٩) سبق التعريف به.

يمنعه من ذلك عن تصنيف كتاب مخاريق الأنبياء وكتاب نقض الأديان، وجماعة التنويـــه بالبصرة لم يمنعه من تصانيف لهم كثيرة في نصرة قولهم بأصلين[١] قديمين للعالم والطعن في الإسلام بل عن المجاهرة في المناظرة والمقابلة لدى المجادلة والاسفراري[٢] لم يمنعه ذلك عما صنف من أنواع الإلحاد وجماعة الباطنية[٣] لم يمنعهم ذلك عما صنفوا من الكتب لنصرة نحلتهم الرديئة وثلبهم الدين الظاهر كأبي حاتم الرازي[٤] والكوسج البزدوي[٥] والجاورساني[٦] وأبي علي الصعبي[٧] وغيرهم ممن يطول ذكرهم حتى اشتهر كل ذلك، وانتشر في أداني بلدان الإسلام وأقاصيها، وبلغ جميع أطراف الأرض ونواحيها، والخلعاء والمجان لم يمنعهم ذلك من هجو الإسلام وشهر رمضان والصيام والصلاة وأشباه ذلك ومنعهم عن المعارضة وهي أشفى لصدورهم، وأشد تحصيلاً لفرضهم[٨] ومقصودهم، بل امتنعوا عن ذلك لعجزهم وقصورهم، فلزمتهم الحجة وانقطعت معذرتهم في الإعراض عنه؟ فإن قالوا: نعم، عجزوا عن ذلك لأنه كان أفصحهم لسانًا وأجودهم بيانًا على ما روى عنه عليه السلام أنه قال: "**أنا أفصح العرب**"[٩]، وذلـــك لا يدل

---

(١) ب وردت بالهامش وأثبتناها مكانها.
(٢) ط الاسفراري – لم أعثر على ترجمته. وراجع المظفر الاسفراري في معجم المؤلفين لكحالة جـ ١٢ ص٢٩٨.
(٣) سبق التعريف بها.
(٤) أحمد بن حمد بن أحمد الورسناني المتوفي تقريبًا سنة ٣٢٢ من كبار دعاة المذهب الإسماعيلي. من مؤلفاته أعلام النبوة كتاب الزينة والجامع كان له دور كبير في السياسة في طبرستان وأذربيجان والديلم راجع الفهرست لابن النديم ص ٢٦٨ ولسان الميزان لابن حمد.
(٥) أحمد بن جعفر بن أحمد البكرأباذي المعروف بالكوسج من أهل جرجان سمع من أبي الحسن أحمد بن عمر الجرجاني توفي ٣٧٤. الطبقات السنية في تراجم الحنفية جـ ١ ص ٣٧٣ ط القاهرة ١٩٧٠.
(٦) لم أعثر على نرجمته.
(٧) لم أعثر على ترجمته.
(٨) لوحة ٢١٤ و د.
(٩) ذكره الطبراني عن أبي سعيد بلفظ: "أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب أنا أعرب العرب ولدتني قريش، ونشأت في بني سعد بن بكر فأني يأتيني اللحن؟!.

الشعراء في قصيدة له غراء. قيل[١] لهم: هذا جهل منكم بمبلغ الفصاحة البشرية وثبوت التفاضل فيها، فإن الفصيح من الشعراء والبليغ[٢] من الكتاب والخطباء إنما يباين غيره في بيت أو بيتين من قلائد أشعاره وأبيات قصائده، وكذا الخطيب والكاتب، فأما أن يأتي بكلام في مقدار في دفتر لا يتمكن النحارير العلماء بذلك اللسان من أن يأتوا بمثل سورة قصيرة منها، فليس ذلك بموجود في الطباع، ولا بثابت في المتعارف من العادات، وكذا ما وراء القران من كلامه عليه السلام وإن كان فصيحًا فهو مقدور غيره في الجملة، ولن يباين به غيره إلا[٣] في ألفاظ قليلة أوتي فيها جوامع الكلم على أن إعطاء مثل ما تدعون له أنتم من الفصاحة مع علمه تعالى أنه يجعل ذلك علامة لنبوته ودلالة لرسالته دلالة واضحة ومعجزة كافية، والله الهادي إلى الرشاد.

[بعض من وجوه الإعجاز في القرآن]:

وأما البيان عن وجه الإعجاز فيطول جدًا وهو خارج من شرط كتابنا، وللعلماء الأئمة في ذلك تصانيف، ولولا خوف الملالة لأتيت ببعضه ليكون القارئ لكتابي هذا على بصيرة منه، غير أن استيلاء الملالة على[٤] الراغبين في كتابي هذا منعني عن ذلك، والله الموفق.

وبوجه آخر من وجوه دلالات الكتاب ما تضمن من الأخبار في الأمم الماضية، ووجه آخر ما فيه من الإخبار عما يكون في المستقبل، وقد بينا الوجهين.

ووجه آخر ما أودع فيه من أصول أحكام النوازل التي تقع إلى قيام الساعة ما بالناس إلى معرفته حاجة، ولن يتصور ذلك إلا من عالم بالغيوب يعلم جميع ما

---

(١) لوحة ١١٤ و ب.
(٢) لوحة ٢١٦ و ز.
(٣) لوحة ١٤٥ و ط.
(٤) لوحة ٣١٤ ظ د.

يكون، ويعلم وجه الحكمة والصواب في كل ذلك، ليودع ذلك كله الكتاب، فكان فيه الإعجاز من أوجه ثلاثة:

أحدها: العلم بما يكون في المستقبل إلى قيام الساعة، وهو علم الغيب لا يعلمه إلا الله تعالى.

والثاني: العلم بوجه الحكمة والمصلحة في كل ذلك، وليس في طباع البشر أن يعلم رجل أمي لم ينفق عمره في إحراز العلوم واكتساب الآداب والحكم وجهة الحكمة والصواب والمصلحة في حوادث أسبوع واحد لإنسان واحد من جنس واحد فضلاً عن[١] جميع أجناس الحوادث الواقعة في العبادات، وأنواع المعاملات والمواريث والمعاشرات لجميع العالم إلى آباد الدهر، فعلم أن ذلك ورد من عند علام الغيوب الذي لا يعزب عنه شيء ولا يخفى عليه خافية.

والثالث: أنه ليس في مقدور البشر أن يودع في واحد منهم في مقدار دفتر من الكتاب ما يربو من العلوم عند التفتيش والإيضاح والبسط على ألف دفتر وزيادة، فدل أن ذلك بالقادر الذي لا يصعب عليه أمر ولا يعجزه شيء، والله الموفق.

ووجه آخر من دلالات الكتاب ما تضمن من دلائل حدوث العالم[٢]، وبيان استحالة القول بالألوهية من تعتري عليه الحوادث، ويتعاقب عليه الأضداد المتباينة من نحو قوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ۝٧٦﴾[٣] وقوله: ﴿وَفِي ٱلۡأَرۡضِ ءَايَٰتٞ لِّلۡمُوقِنِينَ ۝٢٠ وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ۝٢١﴾[٤] ودلالة ثبوت الصانع من نحو قوله تعالى: ﴿أَمۡ خُلِقُواْ مِنۡ غَيۡرِ شَيۡءٍ أَمۡ هُمُ ٱلۡخَٰلِقُونَ ۝٣٥ أَمۡ خَلَقُواْ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ﴾[٥] وقوله: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنۡ خَلَقَكُم مِّن

---

(١) لوحة ٢١٦ ظ ز.
(٢) لوحة ٣١٥ و د.
(٣) سورة الأنعام - ٦- الآية ٧٦.
(٤) سورة الذاريات -١- الآيات ٢٠، ٢١.
(٥) سورة الطور -٥٢- الآيتان ٣٥، ٣٦.

تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ﴿٢٠﴾ ﴾[١]. وقوله: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن يُرْسِلَ ٱلرِّيَاحَ مُبَشِّرَٰتٍ ﴾[٢] وقوله: ﴿ إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾ ﴾[٣] في آيات كثيرة يطول حصرها وإحصاؤها حرض فيها على التأمل والتفكر، ونبه عن المعنى الموجب أن يكون لهذه المحدثات صانع دلالة توحيد الصانع على ما سبق ذكر بعضها في إثبات وحدانية الصانع ومحاجة اليهود والنصاري والمشركين[٤] على ما تتضمن سورتا المائدة والأنعام، وذلك على وجه يتعجب المبرز في صنعة الكلام الماهر في وجوه الخصام من ذلك. ودلالة بطلان القول[٥] بالطبائع من نحو قوله تعالى: ﴿ وَفِى ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ ﴾[٦] الآية. ودلالة إثبات البعث وإثبات الاستدلال بالبدء[٧] على الإعادة، وبيان إثبات القدرة على ما هو الأصعب في تقدير عقولنا على ما هو الأهون فيه، ولو لم يكن في ذلك إلا قوله: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ﴾[٨]... إلى آخره.. لكان حقيقًا أن يتعجب العاقل منه[٩] بل يتحير ويبهت من لطف تلك المحاجة واستمالها على إبطال جميع ما يتخالج فيه عن الشبه ووجوهها، وهذا لأن إنكار حدوث[١٠] ما يدعي أحد[١١] حدوثه وإدعاء استحالته يعتمد وجوهاً خمسة لا يعدوها.

---

(١) سورة الروم -٣٠- الآية ٢٠.
(٢) سورة الروم -٣٠- الآية ٤٦.
(٣) سورة البقرة - ٢- الآية ١٧٤.
(٤) لوحة ١١٤ ظ ب.
(٥) ز سقط.
(٦) سورة الرعد ١٣٠ الآية ٤.
(٧) لوحة ١٤٥ ظ ط.
(٨) سورة يس - ٣٦- الآية ٧٨.
(٩) لوحة ٢١٧ و ز.
(١٠) ز سقط.
(١١) لوحة ٣١٥ ظ د.

[صور المستحيلات]:

أحدها: أن ذلك الأمر الذي أخطر بالبال وجوده يكون مستحيل الثبوت ممتنع الوجود كوجود الشريك والصاحبة والولد للصانع.

والثاني: أن يكون شيء ما مانعًا من وجوده وثبوته كوجود البياض في محل قام به السواد، وكذا غيرهما من الأضداد المتعاقبة.

والثالث: أن يكون ذلك الأمر عظيمًا في نفسه لفوت قدرة من يدعي إيجاده كالإحياء والإماتة من جهة العباد[1]، والإتيان بالشمس من المغرب على ما حاج[2] إبراهيم عليه السلام. اللعين وبهته وأفحمه.

والرابع: أن يكون الخلل في جهة الفاعل بأن كان ممن يتعذر عليه نوع ذلك الفعل.

والخامس: أن يكون ذلك الأمر أمرًا محكمًا متقنًا[3] في نفسه فلا يتصور حصوله ممن لا علم لربه.

---

(١) أما ما ذكر من معجزات سيدنا عيسى عليه السلام من إحيائه الموتى فلم يكن ذلك لخاصية فيه وإنما كان الإحياء بإذن الله وإرادته تأيدًا لعيسى في دعوته ونعمة منه سبحانه عليه، وقد ذكر القرآن الكريم ذلك: ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱذْكُرْ نِعْمَتِى عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَٰلِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ تُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِى فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِى وَتُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ بِإِذْنِى وَإِذْ تُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِى﴾. الآية ١١٠ النساء.

(٢) وقد قال القرآن الكريم في ذلك: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢٥٨﴾﴾ الآية ٢٥٨ - البقرة.
وما ورد في الآية يشير إلى أن الكافر الذي حاجه إبراهيم عليه السلام عنده القدرة على الإحياء والإماتة فتمثيلا بأن يحضر محكومًا عليه بالقتل فيعفو عنه ويأتي برئ فيقتله وهذا وإن حدث لن يكون إلا تنفيذًا لأمر الله سبحانه ويؤيد هذا عجز الكافر عن الإتيان بالشمس من المغرب بدلا من المشرق.

(٣) كما هو شأن القرآن الكريم حيث عجز القوم وهم أرباب البلاغة والفصاحة عن أن يأتوا بسورة محكمة متقنة مثله.

ثم إن الله تعالى كما أخبر عن مقالة المنكر للبعث على الإجمال عقبه قبل إعادة التفسير ما يوجب كونه في حيز الممكنات، ثم أعاد ذكر المقالة وبيان إمكان البعث على طريق التفسير والإيضاح فقال تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ﴾[(١)] تقديره: خلقه أولاً، والله أعلم، وضرب لنا مثلاً بقوله: ﴿مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾[(٢)] ونسي خلقه أن الله تعالى أنشأ أول مرة لا عن أصل والبداية في تقدير عقولنا أصعب من الإعادة، فعين بذلك (أن ذلك)[(٣)] ليس من جملة المستحيلات الممتنعات لأن ما هو أصعب في تقدير عقولكم **(كان ممكنًا وتثبت قدرة الله بما عليه قدر ابتداء لأولىً في تقدير عقولكم)**[(٤)] ثم بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾[(٥)] بين أن الإعادة وإن كان فعلاً محكمًا لا تتأتى إلا من عالم. فالله تعالى عالم[(٦)] بعلمٍ يحيط بالمعلومات أجمع، ثم بقوله: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا﴾[(٧)] بين كمال قدرته وعجيب تدبيره أنه جعل من الشجر الأخضر الذي رويت أصوله وفروعه وغصونه من الماء[(٨)] إذ جعل من الأخضر بدون الماء نارًا مع تضاد في كيفيتهما، إذ الماء بارد رطب والنار حارة يابسة، ولم يصعب عليه ذلك لكمال قدرته ونفاذ مشيئته وصائب تدبيره ولطف تقديره، وأعلم أن من له هذه القدرة والمشيئة وهذا التدبير والتقدير لا يبعد عنه إيجاد الحياة في العظام الرميمة والأجساد البالية، إذ ليس فيها ما يضاد الحياة، ولو كان فيها ذلك لكان قادرًا على إعدام المضاد وإيجاد الحياة وذلك أقرب في تقدير عقولنا من جعل النار من الشجر الأخضر مع بقاء خضرته ووجود ما فيه من الماء، ثم أشار بقوله: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ

---

(١) سورة يس -٣٦- الآية ٧٨.
(٢) سورة يس - ٣٦- الآية ٧٨.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناها فكأنه وسقط من د، ز.
(٥) سورة يس - ٣٦- الآية ٧٩.
(٦) لوحة ٣١٦ و د.
(٧) سورة يس - ٣٦- الآية ٨٠.
(٨) لوحة ٢١٧ ظ ز.

بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ ﴾[١] إن أمرًا ما لا يفوت قدرته لعظمه فإن خلق السماوات والأرض في تقدير عقولنا أعظم من إحياء الموتى، فلما كانت قدرته ثابتة على ذلك كانت على الإحياء ثابتة بل أدل في تقدير عقولكم، ثم نبه بقوله: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ ﴾[٢] أنه ليس ممن يتعذر عليه شيء[٣] أو يصعب عليه أمر بل سرعة وجود ما يوجده كسرعة قول واحد منكم "كن"، وإذا كان الأمر كذلك لم يبق وجه يمتنع وجود الإعادة والإحياء بعد الموت، فلا معنى للإنكار هذا هو - والله أعلم - مضمون الآية، غير أن الله تعالى لا يخرج كلامه مخرج كلام الواحد منا[٤] إذا ناظر خصمه بل يخرج مخرج مخاطبة السادة العبيد، والأرباب المماليك، فأخرج هذه المعاني على هذا النظم العجيب والوصف البليغ الذي تكاد العقول الوافرة، والألباب الكاملة تتحير[٥] في رونقه وفخامته وبلاغته وفصاحته، بل تذهل من هيبته وجلالته، ثم إن المتكلمين من سلف الأمة منذ تكلموا في هذه المسائل مع الخصوم وأثبتوا دلائلها في التصاريف لم يزيدوا على ما في الكتاب من الإشارة إلى ذلك، بل لم يستخرجوا من قعور تلك البحور وإن غاصت فيها أفكارهم عشر ما فيها من درر[٦] الحجج وغرر المعاني والنكت، ثم من الممتنع الذي لا تصور لثبوته ولا يطلق العقل إخطاره بالقلب أن يخرج رجل أمي بلغ أشده، ومضى أربعين سنة من عمره في قوم لم يكن لهم من العلم بدلالة الكلام وحدوث العالم وثبوت الصانع وتوحيده وثبوت صفاته والبعث بعد الموت حظ، ولم يخطر ببال أحد منهم من ذلك، شيء، لم يقرعوا للتوحيد بابا، ويجعلون الأنداد والأصنام شيئًا عجابًا، لم يختلف إلى أحد للتعلم ولا درس كتابًا فيه شيء من ذلك ثم عرف من تلقاء نفسه جميع هذه الوجوه التي مر ذكرها بدلائلها، ثم بين على وجه قصر

---

(١) سورة يس - ٣٦- الآية ٨١.
(٢) سورة يس -٣٦- الآية ٨٢.
(٣) لوحة ١١٥ و ب.
(٤) لوحة ٣١٦ ط د.
(٥) ز تتيه.
(٦) لوحة ٢١٨ و ز.

ببال أحد منهم من ذلك، شيء، لم يقرعوا للتوحيد بابا، ويجعلون الأنداد والأصنام شيئًا عجابًا، لم يختلف إلى أحد للتعلم ولا درس كتابًا فيه شيء من ذلك ثم عرف من تلقاء نفسه جميع هذه الوجوه التي مر ذكرها بدلائلها، ثم بين على وجه قصر عن بلوغ كنهه ونهايته ممن لا يحصون كثرة من العلماء المبرزين المخصوصين برجاحة العقول والألباب، وحدة الخواطر وجودة القرائح الذين زجوا أعمارهم في تعلم العلوم الملية والارتياض بالمعالم الحكمية، والبحث عن حقائق الأشياء، واكتساب العلم بقوانين الجدل وشرائط البرهان. هذا محال ممتنع(١).

وبالوقوف على هذه الجملة يعلم أنه علم ما علم من عند العزيز الحميد الذي يكرم من يشاء من عباده (بما يشاء) (٢) ويعلم من يشاء ما يشاء لا يمانع في تدبيره ولا يغالب في سلطانه، ولا يدافع في مشيئته، ولا يعاز في تنفيذ قضيته، له البسط والقبض والإبرام والنقض، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وهو ولي التوفيق والتسديد.

[ما هو راجع إلى شريعته]:

وأما ما هو راجع إلى شريعته التي أتى بها فنقول:

إن مدار أمور الدين والملة عند جميع أرباب الأديان يكون متعلقًا بالاعتقادات والعبادات والمعاملات، والمزاجر والآداب الحسنة والشيم الحميدة، وأن محمدًا عليه السلام أتى في كل باب من هذه الأبواب الخمسة بما يشهد له العقل الصريح بالصحة، يظهر(٣) ذلك عند بيان كل جملة من هذه الجمل على التفصيل، والنظر في كل من ذلك يعين الإنصاف فنقول:

[أقسام الاعتقادات]:

أما الاعتقادات فمنقسم عند أرباب الديانات إلى الأركان الخمسة، وهي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله(٤) واليوم الآخر.

---

(١) لوحة ٣١٧ و د.
(٢) ب، د سقط وأثبتناه من باقي النسخ.
(٣) ب بالهامش وأثبتاها مكانها.
(٤) لوحة ٢١٨ ظ ز.

[أقسام المعاملات]:

والمعاملات (تنقسم إلى خمسة: وهي المفاوضات المالية كالبيوع)[١] والإجارات، والمناكحات كالتزويج والتطليق، والمخاصمات كالدعاوي والبينات والأمانات كالودائع والعواري، والتركات كالوصايا والمواريث.

[أقسام المزاجر]:

والمزاجر تنقسم أيضًا[٢] إلى خمسة أقسام[٣]: وهي مزجرة قتل النفس كالقود والدية، ومزجرة أخذ المال كالقطع أو الصلب، ومزجرة هتك الستر كالجلد[٤] أو الرجم، ومزجرة ثلب العرض كالجلد مع التفسيق ورد الشهادات على التأبيد، ومزجرة خلع البيضة كالقتل على الردة.

والآداب والشيم تنقسم أربعة أقسام: **أحدها:** الأخلاق، **والثاني:** الآداب، **والثالث:** السياسات، **والرابع:** المعاشرات.

[الكلام في العقيدة]:

[أولاً: الإيمان بالله]:

فنبدأ بالاعتقادات فنقول: الركن الأهم منها الإيمان بالله تعالى (وهو ينقسم إلى أقسام ثلاثة: أحدها: الإيمان بوجوده) [٥] ليسلم عن التعطيل وقد مر أنه عليه السلام ورد بذلك وأرشد إلى الدلالة على ثبوته في كتابه الذي أتى به في مواضع على ما مر، ثم الإيمان بوحدانيته ليسلم عن الشرك، وقد ورد به فأقام الدلالة عليه وجرد القول بالتصريح بذلك فقال: ﴿ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ ﴾[٦]

---

(١) ط، ز سقط ما بين القوسين.
(٢) لوحة ١٤٦ ظ ط.
(٣) لوحة ٣١٧ ظ د.
(٤) لوحة ١١٥ ظ ب.
(٥) ز ما بين القوسين سقط – ط بالله تعالى – بدلاً من – بوجوده.
(٦) سورة آل عمران – ٣ – الآية ٦٤

وأمر أتباعه بالتمسك به وإجراء كلمة الإخلاص على ألسنتهم، فنجدهم على اختلاف طبقاتهم يتنادون بها في البر والبحر والليل والصباح والرواح مصدقين لما وصفوا به في الكتب المنزلة بأنهم يملأون الأرض تهليلاً وتكبيرًا وتحميدًا وتسبيحًا، وأهل سائر الأديان لا يذكرونها إلا بالفرط[١] وذلك قوله تعالى: ﴿ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا ﴾[٢] ثم الإيمان بصفاته ليسلم عن التشبيه وقد ورد به وأقام الدلالة عليه فيما جاء به[٣] من الكتابة نحو قوله: ﴿ وَآيَةٌ لَّهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ ﴾ وإلى قوله: ﴿ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿٣٨﴾ ﴾[٤] وقوله: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١١﴾ ﴾[٥] وما ذكر في آخر سورة الحشر[٦].

[ثانيًا: الإيمان بالملائكة]:

وأما الإيمان بالملائكة فقد ورد به على ما نطق به الكتاب بقوله[٧] تعالى: ﴿ آمَنَ الرَّسُولُ ﴾[٨] الآية، وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾[٩] الآية وجرد القول أنهم: ﴿ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾ ﴾[١٠] ﴿ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ﴿١٩﴾ ﴾[١١] وصان الله عقائد أمته عليه السلام فيهم عن الغلو الذي دان به عبدة الأصنام أنهم بنات الله، والتقصير الذي ذهب إليه

---

(١) الفرط يعني الندرة والقلة كما في هامش ب تعليقًا.
(٢) سورة الفتح – ٤٨– الآية ٢٦.
(٣) لوحة ١٣٨ و د.
(٤) سورة يس – ٣٦– الآيتان ٣٧، ٣٨.
(٥) سورة الشورى – ٤٢– الآية ١١.
(٦) من أول قوله تعالى في سورة الحشر: ﴿ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ﴾ إلى آخر السورة الآيات من ٢٢–٢٤.
(٧) لوحة ٢١٩ و ز.
(٨) سورة البقرة – ٢– الآية ٢٨٥.
(٩) سورة النساء – ٤ – الآية – ١٣٦.
(١٠) سورة الأنبياء – ٢١– الآيتان ٢٦، ٢٧.
(١١) سورة الأنبياء – ٢١ – الآية ١٩.

﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ۝١٩﴾[١] وصان الله عقائد أمته عليه السلام فيهم عن الغلو الذي دان به عبدة الأصنام أنهم بنات الله، والتقصير الذي ذهب إليه المحرفون للكتاب من اليهود أن الواحد ما لواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تعالى بالمسخ.

[ثالثًا: الإيمان بكتبه]:

وأما الإيمان بالكتب فقد ورد به ﷺ على ما ذكرنا من الآيتين[٢]، وقد أفصح بذكر الصحف وذكر التوراة والإنجيل والزبور على ما لا يخفى.

[رابعًا: الإيمان برسله]:

وكذا الإيمان بالرسل ورد به، وكرر ذكرهم في مواضع من كتابه، وصان الله تعالى عقائد أهل ملته عن الغلو فيهم والتقصير فقال: إنهم عباد مصطفون وخيار معصومون، فما نسبوا أحدًا منهم إلى الفجور كنسبة اليهود لوطًا إلى الفجور بابنته في حال السكر، ولا جحدوا أحدًا منهم كجحود اليهود نبوة إبراهيم عليه السلام مع جلال قدره ورتبته في الأنبياء عليهم السلام، واقتصارهم على القول[٣] أنه كان رجلاً[٤] صالحًا، ولا[٥] ادعوا في أحد منهم ما ادعته النصارى في عيسى واليهود في عزير[٦] عليهما السلام.

[خامسًا: الإيمان بالبعث]:

---

(١) سورة الأنبياء – ٢١ – الآية ١٩.

(٢) في قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾.
وقوله تعالى في سورة النساء: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ مِن قَبۡلُۚ وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا ۝١٣٦﴾.

(٣) ط قولهم.

(٤) لوحة ١٤٧ و ط.

(٥) لوحة ٣١٨ ظ د.

(٦) حيث قالت النصارى: المسيح ابن الله وقالت اليهود: عزير ابن الله.

وأما الإيمان بالبعث فقد ورد به عليه السلام ونطق به ما ورد به من كتابه وأثبت ذلك بالحجج العقلية على ما مر ذكره قبل هذا، وهو أمر به[١] ينفصل عن[٢] أصحاب الديانة من المجان[٣] والخلعاء، وأن كل من آمن بنبي من الأنبياء فقد صدق بالبعث وفي الجحد به إيمان النفس الأمارة بالسوء عن عواقب المطالبات، وتسويغ لها عامة ما تشتهيه من الفواحش وتنجذب إليه همته من المآثم والقبائح.

[حشر الأجساد]:

وأما الكلام في صورة الحشر والثواب ففيه بين الناس اختلاف كبير، وفي بيان جميع الأقاويل وشبهها وكيفية وجوه ردها وتحقيق ما أتى به الرسول صلوات الله عليه طولٌ فأعرضنا عن ذكرها[٤].

---

(١) ط سقط.
(٢) ط سقط.
(٣) ط سقط.
(٤) بالنسبة للحشر ووقوعه بالأجسام فقد أجمع أهل الملل على جواز الحشر ووقوعه. أما الفلاسفة فقد أنكروا حشر الأجساد وأنكروا الوقوع أما الجواز – عند من جوز – فلأن جمع الأجزاء وإعادة التأليف فيها أمر ممكن، والله عالم بتلك الأجزاء قادر على جمعها وتأليفها لعموم علمه وقدرته، وصحة القبول والفعل توجب الصحة قطعًا.
وأما الوقوع: فلأن الصادق أخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار معلومًا بالضرورة كونه من الدين، وكل ما أخبر به الصادق فهو حق، والمنكرون يحتجون بأمرين:
الأول: لو أكل إنسان إنسانًا بحيث صار المأكول جزءًا منه فتلك الأجزاء إما أن تعاد فيهما، وهو محال، أو في أحدهما فلا يكون الآخر معادًا بعينه، ويجاب عن هذا بأن المعاد هو الأجزاء الأصلية وهي الباقية من أول العمر إلى آخره، وهذه في الآكل فضل فإنا نعلم أن الإنسان باق مدة عمره وأجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه.
الثاني: لو حشر فإما لا لغرض وهو عبث، وإما لغرض، وهو إما عائد إلى الله وهو منزه عنه، أو إلى العبد، وهو إما الإيلام وإنه منتف إجماعًا وببديهة العقل لقبحه وعدم ملاءمته للحكمة والعناية، وإما الإلذاذ وهو أيضًا باطل لأن اللذة إنما هي دفع الألم بالاستقراء وإنه لو ترك لم يكن له ألم والإيلام ليدفع فيلتذ لا يصلح غرضًا إذ لا معنى له.
ويجاب عن هذا: أنا نختار أنه لا لغرض ولا عبث ولا قبح عقلي على الله تعالى – كذلك لا نسلم أن الغرض هو إما الإيلام أو الإلذاذ ولعل فيه غرضًا آخر لا نعلمه.
ثم سلمنا لكن لا نسلم أن اللذة دفع الألم، غايته أن في دفع الألم لذة..
ثم سلمنا أن ذلك في اللذات الدنيوية فلم قلتم إن اللذات الأخروية كذلك، ولم لا يجوز أن

[الكلام في العبادات]:

[أولا: الصلاة]:

وأما[١] العبادات فتبدأ بالصلاة إذ هي ما يتقرب به العبد إلى ربه، وقد ورد بها النبي محمد عليه السلام على ما تقتضيه الحكمة[٢] إذ هي عبادة توجبها الحكمة لوجوه أربعة: **أحدها:** – أن العبد لابد له من إظهار سمة العبودية بالثناء على مولاه والتمجيد لخالقه، وإظهار الخضوع والخشوع، ليفارق به من استعصى عليه وأظهر الترفع عن عبادته.

والثاني: إذا باشر العبد الفعل الدال على الإخبات للصانع والانقياد له، والتزم الاستكانة إليه، وأشعر نفسه عظيم هيبته، ومخالفة التقصير في عبادته، وشغل حركاته في إظهار التذلل لخالقه، صار ذلك آكد حائل بينه وبين المعاصي، وأحصن مانع من جملة الملاهي، خصوصًا[٣] إذا باشرها كل يوم وليلة خمس مرات وذلك قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾[٤].

والثالث: أن من كان محتاجًا إلى ملك فالواجب عليه أن يتطلب منه حوائجه على سبيلها، وسبيل الطلب أن يخلص قلبه له، ويلتزم خدمته والخضوع له والثناء عليه متسمًا بسمة البائس المسكين، واثقًا بفضله، قاطعًا للآمال عمن سواه، ثم حوائج العبد إلى الله تعالى ظاهرة، وليس بشيء أجمع إلى هذه الأحوال من الصلاة، ولذلك قال الله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝١ ٱلَّذِينَ هُمْ فِى صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ ۝٢﴾[٥] وقال: ﴿ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟ وَٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمْ وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۩ ۝٧٧﴾[٦] والفلاح في لغة العرب: هو النجاح.

---

(١) لوحة ١١٦ و ب.
(٢) لوحة ٢١٩ ظ ز.
(٣) لوحة ٣١٩ و د.
(٤) سورة العنكبوت – ٢٩- الآية ٤٥.
(٥) سورة المؤمنون -٢٣- الآيتان ١، ٢.
(٦) سورة الحج -٢٢- الآية ٧٧.

والرابع: أن العبد في أوقات ليله ونهاره لا يسلم من صغائر الذلل وأنواع الخطايا، وحكم العبودية يقتضي تلافيها وتدارك أمرها بشيء يكون به استغفار لما اجترح، وتمحيص لما اكتسب، وذلك يكون بالرجوع إلى ذكره، والعود إلى خدمته والتضرع إليه، وإظهار تقواه، والطاعة له قولاً وعملاً، ليغفر له ما حصل منه، والصلاة هي النهاية في استجماع ذلك، ولذلك قال تعالى: ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِۚ إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ﴾[١] ولذلك لم تخل ملة من ملل الأنبياء عن الصلاة.

ثم في الطهارة حكمة عظيمة، فإن العبد[٢] إذا توجه لخدمة ملكه يجب أن يتخذ زينة ويجدد نظافته، وأخف الزينة ستر العورة، وأيسر[٣] النظافة تنقية الأطراف التي[٤] تتكشف كثيرًا وتظهر[٥] للأبصار أبدًا، ومتى أبصرت نقية من الوسخ نظيفة من الدرن، قبلها القلب واستحسنها العقل، والله تعالى شرع لنا دينًا ذكر أنه فطرته التي فطر الناس عليها فشرع ما استحسنوه في عقولهم وارتضوه فيما بينهم، وعلق وجوب تنظيفها إذا أراد إقامة هذه الطاعة العظيمة بخروج شيء من الأذى والدنس، وأقام عند عوز الماء وعدمه ضرب اليد على الصعيد مقامه، ثم بين الرسول عليه السلام أن المستحب نفض اليدين عن التراب، ليدل بذلك أن أصل العبادة هو المسح لا غير، وأن الصعيد هو عَلَم للتعبد وشعار يمتاز به رخصة[٦] العبادة عن غيرها.

ثم أوجب ثلاثًا منها في النهار إذ هي أول عدد يوجب[٧] له المتبدأ أو المنتهى والواسطة، فتكون داخلة في حد الكثير، وعدد ركعاتها العشرة التي هي أول العقود.

---

(١) سورة هود – ١١- الآية ١١١.
(٢) لوحة ١٤٧ ظ ط.
(٣) لوحة ٣١٩ ظ د.
(٤) لوحة ٢٢٠ و ز.
(٥) ز ستر زائدة.
(٦) جهة د.
(٧) ز يوجد.

وفي الليل وإن كان في الابتداء شرعت صلاتان وكان الوتر في حد الاستحباب، فقد ألحقت في الآخرة في التأكيد بالفريضة، فحصل عدد صلوات الليل ثلاثًا وعدد[١] ركعاتها أيضًا عشرًا كما في صلاة النهار فكان الليل والنهار ﴿خِلْفَةً لِّمَنْ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا ۝٦٢﴾[٢].

[أنواع الخشوع والخضوع التي تجمعها الصلاة]:

ثم هي استجمعت جميع أنواع التخاضع والتخاشع إذ هي أقسام أربعة:

أحدها: القيام بين يديه.

والثاني: تحنية الظهر له[٣].

والثالث: تعفير[٤] الوجه بالأرض.

والرابع: الجثو على الركبتين.

ثم شرع الدخول فيها بالقول والعمل وهما التكبير ورفع اليدين والخروج أيضًا بهما، وهما الالتفات على الجانبين والتسليم، ثم المتحرم بها يأتي من أركانها بالشيء بعد الشيء على حال شبيهة بحال من تقدم إلى ملك عظيم فوقف بين يديه مستشعرًا الهيبة مثنيًا عليه حتى إذا استدناه طامن له ظهره، ثم إذا زاد في الاستدناء عفر وجهه لفرط الخضوع بالأرض، حتى إذا أمره بالجلوس جثا على ركبتيه بين يديه ملازمًا في أشكاله الأربعة لإقامة حق الثناء والتمجيد على اسم المبالغة، ولن يوجد على هذه الهيئة صلاة في ملة من الملل، ولو[٥] لم يكن لها شرف إلا الأذان

---

(١) لوحة ١١٦ ظ ب.
(٢) سورة الفرقان – ٢٥– الآية ٦٢.
(٣) د سقط.
(٤) لوحة ٣٢٠ و د.
(٥) لوحة ٢٢٠ ظ ز.

المعلق حكمة برفع الصوت على المرفأة[١] بالتكبيرتين والشهادتين والدعوة إلى المرغوبين الشريفين[٢] لكان شرفها عاليًا شرف كل صلاة لكل أمة من الأمم، ثم لو لم يكن لهم فيها إلا الجمعة المؤسسة في كل أسبوع، على أن سعى كل مملكة إلى سرتها ليجتمعوا في البقعة الواحدة ويخرج إليهم سائسهم بشعاره من أنواع الأسلحة[٣]، ويختص لنفسه مرتفعًا يشرف منه على رعيته، فيقبل إليهم بالوعظ والإرشاد والوعد والإيعاد، ويذكرهم مصالح داريهم، ثم يثني بعد إخلاص الحمد لمولى النعم، وبعد الصلاة على أنبيائه عليهم السلام عمومًا خاتمهم خصوصًا وعلى الراشدين من خلفائه، وعلى جميع من يكون عليهم من أمرائه، ليشعر القلوب هيبتهم[٤] وتقوى النفوس على طاعتهم، والقوم[٥] مصغون إليه لا يجوز لأحد منهم أن يشتغل بشيء من الأحاديث والحركات عند التدبير لما يقرع أسماعهم، حتى إذا فرغ من خطبته يقدم جماعتهم ويقيم لطبقات رعاياه تلك العبادة المعظم قدرها لكان ذلك شرفًا لن يعقل جلال خطره إلا المتحقق لمجامع أركان الدين مع الملك، وليس لشيء من الأديان الأخر مثل هذه الفضيلة الرفيعة، والله الموفق.

[ثانيًا: الزكاة]:

وأما الزكاة فقد ورد بها النبي ﷺ على ما تقتضيه الحكمة، إذ هي عبادة تزكي صاحبها وتثمر له الحمد والثناء، وفي إيجابها أعظم وجوه المصالح، وهو المعونة للضعفاء، ولا مصلحة أعم من أن يظهر القوى للضعيف حسن المعونة على تسوية حاله وأمر معاشه مع ما فيه من شكر لله تعالى على ما اختصه به من السعة، ورياضة النفس على أداء الأمانات، والتبرؤ من الشح والتمسح لأبواب

---

(١) المرفأة هي المنارة والمئذنة.
(٢) الشريفين هما – الصلاة، الفلاح كما في هامش ب تعليقًا.
(٣) الأسلحة أي الخطبة النارية كما في هامش ب تعليقًا.
(٤) لوحة ١٤٨ و ط.
(٥) لوحة ٣٢٠ ظ د.

المصالح، إذا النفس مجبولة على الضن بالمال، وشرف الإنسان مقرون بإفاضة الجود على وجوه الخيرات، ثم العقل يقتضي أن يتقرب العبد إلى خالقه بأداء ما هو الطيب دون الخبيث، وأن يتسارع إلى أداء ذلك بطيب نفس منه دون الكراهية[١] والكسل، وأن لا يتوقع به الجزاء إلا من الله تعالى إذ هو يتقرب إليه ولا يمن على المعطي بما فعل، فورد ما بلغه محمد عليه السلام من الكتاب بذلك كله فال في الأول: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ ﴾[٢].

وقال في الثاني: ﴿ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ ﴾[٣] وقال في ذم من يضاد هذه الحالة[٤]: ﴿ وَلَا يَأْتُونَ ٱلصَّلَوٰةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَىٰ وَلَا يُنفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَٰرِهُونَ ﴿٥٤﴾ ﴾[٥].

وقال في الثالث: ﴿ لَا تُبْطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ ﴾[٦] وقال: ﴿ يُؤْتِى مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ ﴿١٨﴾ ﴾[٧] ثم يبين أصناف الأموال وما يجب في كل صنف، وأصناف من يجب الصرف إليهم على وجه لو[٨] استغرق الحكيم عمره بالتأمل ليقف[٩] على كنه ما في ذلك من الحكمة لما وقف عليه، والله الموفق.

[ثالثًا: الصيام]:

وأما الصيام فقد ورد به النبي محمد عليه السلام على ما تقتضيه الحكمة من هجران الملاذ التي يتعلق بها بقاء الأبدان، وحصول النسل وهي أجل الملاذ

---

(١) لوحة ٢٢١ و ز.
(٢) سورة البقرة – ٢ – الآية ٢٦٧.
(٣) سورة البقرة -٢- الآية ٢٦٥.
(٤) لوحة ٣٢١ و د.
(٥) سورة التوبة – ٩ – الآية ٥٤.
(٦) سورة البقرة – ٢ – الأية ٢٦٤.
(٧) سورة الليل – ٩٢ – الآية ١٨.
(٨) لوحة ١١٧ و ب.
(٩) ز سقط.

وأعلاها قدرًا، وهي لذة المنكح والمأكل والمشرب، وتوجب الحكمة الهجران عنها في الأحايين ليعرف عند تجشم مرارة فقدانها عظم نعمة الله عليه بها، ثم عند الارتياض بهجرانها يقدر على أداء كل أمانة، والصون عن كل خيانة إذ لا داعي في النفس إلى شيء من الملاذ يوازي الداعي إلى هذه، فإذا انقادت له نفسه للتحرز عن قضاء شهوته بحليلته الحسناء الرائع جمالها الفاشي غنجها، ودلالها المساعدة له على ما يراودها المسارعة إلى ما يطالبها عند هيجان الطبيعة وتوقان الشهوة، والامتناع عن الأطعمة الشهية مع دواعي النفس عند غلبة الجموح، والاتقاء عن شرب الزلال البارد عند شدة الظمأ وحر الهواجر، ينقاد له للتصون عن كل ما تدعوه النفس إليه، ويزينه الشيطان ويسوله من الخيانة وترك الأمانة، وركوب المعاصي ومقارفة الفواحش.

[التهجد وصدقة الفطر]:

ثم شريعة الإسلام قرنت بالتهجد[١] بالليل مصليًا، والإنفاق على[٢] من يتصل به، والاعتكاف في المساجد، ثم قرن نهايته[٣] بعبادة[٤] تدل[٥] هيئتها[٦] على عز الدولة ونباهة الملة، وهي الخروج إلى المصلى وشرف الجود بما يقتنيه من المال وإغناء المحتاجين من عباد الله وذلك صدقة الفطر، وليس في دين من الأديان مثل هذا الصوم مع ما في تجشم مرارة الصوم معرفة ما يقاسيه الفقراء من الشدة فيصير ذلك باعثًا له على الإحسان إليهم والاعتناء بشأنهم ومواساتهم بما خصه الله من المال.

---

(١) كصلاة التراويح وغيرها من النوافل التي تصلى ليلاً.
(٢) لوحة ٣٢١ ظ د.
(٣) يقصد نهاية شهر رمضان.
(٤) يقصد صدقة الفطر (زكاة الفطر).
(٥) لوحة ١٤٨ ظ ط.
(٦) لوحة ٢٢١ ظ ز.

[رابعًا: الجهاد]:

وأما الجهاد فهو عليه السلام مخصوص به، ولم يكن في دين من الأديان ما أتى به، وهو ما تقتضيه الحكمة البالغة إذ هو مشتمل على حراسة الملة والبيضة والذب عن حريمها، ولولا قيام أهل الدين بالمحاماة عن الدين والبيضة بالسيف، لاجتاحهم الأعداء، ولظهر الفساد في البر والبحر، ولهدمت المساجد، ثم هو عليه السلام أمر به على وجه عرف ذو البصيرة أن ليس وراءه مصلحة ولا يدانيه سياسة، ومن قرأ ما ذكره محمد بن الحسن[١] في **كتاب السير الكبير** لعرف ذلك، ولا جنح لإطالة الكتاب بإيراد ذلك، والله المحمود.

[خامسًا: الحج وحكمته]:

وأما الحج فقد ورد به النبي محمد عليه السلام، وفيه من الحكمة ما تقصر عنه العقول وإن وفرت الألباب وإن كملت، وجملة ذلك أن العبد ينتفع من مولاه بقدر الخدمة له والتعظيم لأمره والسعي في لوازمه، وجهة التعبد للمولى تنقسم إلى أربعة أقسام:

أحدها: إظهار التقشف والتشعث ورفض أسباب (التزين وهجران أسباب)[٢] الاستمتاع ليتصور بذلك على صورة المسخوط عليه، المتعرض[٣] بما يتعاطاه من حاله لعطف سيده عليه، واستجلاب لرحمته إياه، وهذه المعاني كلها في الإحرام.

والثاني: إتعاب بدنه بالجولان والطواف، وملازمة الأمكنة المنسوبة إلى مولاه[٤] ليتصور بصورة المقبل على خدمته الطائف ببابه اللائذ بحبله وعصمته، وهذا المعنى واقع في الطواف.

---

(١) سبق التعريف به.
(٢) ب، د ما بين القوسين سقط وأثبتناه من باقي النسخ.
(٣) لوحة ٣٢٢ و د.
(٤) ز هؤلاء.

والثالث: أعمال اللسان بالتعظيم له والثناء عليه والتزام التحميد والاستغفار والدعاء مع التضرع مستقبلاً[(١)] عثرته مستوهبًا جريرته، وهذا تحت[(٢)] الوقوف بعرفات.

والرابع: أن العبد إذا[(٣)] فعل تلك الثلاثة وفاز بحسن موعوده له بالرضا عنه والتجاوز عن خطاياه أن يسكن إليه، ويزيل عن نفسه التقشف وينقضي عن هيئته الشعث، ويعود إلى خدمته على صورة من نال عفو ملكه وسعد بمرضاته، فيعاود الزينة ويراجع الوضاءة، ويباسط مولاه بمسألة حوائجه، ويظهر افتقاره إليه ليكون قد قضى أمر العبودية وتمم حقوق نفسه في خدمة ربه، وواقع تحت الحج وتواعبه، ثم لما كان الحج عبادة لا يتوصل إلى أدائها إلا من له فضل قوة في الجسم وسعة في المال وبسطة في الحال والجاه - وهذه المعاني من دواعي الكبر والسطوة والجبرية[(٤)] - جعل الله تعالى هيئة أداء هذه العبادة على صورة مضادة لأحوال الجبابرة، وفي الطرف الأبعد من هيئات المتكبرين، وهو هجران الزينة رأسًا، والسعي في المواطن عدوًا وتحريك الأطراف بلا سبب، ورمي الأحجار لا إلى أحد، وتقبيل حجر لا يضر ولا ينفع، وتعظيم مواطن لا تجدي نفعًا[(٥)] ولا تمنع؛ ليعترف به الجبابرة لمر الخضوع ويذعن الأشراف لخالص العبودية، وتصير الأقدام سواسية في ذات الله تعالى[(٦)]، فمن نال في الدنيا ملكًا عظيمًا أو جاهًا وشرفًا وسعة في الأموال متى لابس عملاً لا يلائم صورة المتكبر بته، وينافي أفعال الجبابرة رأسًا من الإقبال على حجر أصم بالتقبيل وعلى مواضع ميتة بالإجلال يصير ذلك أبلغ سبب في ارتفاض الكبر، وأتم رياضة

---

(١) لوحة ٢٢٢ و ز.
(٢) أي مندرج في الوقوف بعرفات.
(٣) لوحة ١١٧ ظ ب.
(٤) بمعنى التجبر والجبروت كما في مختار الصحاح.
(٥) لوحة ٣٢٢ ظ د - وسقط من ط.
(٦) لوحة ١٤٩ و ط.

لطرح الأنفة، فإن من أطاعته نفسه لوجه الله تعالى في توقير شيء لا ينفع ولا يؤذي، ولا يعلم ولا يشعر فهو إلى توقير من هو نظيره من العباد أسرع، وإلى هجران ما استشعر من الجبرية أوحى، والله الموفق.

[الكلام في المعاملات]:

وإذ أتينا على ذكر العبادات فنترك ذكر ما في المعاملات والمناكح والمآكل والمشارب وفي تحريم ما حرم، وتحليل ما حلل، وذكر الكفارات، وتقسيم الجرائم التي في بعضها كفارة، وفي بعضها حد، وبيان[1] الحكمة من ذلك كله لئلا يطول الكتاب. وإن كنا لو ذكرنا بعض ما أورده علماء الأمة وحكماء أهل الملة وفرسان الكلام وقادة أهل الإسلام لكانت الفائدة متضاعفة والعائدة متوفرة، غير أن فتور رغبات الملتمسين وقصور هممهم، حالا بيني وبين الإبانة عن كل ذلك. وأن دينًا بنى على الحكمة المحضة والمصلحة التامة على وجه تقصر دون الإحاطة بعشر من أعشار ذلك عقول ألف ألف (من المرتاضين الذين أذابوا مطايا أفكارهم سنين كثيرة في التأمل)[2] في ذلك، والبحث عنه لتحقيق أن لا يظن عاقل[3] له حظ من الإنصاف وجانب الإلف أو العصبية الجنسية أو الأنفة أو الفرار عن لزوم ربقة التكليف، أن مثله من أوضاع من لم يعرف بتعلم نوع من أنواع العلوم والارتياض بشيء من المعارف بل يتعين أنه هو الوحي الإلهي والشرع السماوي.

[كل ما سبق يؤكد صدق دعوة محمد ﷺ]:

وبالوقوف على ما تقدم عرف أنه ﷺ كان صادقًا فيما ادعاه من رسالة ربه معرفة لا يشوبها شك ولا يعتريها ما يزيلها لو لم يعارضها ما مر ذكرها من المعاني الصادرة عن ذلك - أعني العناد والمكابرة للتعصب - والجنسية أو الأنفة

---

(١) لوحة ٢٢٢ ظ ز.
(٢) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ٣٢٣ و د.

المانعة عن اتباع الغير أو الإلف والعادة أو الكسل عن لوازم التكليف وبه يبطل قول من يقول: إنه عليه السلام أتى بما في العقول دفعه وإنكاره، وظهر أنه زعم ما زعم عن الجهل بما يقبله العقل وما لا يقبله، هذا هو الكلام من حيث المعجزات والدلالات.

[خواص النبوة وأقسامها]:

وأما الكلام من حيث خواص النبوة فنقول: هي[١] في القسمة الأولى تنقسم إلى قسمين: قسم[٢] منها لتمهيد أمرها وتوطيد أساسها، وقسم منها لتربية قواها.

[القسم الأول لتمهيد أمر النبوة]:

فأما القسم الأول منها فقسمان:

أحدهما: الاختيار الجنسي فإن الحكمة تقتضي أن من أراد إنفاذ رسول إلى موضع، أن يختار من أصحابه من هو أصلح، فالله تعالى إذا قدر أن يختار لتلك الرتبة السنية والدرجة العلية، واحدًا من عباده فإنه يختار فاضل الجنس الذي هو منه في عقله وفهمه وصلاحه وعامة أفعاله، ولا يختار واحدًا[٣] من الجهلة الأشرار ليكون معدنًا لوحيه وموضعًا لاختلاف الملائكة إليه، ولذلك قال تعالى: ﴿أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾[٤] وهذه الخاصية كانت ثابتة لنبينا محمد عليه السلام[٥] فوق ما كانت لغيره من الرسل عليهم السلام على ما مر ذكره في بيان أخلاقه الكريمة وشيمه الشريفة.

والقسم الثاني من القسم الأول: هو موهبة[٦] الزيادات واللطائف والرجحان في الأخلاق والمذاهب، فإنه ليس الكمال إلا لله تعالى، والحكمة تقتضي أن من اختار من

---

(١) لوحة ١١٨ و ب.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ٢٢٣ و ز.
(٤) سورة الأنعام – ٦- الآية ١٢٤.
(٥) لوحة ٣٢٣ ظ د.
(٦) لوحة ١٤٩ ظ ط.

أصحابه رسولاً أن يزيح علله فيما عرف حاجته ماسة إليه، فالله تعالى إذا قيض عبدًا من عباده لسياسة البلاد والعباد فإنه لا يحرمه الفضائل التي بها تنزاح علله في كفاية ما فوض إليه - أعني به في توفية القوى[١] الفاضلة نفسًا وجسمًا - ثم السلامة عن العاهات المشوهة للخلقة ثم البراءة عن الآفات المخلة بالأفعال، ثم يبيح له عامة ما علم أنه يحتاج إليه للقيام بما فوض إليه حسب ما أزاح لموسى عليه السلام علته في حل عقدة لسانه والتأييد بأخيه هارون على ما قال تعالى: ﴿قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَٰمُوسَىٰ ﴿٣٦﴾﴾[٢] وهذه الخاصية أيضًا كانت لنبينا محمد عليه السلام على ما نذكره في بيان الدلالة الراجعة إلى بدنه.

[القسم الثاني لتربية قواها]:

وأما القسم الثاني من القسمين الأولين: وهو الخاصية التي يحتاج إليها لتربية قواها فينقسم أيضًا إلى قسمين:

أحدهما: اتصال مواد الوحي به، فإن كل من قلد (غيره عملاً)[٣] من الأعمال فلابد أن يؤيده فيه بالإرشاد ويتابع لديه بالهداية وإن كان هو في نفسه مستقلاً كافيًا ليكون معونة له على ما يتولاه من خدمته.

والأنبياء عليهم السلام لم يستغنوا عن التبصير والإرشاد، ولا يتم ذلك إلا باتصال الوحي، وهذه الخاصية كانت لمحمد عليه السلام قال[٤] الله تعالى: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ﴿٣﴾﴾[٥].

والثاني: تنبيهه على مواقع الزلل فإن من قلد عبدًا من عبيده فإنه[٦] لا يخليه

---

(١) ز سقط.
(٢) سورة طه - ١٨ - الآية ٣٦.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ٣٢٤ و د.
(٥) سورة الضحى - ٩٣- الآية ٣.
(٦) لوحة ٢٢٣ ظ ز.

والثاني: تنبيهه على مواقع الزلل فإن من قلد عبدًا من عبيده فإنه[١] لا يخليه عن التوقف على زلة منه بل ينبهه عليه ليكون سببًا لتثقيفه وأمانًا من الوقوع في مثله، فكذا في حق من أرسله الله تعالى، وهذه الخاصية كانت لنبينا محمد عليه السلام على ما قال عز وجل: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾[٢] وقال: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ﴾[٣] ثم ثبوت هاتين الخاصيتين وإن لم يقربهما الجاحد لرسالته، ولكن ذكرناهما لبيان تتمة حاله عند المسترشد.

فأما الخاصيتان الأوليان فثابتتان بالتواتر، فيكون ثبوتهما حجة على الجاحد. وإذا ثبت في حقه دلائل النبوة وخواصها كانت نبوته ثابتة ضرورة، والله الموفق.

ثم جميع ما كان من الأعلام والدلالات ملزمًا غيره الإيمان به كان ملزمًا عليه الاعتقاد أيضًا أنه رسول إذ هو يحتاج أيضًا إلى العلم بنبوته ورسالته، كما يحتاج غيره إلى ذلك.

ثم كانت له دلالات خاصة من نحو: شق بطنه في حال صغره، ونزع قلبه وشقه وغسله ورده إلى موضعه، والمعتزلة لم تعرف جهة[٤] الحكمة في ذلك فأنكرت جواز ذلك مع ورود الأخبار المستفيضة به، وكان جحود هذا منهم فتحًا على المنكرين للرسالة باب جحود جميع آياته، وكلهم محجوجون بالنقل المشهور، وبمعاينة الصحابة رضي الله عنهم أثر ذلك في بطنه.

ومن[٥] الدلائل الخاصة له ترائي جبريل عليه السلام على صورته وتدليه إليه ودنوه منه وإراؤه الله تعالى إياه ملكوت السماوات ليلة المعراج كما فعل هذا

---

(١) لوحة ٢٢٣ ظ ز.
(٢) سورة التوبة – ٩– الآية ٤٣.
(٣) سورة الأنفال – ٨– الآية ٦٧.
(٤) لوحة ١١٨ ظ ب.
(٥) لوحة ٣٢٤ ظ د.

ومن هذا الجنس ما كان يقع من تسليم[١] الحجر والشجر على النبي عليه السلام بالنبوة، فإذا ثبت بهذا النوع للرسول محل الرسالة، ركن قلبه واطمأنت نفسه وارتبط[٢] جأشه وقويت منته، فأظهر الدعوة على بصيرة، ونفذ فيها بنشاط وقوة وكان ما يؤيد به بعد ذلك من المعجزات على سبيل إقامة البرهان على قومه بصحة دعوته لهم. فإذا انتهينا إلى هذا فلنختم الباب، وقد خرجنا في هذا الباب عما شرطنا في أول الكتاب من الإيجاز، وطولنا فيه نوع تطويل، وبالغنا نوع مبالغة، وإن كان الاستقصاء في الباب يقتضي استغراق دفاتر، فعلنا ذلك لظهور الإلحاد في زماننا وطعن كثير من الخلعاء في أمر النبوة، فأردت بذلك حسم مادة شرهم، ودفع معرتهم عن ضعفه المسلمين والله خير مؤيد ومعين[٣].

---

(١) لوحة ١٥٠ و ط.
(٢) لوحة ٢٢٤ و ز.
(٣) راجع في هذا الفصل: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار من ص ٥٦٣ – ٦٠٢. وانظر للأشاعرة: التمهيد للباقلاني من ص ١٠٤-١٠٩، المواقف للإيجي ص ٣٣٧-٣٦٦. وراجع للماتريدية: التمهيد لأبي المعين النسفي مخطوط تحت رقم ٢٢٩٩١ دار الكتب لوحة من ١٢ ظ – لوحة ١٥ ظ وبحر الكلام ص ٦٣-٦٦، البداية من الكفاية لنور الدين الصابوني من ص ٨٥-٩٧، وشرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني ص ١٢٨-١٣٢. وراجع: كتاب البيان في الفرق بين المعجزات والكرامات للباقلاني ط بيروت ١٩٥٨ والمغني لعبد الجبار جـ ١٥ التنبؤات والمعجزات ط المؤسسة المصرية للتأليف تحقيق الخضيري ومحمود قاسم.

الفصل الثاني

١- الكلام في إثبات كرامات الأولياء

ومن هذا القبيل كرامات الأولياء أن إظهارها عليهم هل هو في حيز الممكنات أم هو ممتنع؟

[استحالة الكرامة عند المعتزلة]:

فزعمت المعتزلة أنه ممتنع[١] لأنه لو جاز لالتبست المعجزة بالكرامة، ولم يبق إلى الوصول إلى العلم بكون النبي[٢] نبيًا طريق، وهذا ممتنع، ولأن نقض العادة لفائدة الوصول إلى معرفة النبي والتمييز بينه وبين المتنبي وبالناس إلى ذلك حاجة ماسة، فأما الحاجة إلى معرفة الولي من غير الولي فمنعدمة.

[أهل السنة: الكرامة جائزة بل واقعة]

وأهل الحق يقولون بثبوتها لورود أخبار كثيرة وحكايات مستفيضة منها استفاضة الخبر عن صاحب سليمان في إتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف[٣]. ومنها رؤية عمر رضي الله عنه على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى قال: يا سارية الجبل الجبل، وسمع سارية ذلك الصوت على مسافة ذهاب قريب من خمسمائة فرسخ حتى صعد الجبل وأخرج منه الكمين على البدء، وكان ذلك سبب الفتح[٤]. وما روى أن خالدًا (شرب السم فلم يضره، وما روى من خبر عمر) [٥] في أمر نهر[٦]

---

(١) خلافًا لأبي الحسين البصري وقد شارك المعتزلة في رأيهم هذا أبو اسحاق الأسفرائيني والحليمي من أهل السنة. راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ٣ ص ٢٢١.

(٢) لوحة ٣٢٥ و د.

(٣) ذكرت هذه القصة في الآيات من قوله تعالى: ﴿ قَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَيُّكُمْ يَأْتِينِى بِعَرْشِهَا ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّى غَنِىٌّ كَرِيمٌ ﴾ الآيات من ٣٨-٤٠ سورة النمل.
هذا ولم يكن ما ظهر معجزة لسليمان إذ لم يظهر على يده مقارنًا بدعوى النبوة.

(٤) انظر قصة سارية مع عمر بن الخطاب يبدأ بالتفصيل في طبقات الشافعية للسبكي جـ٢ ص ٦٥.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

(٦) ورد في هامش ب تعليقًا "كتب عمر رضي الله عنه على خزف: يانيل إن كنت تجري بأمر نفسك فلا حاجة لنا إليك، وإن كنت تجري بأمر الله فاجر، فطرحوه فيه فسال النهر بأمر الله تعالى.

النيل[١]، وقد روى في التابعين والصالحين من الكرامات ما لا يدخل تحت الإحصاء بحيث يدخل منكرها في جملة منكري العيان.

وأنكرت المعتزلة ذلك لأنهم حرموا ذلك لشؤم بدعتهم، ولو لم يكن على بطلان مذاهبهم وفساد عقائدهم دليل سوى حرمانهم الكرامة مع جدهم واجتهادهم في العبادات وشدة توقيهم عن المعاصي والآثام خوفًا من خروجهم عن الإيمان، ثم لم يكن يظهر على أحد منهم كرامة، ولم يعاين أحد منهم ذلك في نفسه ليرجع عن إنكاره، ويعود إلى الإقرار به، ولم يكن ذلك إلا لبقائهم – بسبب عقائدهم الفاسدة– أعداءً لله تعالى مستحقين للإهانة، فيرى الأكثر منهم وقد تعلوهم صفرة سمجة تنبو الأبصار عن النظر إلى طلعته، وتثقل على القلوب معاشرته[٢] وصحبته[٣].

[كرامة الولي معجزة للرسول]:

وما زعموا أن ظهورها على يدي الأولياء يوجب بطلان معجزات الأنبياء عليهم السلام، فكلام من يتفوه بما يخطر بباله من غير التأمل والتروي والعرض على العقل الذي هو القانون الذي بشهادته يمتاز[٤] الحق من الباطل، والصحيح من الفاسد، وذلك لأنه لو تأمل لعرف أن كل كرامة لولي معجزة للرسول عليه السلام فإن بظهورها يعلم أنه ولي وكونه وليًا على كونه محقًا في عقيدته وهو فيها تابع لرسول مقر برسالته دليل على صحة رسالته، فكان ذلك على هذا التدريج دليلاً على صدق الرسول فيما ادعاه من الرسالة وبلغ من الدين والشريعة، فمن جعل ما هو معجزة للرسول ودلالة صدقه مبطلاً للمعجزة وسادًا لطريق الوصول إلى معرفتها فهو في غاية الجهل والغباوة.

=

وانظر القصة بالتفصيل في طبقات الشافعية للسبكي ج ٢ ص ٦٧. وفي نفس الجزء من نفس الكتاب كرامات أخرى للأولياء.

(١) لوحة ٢٢٤ ظ ز.
(٢) لوحة ٣٢٥ ظ د.
(٣) لوحة١١٩ و ب.
(٤) لوحة ١٥٠ ظ ط.

[الفرق بين المعجزة والكرامة والمعونة والإهانة]:

ثم نقول: وكيف يؤدي ذلك[١] إلى التباس الكرامة بالمعجزة، والمعجزة تظهر على أثر دعوى الرسالة، ولو ادعى الولي الرسالة لكفر من ساعته، وصار عدوا لله لا يظهر على يده نقض العادة البتة، ولو ادعى الولاية تسقط عنه الولاية عند دعواه إياها، وكذا صاحب المعجزة لا يكتم معجزته بل يظهرها، وصاحب الكرامة يجتهد في كتمانها[٢] ولا يركن في الأغلب إليها، ويخاف أنها من قبيل الاستدراج له دون الكرامة، ولو اطلع الله تعالى أحدًا من صالحي عباده على كرامة الولي لتشفع إليه الولي وطلب بغاية التضرع أن يكتم ذلك عليه ولا يفشيه خوفًا من الاغترار لدى الاشتهار، وكذا صاحب المعجزة مأمون العاقبة معصوم عن التبديل والولي بخلافه.

وما[٣] ذكروا أن لا فائدة منها **قلنا:** وإذا ثبت بما ذكرنا من الدلائل أنها ثابتة فبعد ذلك جهلكم بجهة الحكمة لا يوجب بطلانها على ما مر تقرير هذا من قبل.

ثم نقول: فائدته ظهور كرامته على الله تعالى عنده، وثبوت رسالة من آمن به من الرسل بما شاهد من نقض العادة، فيصير كأحد من كان في عصر الأنبياء في حق مشاهدة المعجزة، ومعاينة نقض العادة مع أن ذلك يصير مبعثه له على الاجتهاد في العبادات والاحتراس عن السيئات إبقاء لتلك المنزلة على نفسه، وحفظًا لتلك المرتبة الشريفة والمنزلة العلية عن التبدل والزوال، وتحريضًا لمن أطلعه الله عليها من الصالحين على الجد والاجتهاد ليبلغ تلك الدرجة وتناله تلك المنزلة.

وقال أهل العلم بالحقائق: إن ظهور الناقض للعادة ربما يكون من الفرط لواحد من عوام المسلمين، وتكون معونة له في التخلص عن محنة توجهت إليه،

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ٢٢٥ و ز.
(٣) لوحة ٣٢٦ و د.

ومكروهٍ أقبل عليه، ويسمى ذلك معونة لا كرامة، وقد تظهر أيضًا على يد المتأله[١] وعلى يد الساحر عند انعدام دعوى[٢] النبوة، ولهذا ذكر محمد بن الحسن رواية عن أبي حنيفة - رحمهما الله - أن المؤخذ بمنزلة العنين وهو الذي أخذ بالسحر عن النساء ويكون ذلك إهانة لمن ظهر على يديه.

وجاء من هذا أن الناقض للعادة على أنواع أربعة: معجزة، وكرامة، ومعونة، وإهانة، والفرق بينها ما بينا[٣].

٢- [مسائل التعديل[٤] والتجوير[٥]]:

الأصل[٦] في هذه المسائل مسألة خلق أفعال العباد وهي مبنية على ما مر مما يتعلق بصفات الله تعالى ويدخل تحتها[٧] على ما نبين.

[من موجد فعل العبد؟]:

واختلف الناس فيها فزعم جهم[٨] بن صفوان[٩] أن لا فعل للعبد في الحقيقة[١٠] وما يضاف إليهم يضاف على حسب إضافة الأشياء إلى محالها دون إضافتها إلى محصلها، وساعده على هذه المقالة أصحابه وهم الجبرية[١١].

---

(١) المتألة هو الذي يدعي الألوهية.
(٢) ز سقط.
(٣) راجع في هذا الفصل - بحر الكلام للنسفي ص ٦١-٦٢.
والتمهيد للنسفي لوحة ١٥ ظ - نهاية اللوحة ١٦ مخطوط، والبداية من الكفاية للصابوني ص ٩٨-٩٩، وأصول الدين للبغدادي ص ١٨٤، والعقيدة النظامية للجويني من ص ٥٢-٥٤. وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ٢٢٠-٢٢١.
(٤) التعديل نسبة إلى العدل.
(٥) نسبة إلى الجور.
(٦) لوحة ٢٢٥ ظ ز.
(٧) لوحة ٣٢٦ ظ د.
(٨) لوحة ١٥١ و ط.
(٩) سبق التعريف به.
(١٠) لوحة ١١٩ ظ ب.
(١١) تقول بالجبر والاضطرار وتنكر الاستطاعات، وأنه لا فعل لأحد في الحقيقة، وإنما الأفعال كلها لله وينسب الفعل للإنسان على سبيل المجاز. ومن كبار رجالها جهم بن صفوان. راجع

وقال من سواهم من فرق الأمة بأن العبد مكتسب على الحقيقة وله فعل إلا الأشعري، فإنه زعم أن العبد يسمى مكتسبًا عاملاً ولا يسمى فاعلاً، والفاعل في الحقيقة هو الله تعالى.

ثم القائلون بأن العبد له فعل وكسب وعمل اختلفوا من موجد أفعال العباد؟ (فزعمت القدرية)[1] أن موجدها على الحقيقة هو العبد ولا صنع لله تعالى ولا تصرف في فعل العبد البتة بوجه من الوجوه، غير أن أوائلهم كانوا لا يتجاسرون على إطلاق اسم الخالق على العباد، وكانوا يقولون: إنه موجد فعله ومحدثه ولا يقولون خالقه، وكانوا يساعدون أهل الحق على أن لا خالق إلا الله تعالى إلى أن نشأ بينهم الجبائي فرأى أن لا فرق بين اسم الخالق والموجد فزعم أن كل ما دب ودرج خالق لفعله الاختياري، فلما انتهت نوبة رياستهم إلى أبي عبد الله البصري[2] الملقب بجعل زعم أن الخالق على الحقيقة هو العبد والله تعالى يسمى خالقًا على مجاز القول دون الحقيقة.

[الله خالق فعل العبد على الحقيقة]:

وقال أهل الحق[3]: إن موجدها وخالقها على الحقيقة هو الله تعالى، والعبد مكتسب له فاعل له، وساعدهم عليه متكلمو أهل الحديث[4] والنجارية[5]

=

مقالات الإسلاميين جـ١ ص ٣٣٨ والملل والنحل للشهرستاني جـ١ ص ٨٥ والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٩٩.

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) هو أبو عبد الله الحسين بن علي البصري توفي سنة ٣٦٩هـ وهو شيخ عبد الجبار الرازي – راجع شذرات الذهب لابن العماد جـ ٣ ص ٦٨ والفوائد البهية ص ٨٨.

(٣) ز فزعمت القدرية – وهو خطأ ظاهر.

(٤) سموا بذلك لأن عنايتهم بتحصيل الأحاديث ونقل الأخبار وبناء الأحكام على النصوص لا يرجعون إلى القياس الجلي والخفي ما وجدوا خبرًا أو أثرًا. قال الشافعي: "إذا ما وجدتم مذهبًا ووجدتم خبرًا على خلاف مذهبي فاعلموا أن مذهبي ذلك الخبر". انظر الملل والنحل للشهرستاني ص ١٦٠.

(٥) سبق التعريف بها.

والكرامية[١]، ثم لما كان العبد فاعلاً ومكتسبًا لابد أن له قدرة واستطاعة إذ لا فعل بدون القدرة، وكذا الكسب عند المقرين به إنما يمتاز عن الأفعال الضرورية[٢] بالاستطاعة فنتكلم أولاً في القدرة والاستطاعة ثم بعد ذلك نرتقي إلى الكلام في خلق الأفعال - إن شاء الله تعالى[٣].

٣- الكلام في الاستطاعة:

اعلم[٤] أن الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة متقاربة المعاني، وفي مصطلح أهل الكلام أنهم يريدون بها كلها شيئًا واحدًا إذا أضافوها إلى العباد ويجعلونها في عرفهم بمنزلة الأسماء المترادفة كالأسد والليث وأشباه ذلك.

[أقسام الاستطاعة]:

ثم الأصل أن المسمى باسم القدرة والاستطاعة عندنا قسمان:

أحدهما: سلامة الأسباب وصحة الآلات وهي قد تتقدم الأفعال، وحقيقتها ليست بمحصولة عللاً للأفعال وإن كانت الأفعال لا تقوم إلا بها لكنها نعم من الله تعالى يكرم بها من يشاء ثم[٥] يستأديهم[٦] شكرها عند احتمالهم العلم بالنعم وبلوغ عقولهم الوقوف عليها، وهذا النوع من الاستطاعة يحد بأنها: التهيؤ لتنفيذ الفعل عند إرادة المختار.

والقسم الثاني: معنى لا يمكن تبين حده بمعنى يشار إليه سوى أنه ليس إلا للفعل، وهو عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به أفعاله الاختيارية وهو علة

---

(١) سبق التعريف بها.
(٢) الضرورية لوحه ٣٢٧ و د.
(٣) راجع اللوحة ١١٦ ظ من كتاب التمهيد للنسفي والمغني للقاضي عبد الجبار جـ ٨ ص ٣ - ٥ تحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد.
(٤) لوحة ٢٢٦ و ز.
(٥) د سقط.
(٦) أي يطلب منهم أداء شكرها.

للفعل[١] عندنا، وساعدنا عليه البغدادية من المعتزلة، وأنكرت البصرية ذلك وزعمت أنه سبب، وفي الجملة يحصل المحدث فاعلاً به.

[الدليل على انقسام الاستطاعة إلى قسمين]:

ثم الدليل على وجود الاستطاعة وانقسامها إلى قسمين قوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾[٢] والمراد منه استطاعة الأسباب والآلات إذ لا يتصور وجود قدرة أداء صوم شهرين[٣] من قبل الشروع في أدائه، ويستحيل بقاء القدرة التي[٤] كانت موجودة عند الخصوم إلى شهرين، فدل أنه[٥] أراد به استطاعة سلامة الأسباب وصحة الآلات.

والدليل عليه ما عير الله تعالى به من قال من أهل النفاق: ﴿لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾[٦] وكذبهم الله تعالى في ذلك القول، ولو كانوا أرادوا بذلك الكلام الاستطاعة التي هي حقيقة قدرة الفعل ما كانوا بنفيها عن أنفسهم كاذبين، إذ لا شك أن استطاعة فعل الجهاد لا تبقى من وقت كونهم بالمدينة إلى أن يلقوا العدو ويباشروا القتال، وكان الخروج مطلوبًا لذلك، وحيث كذبهم دل أنهم أرادوا بذلك المرض أو فقد المال على ما بين الله تعالى بقوله: ﴿لَّيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَىٰ﴾[٧] إلى أن قال: ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَاءُ﴾[٨].

---

(١) يقول سعد الدين التفتازاني: إنها شرط لأداء الفعل لا علته، وهي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات، فإن قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير، وإن قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو المطيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب، ولهذا ذم الكافرين بأنهم لا يستطيعون السمع. راجع شرح العقائد النسفية ص ١٠٠-١٠١.

(٢) سورة المجادلة -٥٨- الآية ٤.

(٣) لوحة ١٥١ ظ ط.

(٤) لوحة ١٢٠ و ب.

(٥) لوحة ٣٢٧ ظ د.

(٦) سورة التوبة -٩- الآية ٤٢.

(٧) لوحة ٢٢٦ ظ ز.

(٨) سورة التوبة -٩- الآيات من ٩١-٩٣.

يحققه: أن أهل النفاق كانوا عوام، وقدرة العمل التي توجب حصول الفعل ويتكلم فيها المتكلمون أنها مع الفعل أو قبله وتبقى أو لا تبقى مما لا يعرفه العوام ولا يصورونها في الأوهام، وذلك قوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا ﴾(١) والمراد به استطاعة الآلات، وكذا قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾(٢) والمراد به الزاد والراحلة لا حقيقة قدرة الفعل، فهذه الآيات دليل ثبوت استطاعة الأسباب والآلات.

[هناك استطاعة بمعنى حقيقة القدرة]:

وأما دليل ثبوت الاستطاعة التي هي حقيقة القدرة فقوله تعالى: ﴿ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ ﴾(٣) والمراد منه نفي حقيقة القدرة لا نفي الأسباب والآلات؛ لأنها كانت ثابتة، وإنما المنتفى عنهم كان حقيقة القدرة التي بها يتعلق الفعل.

يحققه: أنه ذكر ذلك على وجه الذم لهم، والذم إنما يلحقهم بانعدام حقيقة القدرة عند وجود الأسباب وصحة الآلات(٤) لا بانعدام سلامة الأسباب وصحة الآلات، لان انتفاء تلك الاستطاعة لم تكن بتضييعه بل هو في ذلك مجبور، فأما انتفاء حقيقة القدرة فموجب ذمهم؛ لأن انعدامها مع سلامة الأسباب وصحة الآلات كانت بتضييعه إياها لاشتغاله بضد ما أمر به.

يحققه: أنه خص بنفس هذه الاستطاعة الكافر، وانتفاء تلك الاستطاعة يستوي فيه المسلم والكافر، وإنما المختص بالكافر هو انتفاء هذه الاستطاعة، والدليل عليه قول صاحب موسى لموسى عليهما السلام: ﴿ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴿٧٢﴾ ﴾(٥) وقوله:

---

(١) سورة النساء -٤- الآية ٢٥
(٢) سورة آل عمران -٣- الآية ٩٧.
(٣) سورة هود - ١١ - الآية ٢٠.
(٤) لوحة ٣٢٨ و د.
(٥) سورة الكهف - ١٨ - الآية ٧٢.

﴿ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴾[١] والمراد منه حقيقة قدرة الصبر لا أسباب الصبر والآلة، فإن تلك كانت ثابتة له.

ألا ترى أنه عاتبه على ذلك ولا يلام من عدم آلات الفعل وأسبابه وإنما يلام من امتنع منه الفعل لتضييعه قدرة الفعل لاشتغاله بغير ما أمر به، وشغله إياها بضد ما أمر به. والله الموفق.

وبطل بهذا قول من يقول: لا استطاعة للإنسان إذ هي ليست[٢] معنى وراء المستطيع بل الإنسان مستطيع بنفسه لا باستطاعة كما ذهب إليه النظام وعلى الأسواري[٣] وأبو بكر الأصم[٤].

[الاستطاعة عرض وراء الذات]:

لأنا بينا بالدليل ثبوتها وهي عرض من الأعراض، ولا شك أن العرض معنى وراء الجسم، والذي يدل على ثبوتها أنا وجدنا الإنسان سليم الجوارح ليس بذي آفة وهو قادر على حمل خمسين رطلاً، ثم وجدناه في حالة أخرى قادرًا على حمل مائة رطل من غير زيادة في[٥] أجزاء أعضائه، ونظيره خيطان منشوران[٦] لا يصعب قطعهما، وإذا فتلا يصعب القطع[٧] من غير زيادة في أجزاء الخيطين بل لحدوث الفتل وهو عرض في نفسه، وبهذا يبطل أيضًا قول غيلان[٨] وأتباعه

---

(١) سورة الكهف – ١٨- الآية ٧٥.
(٢) لوحة ٢٢٧ و ز.
(٣) على الأسواري توفي سنة ٢٤٠ وهو من أتباع أبي الهذيل العلاف. راجع: فضل الاعتزال ص ٧٣، وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٨١. وراجع كلام النظام في كتاب الفرق بين الفرق للبغدادي ص١١٨-١١٩.
(٤) سبق التعريف به.
(٥) لوحة ١٥٢ و ط.
(٦) لوحة ٣٢٨ ظ د.
(٧) لوحة ١٢٠ ظ ب.
(٨) أبو مروان غيلان بن مسلم الدمشقي وهو كاتب من البلغاء، وإليه تنسب الغيلانية، وهو ثاني من تكلم في القدر ولم يسبقه سوى معبد الجهني راجع طبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٢٩ ولسان الميزان لابن حجر جـ ٤ ص ٤٢٤.

وثمامة بين الأشرس[١] وبشر بن المعتمر[٢]: أن الاستطاعة ليست غير سلامة الأسباب وصحة الجوارح وتخليها عن الآفات.

وبهذا أيضًا يبطل قول ضرار[٣] وحفص الفرد[٤]: أنها بعض المستطيع لما ثبت أنها عرض، والقول بكون العرض بعض الجسم محال. والله الموفق.

ثم أجمع القائلون بالاستطاعة المثبتون للعبد الأعمال أن الاستطاعة الأولى تتقدم الفعل[٥]، فإن اليد السليمة والرجل الصحيحة يتقدمان البطش والمشي، والزاد والراحلة يتقدمان وجود أفعال الحج، وكذلك يصلح للضدين، فإن اليد الصحيحة كما تصلح لجهاد (الكفار تصلح لقتال أهل الإسلام، وكذا الرجل السليمة كما تصلح[٦] للمشي إلى المساجد تصلح للمشي إلى بيوت الخمارين والزواني.

فأما الاستطاعة الثانية فقد اختلفوا في جواز تقدمها على الفعل، فزعمت المعتزلة والضرارية: أنها تكون سابقة على الفعل ويستحيل اقترانها به[٧]، وإليه ذهب أكثر الكرامية.

وقال أصحابنا وجميع متكلمي أهل الحديث والنجارية: إنها تكون مع الفعل ومحال تقدمها على الفعل[٨].

---

(١) سبق التعريف به.
(٢) سبق التعريف به.
(٣) سبق التعريف به.
(٤) سبق التعريف به.
(٥) التي هي سلامة الأسباب والآلات.
(٦) ز ما بين القوسين سقط.
(٧) راجع كلام المعتزلة في ضرورة تقدم القدرة على المقدور - شرح الأصول الخمسة ص ٣٩٦.
(٨) وذلك لأن القدرة الحادثة عرض، والعرض يستحيل بقاؤه، فلو كانت القدرة سابقة على الفعل لانعدمت وقت الفعل فيكون فعل بدون قدرة وهذا مستحيل لأنه يترتب عليه وجود العالم بدون قدرة الله ووجود عمل للإنسان بدون استطاعته.

[هل الاستطاعة صالحة للضدين أم لا؟]:

واختلفوا في كونها صالحة للضدين فقال جميع من زعم أن الاستطاعة قبل الفعل: إنها تصلح للضدين كما تصلح[١] لذلك الأسباب والآلات.

واختلف القائلون بأنها مع الفعل في ذلك فقال أبو حنيفة: إنها[٢] تصلح للضدين على طريق[٣] البدل، ومعنى ذلك أن الاستطاعة التي حصل[٤] بها الإيمان صلحت له، ولا تصلح للكفر إذا اقترنت بالإيمان، ولكنها لو كانت اقترنت بالكفر بدلاً من اقترانها بالإيمان لصلحت له بدلاً من صلاحها للإيمان، وتابعه على هذا القول ابن الراوندي وأبو العباس القلانسي من متكلمي أهل الحديث)[٥] وأبو العباس ابن سريج[٦] من فقهاء أصحاب الحديث[٧].

[القدرة لا تصلح للضدين عند الأشاعرة]:

وقالت الأشعرية وجميع متكلمي أهل الحديث سوى القلانسي وابن سريج: إن القدرة لا تصلح للضدين، وإن قدرة الإيمان لا تصلح للكفر وهي غير قدرة الكفر وكذا على القلب، وكذا هذا من قدرة الطاعة وقدرة المعصية[٨] وهو قول الحسين بن محمد النجار[٩].

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ٣٢٩ و د.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ٢٢٧ ظ ز.
(٥) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.
(٦) هو أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج توفي سنة ٣٠٦هـ وهو أحد أئمة فقهاء المذهب الشافعي.
(٧) لعلنا نجد رأي أبي حنيفة المشار إليه في الفقه الأبسط حيث يقول: إن الاستطاعة التي يعمل بها العبد المعصية هي بعينها تصلح لأن يعمل بها العبد الطاعة وهو معاقب في صرف الاستطاعة التي أحدثها الله تعالى فيه وأمره أن يستعملها في الطاعة دون المعصية. راجع الفقه الأبسط ص ٤٣ ط القاهرة ١٣٦٨هـ.
(٨) وذلك لأن الأشعري يرى أن من ضرورة وجود القدرة وجود مقدورها لأنه لو لم يكن هذا الشرط لجاز وجود القدرة ولا مقدور وقتا وإذا جاز في وقت جاز في جميع الأوقات فتكون قدرة ولا مقدور وهذا باطل، وعليه فإنه يستحيل أن يقدر الإنسان على الشيء وضده لأنه لو قدر عليهما لوجب وجودهما وهذا محال. راجع اللمع الأشعري ص ٩٥ ط القاهرة ١٩٧٥م.
(٩) سبق التعريف به.

والشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي ذكر الخلاف وذكر الحجج لكل فريق ولم يشتغل بالجواب لحجج أحد الفريقين، ولم يظهر أنه إلى أي قول يميل، وتكلم عن المعتزلة على الطريقين جميعًا، وأكثر كلامه يدل أنه يميل إلى أنها لا تصلح للضدين[١].

فنتكلم في أن الاستطاعة متقدمة على الفعل أم مقارنة له، ويدخل الكلام في أكثر الفصول تحت الكلام في هذه المسألة.

[حجة المعتزلة بتقدم الاستطاعة]:

فاحتجت المعتزلة بقوله تعالى: ﴿ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ ﴾[٢] فينبغي أن يكون كل من لزمه التقوى (مع عدم)[٣] التقوى (إذ غير المتقي لزمه التقوى، فينبغي أن يكون معه استطاعة التقوى وفي وجود استطاعة التقوى[٤] ولا تقوى، قولٌ متقدم استطاعة التقوى على التقوى)[٥] واحتجوا أيضًا بقوله: ﴿ خُذُوا۟ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ ﴾[٦] والأخذ بقوة[٧] لن يتصور أن تكون القوة سابقة على الأخذ كالأخذ باليد لن يتصور إلا وأن تكون اليد سابقة عليه.

والمعقول لهم أن القدرة لو لم تكن سابقة على الفعل ولم تكن مع الكافر قدرة الإيمان سابقة على الإيمان لكان الأمر له بالإيمان محالاً لما فيه[٨] من تكليف ما لا

---

(١) لعلنا نجد ميلاً صريحًا لقول أبي حنيفة من أبي منصور الماتريدي في النص التالي: يقول أبو منصور الماتريدي: ثم الاستطاعة التي تصلح للشر لا تصلح للخير عند الأشعرية، وهذا جبر لأنها إذا كانت لا تصلح للخير صار مجبورًا. راجع كتاب في العقائد للماتريدي لوحه ٨ تيمور ١٤٧.
(٢) سورة التغابن -٦٤- الآية ١٦.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ٣٢٩ ظ د.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) سورة الأعراف - ٧ - الآية ١٧١.
(٧) لوحة ١٥٢ ظ ط.
(٨) لوحة ١٢١ و ب.

يطاق، وهو قبيح في بديهة العقل فإن من أمر عبده المقعد بالعدو وعبده الأعمى بالنظر يعد سفيهًا خارجًا عن الحكمة، ولأن قدرة الإيجاد يستحيل تعلقها بالموجود (لما في إيجاد الموجود من الاستحالة فإذا هي تتعلق بالمعدوم ليوجد بها، وإنما تكون قدرة على المعدوم دون الموجود أن لو كانت سابقة عليه، فأما إذا كانت مقارنة للفعل فهي متعلقة) [١] بالموجود[٢]، وهو محال، ولأن القدرة لو كانت مع الفعل لم تكن القدرة بكونها علة لوجود الفعل أولى من القلب إذ خروجها من العدم إلى الوجود مطابقًا فلا يمكن إضافة وجود أحدهما إلى الآخر بل أضيف وجودهما جميعًا إلى غيرهما، ولو أضيف وجود الفعل إلى القدرة مع استواء حالهما لجاز إضافة وجود القدرة إلى الفعل، ولأنه لو كان لا يؤمن حتى يقدر ولا يقدر حتى يؤمن يبقى أبدًا غير مؤمن كالواقع في البشر إذا كان لا يخرج حتى يأتيه بالحبل ولا يأتيه بالحبل حتى[٣] يخرج لم يخرج أبدًا، ولأن الكافر لو لم يكن معه قدرة الإيمان لكان معذورًا ولم يكن تعذيبه عدلاً، إذ لا عذر للعبد في الشاهد أعظم من أن يقول: لو قيل له لِمَ لمْ تفعل كذا؟ فيقول: لأني لم أقدر عليه، فمثله في الغائب، ويسألون ويقولون: هل اتقى أحد معصية الله تعالى وهو قادر عليها مراقبة لله تعالى؟ فإن قلتم: لا، فقد أعظمتم القول في وصف الأنبياء عليهم السلام، وينبغي أن لا يثاب أحد في الاتقاء عن المعاصي. وإن قلتم: نعم، فقد أقررتم بوجود الاستطاعة ولا فعل.

هذه هي الشبه المعروفة لهم، ولهم[٤] سوى هذه الشبهة يُذكر بعضها في أثناء كلامنا - إن شاء الله تعالى[٥].

---

(١) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه للسياق.
(٢) لوحة ٢٢٨ و ز.
(٣) لوحة ٣٣٠ و د.
(٤) د. سقط.
(٥) راجع كلام المعتزلة في الاستطاعة - شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٣٩٠-٤١٧.

وقبل أن نشتغل بإيراد دلائلنا في المسألة نقدم دلائل استحالة القول ببقاء الأعراض إذ الكلام في المسألة يدور عليه.

[يستحيل القول ببقاء الأعراض]:

فنقول: اختلف الناس في جواز بقاء الأعراض واستحالته قال أصحابنا - رحمهم الله: إن بقاء الأعراض مستحيل لمن يتصور بقاء شيء منه بل يوجد ثم ينعدم (في الثاني من زمان وجوده وساعدنا عليه من جملة القدرية) [١] أبو القاسم الكعبي[٢] وأحمد بن علي الشطوي[٣] وأبو حفص الصيمري[٤] وقال النظام[٥] أيضًا باستحالة بقاء الأعراض غير أنه لا عرض عنده إلا الحركة، وبقاؤها مستحيل عنده، وأما الألوان والطعوم والروائح والأصوات والخواطر فهي عنده أجسام جائزة البقاء. وزعمت الكرامية أن جميع الأعراض جائزة البقاء، وقالوا: إن حدوث كل حادث في العالم بقول الله تعالى: "كن" وإرادته لحدوثه[٦] وعدم[٧] كل شيء بقوله تعالى له: "افن"، وإرادته عدمه، فإذا خلق جسمًا أو عرضًا بقى[٨] إلى أن يريد عدمه ويقول له: "افن". وقال أبو الهذيل: من الأعراض ما لا يبقى ومنها ما يبقى، والذي لا يبقى: الحركة والإرادة، والذي يبقى: الألوان والطعوم والروائح والتأليف والحياة والعلم والقدرة.

وحكى الإسكافي[٩] عنه: أن سكون الحي لا يبقى وسكون البيت باق،

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) سبق التعريف به.
(٣) من الطبقة الثانية من طبقات المعتزلة وهو من معتزلة بغداد له مناظرات مع الناشي وغيره. انظر طبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٩٣.
(٤) سبق التعريف به.
(٥) سبق التعريف به.
(٦) لوحة ١٥٣ و ط.
(٧) لوحة ٢٢٨ ظ ز.
(٨) لوحة ٣٣٠ ظ د.
(٩) سبق التعريف به.

والمشهور عنه أن سكون أهل الجنة وسكون أهل النار في آخر الأمر باقٍ على الدوام، وكان يزعم أن ما يبقى من الأجسام والأعراض إنما يبقى من أجل بقاء لا في محل وذلك البقاء هو قول الله تعالى له: "ابْق".

وقال بشر بن المعتمر: إن السكون كله باق لا يفنى إلا بخروج الجسم منه إلى حركة، وكذا كل لون باق لا يفنى إلا بخروج الجسم منه إلى ضده، وأحال محمد ابن شبيب[١] بقاء الحركة والسكون.

وقال الجبائي وابنه: إن الصوت والآلام والحركات والفكر والإرادات والكراهات والفناء أعراض غير باقية، وأجاز إبقاء الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاعتماد والتأليف والألوان والحياة[٢] والقدرة والعجز والعلوم والاعتقادات، وقال الجبائي: السكون الذي يفعله الحي في نفسه وكل ما يفعله في نفسه مباشرًا غير باق، وأجاز بقاء الكلام ومنع ابنه من بقاء الكلام، وقال ضرار بن عمرو[٣] والنجاري[٤] أن الأعراض التي هي أبعاض الجسم عندهما باقية وما سواها من الأعراض مستحيل البقاء[٥].

وأجمع العقلاء: أن العرض لا يجوز أن يبقى ببقاء هو معنى زائدًا على الذات الباقي إذ قيام المعاني بالأعراض مستحيل لاستحالة قيامها بذاتها وافتقارها إلى محل تحله (ويستحيل كونها محال بأغيارها غير أن أبا الهذيل يقول[٦] بأنها)[٧]

---

(١) كان له مجلس يجتمع فيه معه أهل الكلام وكان يقول بالوعيد، فلما قال بالإرجاء أخذته ألسنة المعتزلة بالنقض عليه فقال: إنما وضعت هذا الكتاب لأجلكم، فأما غيركم فإني لا أقول ذلك له. راجع طبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ١٧٩ ط تونس ومقالات الإسلاميين للأشعري جـ ١ ص ٢١٨.
(٢) لوحة ١٢١ ظ ب.
(٣) سبق التعريف به.
(٤) سبق التعريف به.
(٥) راجع هذه الأقوال في مقالات الإسلاميين للأشعري جـ ٢ ص ٤٤-٤٥.
(٦) لوحة ٣٣١ و د.
(٧) ط ز ما بين القوسين سقط.

تبقى من أجل بقاء لا في محل، وفي تقرر استحالة وجود بقاء غير قائم بمحل ما يبطل كلامه، لأن البقاء الحادث عرض، والعرض لا يوجد بدون محل كما في سائر أنواع الأعراض، وقد بينا قبل هذا ما يوجب بطلان ذلك ويقال له: إذا كان البقاء موجودًا لا في محل فما الذي جعل ذاتًا متعينًا أولى بأن يكون باقيًا به من ذات آخر سواه؟ ولم كان هذا بقاء له دون غيره؟ ويقال له: إنك أطلقت القول باستحالة بقاء الحركات والإرادات فما[١] الذي يمنع الله تعالى من أن يقول لهما: ابقيا؟ ويطالب بالفرق بين الحركات والإرادات، وبين غيرهما من الأعراض ولن يجد سبيلاً إليه ويقال للكرامية: إذا قال الله تعالى لذات: "ابق". يبقى ذلك الذات ببقاء أم بلا بقاء؟ فإن قالوا: بلا بقاء، أحالوا، وإن قالوا: يبقى ببقاء، قلنا: فالبقاء معنى زائد على الذات، أم راجع إلى الذات؟ فإن قالوا: معنى زائد على الذات فقد انقادوا للحق وظهر بطلان مذهبهم في القول بجواز اتصاف الأعراض بالبقاء لاستحالة قيام الأعراض بالأعراض وإن قالوا: البقاء راجع إلى الذات والباقي باق لذاته لا لمعنى وهو مذهبهم، نبطل عليهم هذا الكلام بعد هذا - إن شاء الله تعالى.

والكلام مع النظام يقع في كون الألوان والطعوم والروائح والأصوات وغير ذلك أعراضًا أو أجسامًا، وذلك خارج عن غرضنا، وقد ذكرناه قبل هذا.

وكذا الكلام مع الضرارية والنجارية يقع في بيان إحالة كون الأعراض أبعاضًا للأجسام، والكلام مع بقية[٢] المعتزلة يقع[٣] في أن البقاء هل هو معنى زائد على ذات الباقي أم لا؟ **عندنا**: هو معنى زائد على ذات الباقي، وعندهم هو راجع إلى ذاته. هذا هو محل النزاع لتقدم الإجماع: أن الأعراض[٤] توصف بما كان

---

(١) لوحة ٢٢٩ و ز.
(٢) لوحة ١٥٣ ظ ط.
(٣) لوحة ٣٣١ ظ د.
(٤) د الأمن.

راجعًا إلى الذات كالوجود والشيئية واللونية والعرضية، ولا توصف بما كان معنى زائدًا على الذات، والدليل على أن البقاء معنى زائد على ذات الباقي(١) أن الجوهر في أول أحوال وجوده غير مستحق للوصف بالبقاء انعقد عليه الإجماع بيننا وبين الجمهور من حذاقهم حتى قال أبو علي الجبائي: البقاء هو الوجود عن وجوده.

وقال أصحاب أبي هاشم: الباقي هو الموجود الذي قد أتى عليه زمان، وحكى مثل هذا القول عن أبي الحسين الخياط(٢) رئيس البغدادية من المعتزلة، وقال بعض أصحاب أبي هاشم: الباقي هو الموجود الذي لم يحدث في حال الإخبار بالوجود، ثم يوصف بعد ذلك بالبقاء، ولو لم يكن البقاء معنى زائدًا على الذات لما انفك الوصف بالبقاء عن وجود الذات كما(٣) في الوجود، وعكسه الحركة فإن الجوهر في أول أحوال وجوده لما كان غير موصوف بالحركة ثم اتصف بعد ذلك بها علم أنها معنى(٤) زائد على الذات فكذا البقاء، ولو بطل أن يكون البقاء معنى زائدًا على الذات مع وجود الذات تارة متعريًا عن الوصف به بل مستحيل الوصف به لبطلت الدلالة على ثبوت الأعراض بطلان الدلالة على حدوث العالم إذ بثبوتها وتحقق حدوثها(٥) يستدل على(٦) حدوث الجواهر.

والذي يحقق هذا: أن عبارة القدرية في إثبات التفرقة بين صفة النفس وبين(٧) صفة المعنى(٨) أن صفة النفس ما لزمه ووصف المعنى ما جاز خروجه

---

(١) راجع القول باستحالة بقاء الأعراض في شرح مطالع الأنظار لشمس الدين الأصفهاني على طوالع الأنوار للبيضاوي ص ٧٣-٧٤.
(٢) سبق التعريف به.
(٣) لوحة ٢٢٩ ظ ز.
(٤) لوحة ١٢٢ و ب.
(٥) ز سقط.
(٦) لوحة ٣٣٢ و د.
(٧) د سقط.
(٨) د الغنى.

عنه، وعلى هذا بنوا قولهم بنفي الصفات عن القديم عز ذكره، وقالوا: لم يجز خروجه عن الوصف بالعلم والقدرة ولزم الوصف بهما، فكانا صفتي النفس دون المعنى، وقد رأينا الجوهر جاز خروجه عن الوصف بالعلم والقدرة ولزم الوصف بهما، فكانا صفتي النفس دون المعنى، وقد رأينا الجوهر جاز خروجه عن الوصف بالبقاء في أول أحوال وجوده بل وجب فتبين أنه صفة معنى على أصلهم أيضًا، وهذه مناقضة لهم ظاهرة.

وسأل بعضهم: إن تغير الجوهر عما كان عليه إنما يوجب التغير بوجود معنى زائد على الذات إذا جاز وجود الجوهر متعريًا عن ذلك الوصف أوقاتًا، فأما إذا لم يجز تعريه عنه ولا وقتًا واحدًا ووجب تغيره في الثاني من حال حدوثه لا محالة لم يجب به حدوث معنى فيه.

قلنا: هذا كلام من لا يدري ما يقول، وهذا لأن الاتصاف إما أن يكون لأجل الذات، وإما أن يكون لمعنى، وإذا وجد الذات واستحال الاتصاف علم أن الاتصاف ليس من موجبات الذات، فعلم أنه من موجبات المعنى لأن الذات لو وجد وانعدم الاتصاف مع جواز الاتصاف كان الاتصاف من موجبات المعنى دون الذات، فإذا كان الاتصاف مستحيلاً مع وجود الذات كان أولى أن يكون الاتصاف موجب معنى وراء الذات لا موجب الذات.

يحققه: أن الاتصاف لو كان من موجبات الذات وقد وجدت الذات[1] واستحال الاتصاف لكان[2] فيه القول باستحالة ثبوت الحكم، وإن تحققت العلة وهذا ظاهر[3] الفساد ولو جاز هذا لجاز أن يقوم السواد بذات ويستحيل اتصافه بأنه أسود ثم في الزمان الثاني يجب اتصافه به، وهذا محال لم يقل به أحد من العقلاء.

---

(١) لوحة ٣٣٢ ظ د.
(٢) لوحة ٢٣٠ و ز.
(٣) لوحة ١٥٤ و ط.

يحققه: أن الذات لو لم توجب وجود الاتصاف في الأول ثم في الثاني عين ذلك الذات الذي لم يوجب الاتصاف، واستحال وجود الاتصاف معه أوجب الاتصاف من غير تغيير ولا حدوث معنى فيه لوجب أن يقال: إن العجز وإن وجد في أول أحوال وجوده واستحال اتصاف الذات الذي قام به العجز بكونه قادرًا يوجب في الثاني كونه قادرًا، وكذا الذات الذي قام به الجهل يوجب كون الذات في الثاني عالمًا وإن استحال اتصافه في أول الأحوال، وهذا محال.

ثم يقال لهم: الوصف الذي كان يجوز كون الجوهر متعريًا عند أوقاتًا لم كان وصف المعنى؟ ألأجلِ أنه إذا انعدم مع وجود الذات علم أنه ليس من موجبات الذات أم لأجل معنى آخر؟

فإن قال بالثاني، كلف إبرازه ولا قدره له عليه، وإن قال بالأول فقد أقر بما يوجب بطلان سؤاله هذا، وظهر أن لا فرق بين جواز التعري وقتًا واحدًا وبين جوازه أوقاتًا كثيرة.

ثم يقال: لو كان بغير الوصف مع جواز بقائه متعريًا عنه يوجب حدوث[١] معنى كان بغيره مع استحالة بقائه متعريًا عنه أولى، ولولا حدوث المعنى الذي اضطر إلى تغير وصفه لجاز وجوده على ما كان عليه قبله.

ثم يقال لهم: إذا استحال كون الجوهر متحركًا أو ساكنًا في حال الحدوث واستحال[٢] بقاؤه عليه متعريًا عنهما بعد لم يحتج إلى حدوث معنى من أجله صار متحركًا أو ساكنًا، فإذا كان هذا مستحيلاً ولم يكن جائزًا عند أهل التوحيد ولم يكن بد من القول بوجود الحركة أو السكون دل ذلك على بعض ما قلتموه. فإن قيل: هذا الاستدلال مبني على مقدمة مجحودة وهي: أنكم ادعيتم استحالة الوصف بالبقاء

---

(١) لوحة ١٢٢ ظ ب.
(٢) لوحة ٣٣٣ و د.

في[(١)] حالة الوجود، وهذا غير مسلم عند الكرامية فإنهم يزعمون أن الجوهر في أول أحوال وجوده موصوفًا بالبقاء كما هو موصوف بالوجود، وإلى هذا القول يذهب عباد الصيمري[(٢)] صاحب هشام بن عمرو[(٣)] من جملة المعتزلة، كذا حكى عنه الكعبي[(٤)] في المقالات.

قلنا: إن المخالفين لنا في المسألة من رؤساء المعتزلة سلموا لنا هذا الذي بنينا على ما مر، فتكلمنا معهم بناء على تسليمهم.

فأما الكرامية والصيمري **فإنا نقول لهم:** هذا منكم جحد الضروريات وإنكار البداهة، وخرق إجماع أهل اللسان قاطبة، فإنهم يستجيزون أن يقولوا وجد كذا (ولم يبق ولو) [(٥)] كان البقاء راجعًا إلى الذات كالوجود لكان قول القائل وجد ولم يبق كقول القائل وجد ولم يوجد، وحيث عد هذا تناقضًا دون الأول، دل على بطلان هذا الرأي المستنزل المحدث.

وكذا الناس يقولون في الدعاء: أبقاك الله، ولا يستجيز أحد أن يقول لآخر: أوجدك الله، ولو كان اللفظان في الحقيقة راجعين إلى شيء واحد لما امتنعوا عن إطلاق أحدهما[(٦)] مع الأطباق على إجازة إطلاق الآخر، وكذا الباقي والدائم من جملة الألفاظ المترادفة، ثم انعقد الإجماع على استحالة إطلاق لفظ الدائم فكذا الباقي.

ويدل على صحة ما ذهبنا إليه وبطلان ما ذهب إليه الخصوم أن الباقي لو كان باقيًا لنفسه أو[(٧)] لا لمعنى أكثر من ذاته لكان وجوده واجبًا بعد حدوثه؛ لأن

---

(١) لوحة ٢٣٠ ظ ز.
(٢) سبق التعريف به.
(٣) سبق التعريف به.
(٤) سبق التعريف به.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) لوحة ٣٣٣ ظ د.
(٧) لوحة ١٥٤ ظ ط.

كونه باقيًا من مقتضيات ذاته، وما وجب وجوده لم ينتف بحدوث ضده كالقديم سبحانه وتعالى لما وجب وجوده في كل حال لا يحدث فيه ضده لم يصح أن يكون له ضد يوجب عدمه.

فإن قيل: إنما استحال عدم القديم لوجود ضده لاستحالة كون الضد مقدورًا عليه؛ لأن ما لم يكن مقدورًا في نفسه لم يكن له ضد يوصف به.

قلنا لهم: إنما استحال أن يكون له ضد مقدور عليه لقادر لوجوب بقائه لولا ذلك لتصور وجود ضده، وهذا منا إلزام على الجبائي وابنه؛ إذ من مذهبهما أن عدم الأعراض بطريان أضدادهما عليهما وعدم الجواهر بإيجاد الله تعالى الفناء[1] لا في محل وهو عرض مناف مضاد لجميع الجواهر فتفنى الجواهر لوجود ضدها، ولا تفنى الجواهر ما لم يوجد الفناء المضاد لها، ولهذا أنكرا قدرة الله تعالى – تعالى الله عما يقول الظالمون المبطلون علوًا كبيرًا- على إفناء بعض الأجسام والجواهر مع بقاء بعضها، لأن الفناء لو لم يوجد لها لما تصور عدم جوهر ما، ولو وجد لكان ضد الجميع فيفنى الجميع.

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه أن البقاء لو لم يكن معنى زائدًا على الذات وكان الباقي باقيًا لذاته، وكان[2] العرض باقيًا لذاته لما[3] تصور عدمه، لأن عدمه لا يخلو إما أن يكون يخلق منافيه فينعدم في الثاني من خلق الفناء فيه كما ذهب إليه محمد بن شبيب وأبو العباس القلانسي وكثير من المتكلمين، وهو اختيار الإمام أبي منصور الماتريدي في عدم الأجسام وهذا محال في الأعراض، لأنها لا تقبل عرضًا آخر ليوجد فيها الفناء، وإما أن تكون بقطع البقاء عنه فينعدم في الثاني كما هو مذهب ضرار بن عمرو، وهو اختيار أبي الحسن الأشعري وأبي القاسم

---

(١) لوحة ٢٣١ و ز – البناء وهي خطأ.
(٢) لوحة ١٢٣ و ب.
(٣) لوحة ٣٣٤ و د.

الكعبي، فإن من مذهب هؤلاء أن البقاء عرض حادث في الأجسام لا يبقى بنفسه بل يتجدد ساعة فساعة، فإذا أراد الله تعالى إفناء الجسم قطع عنه البقاء فلم يخلقه فيه فينعدم، والعرض ليس بمحل لخلق البقاء فيه ليقال إنه إذا لم يخلق فيه البقاء في الثاني انعدم، فلم يتصور الفناء بهذا الطريق على مذهب هؤلاء، وأما أن يكون يقطع الألوان والأكوان كما ذهب إليه أبو بكر الباقلاني[١] من متأخري متكلمي أهل الحديث؛ لأن هذا لن يتصور إلا في الأجسام التي يحلها الألوان والأكوان.

وأما أن يكون بطريان ضده عليه بأن يطرأ عليه ضده فيعدمه وهذا هو مذهب هؤلاء المخالفين لنا من المعتزلة في المسألة وهذا محال، لأن هذا الضد القائم الثابت المتقرر في المحل ليس بأولى بالعدم من الضد الطارئ الحادث آنفًا، ولا معنى لقول بعض أغبيائهم: إن الحدوث أقوى من البقاء؛ لأن هذا ليس بأولى ممن يقول: البقاء أقوى من الحدوث.

ثم الدليل على أن الباقي أقوى من الحادث في الوجود أن[٢] الباقي لم يتعلق[٣] وجوده بقدرة يصح منع القادر منه ويتوهم ذلك فيه، والحدث يتعلق وجوده بقدرة يصح منع القادر منه ويتوهم ذلك في الجملة، والدليل عليه أن الباقي واجب الوجود في حال طريان ضده عليه، والحادث جائز الوجود في حال حدوثه، ولا شك أن[٤] واجب الوجود أقوى في الوجود من جائز الوجود، على أن قوته ليس بأكثر من وجوده، ولا وجود للحادث قبل حالة الحدوث، فعدمه[٥] قبل حدوثه لا يكون موجبًا قوته في وجوده، والباقي له وجود قبل وجوده في هذه الحالة التي حدث فيه الضد فوجوده قبل وجوده موجب قوته في وجوده، والذي يقرأ هذا أن العرض الحادث

---

(١) سبق التعريف به.
(٢) لوحة ٢٣١ ظ ز.
(٣) لوحة ٣٣٤ ظ د.
(٤) لوحة ١٥٥ و ط.
(٥) ز فقدمه.

يرفع الثابت المتقرر، والباقي يرفع ما لم يتقرر بعد ولم يثبت بعد، ولا شك أن دفع ما لم يثبت أسهل من رفع ما تقرر، فكان رفع الثابت المتقرر لما لم يثبت بعد أولى في عقل من له عقل من رفع ما ليس بثابت في نفسه لما هو ثابت متقرر.

والذي يقطع شغب هؤلاء الجهلة أن يقال لهم: إن الطارئ متى يوجب عدم الباقي قبل وجوده أم في حال وجوده أم بعدما وجد؟ لا جائز أن يقال يوجب عدم الباقي قبل وجوده لأنه قبل وجوده معدوم، والمعدوم لا يوجب عدم الموجود، فكان انعدام الباقي قبل وجود الطارئ لعلة سوى وجود الطارئ، ولا جائز أن يوجب عدمه في حال وجوده لأنا نقول: يوجد في هذا المحل أم لا في محل (أم في محل)[1] آخر؟ فإن قال: يوجد في هذا، (فهذا محال، لأن وجوده في هذا المحل)[2][3] قبل ارتفاع الأول عن المحل محال؛ لأنه يوجب البقاء للضدين في الوجود، وإذا[4] التقيا في الوجود لم يكونا ضدين وإن وجد لا[5] في محل (فوجود العرض لا في محل)[6] محال أيضًا، ووجوده لا في محل هذا الضد لا يوجب عدمه؛ لأن وجوده ضد لا في محل ضده لا يوجب عدم ضده إن وجد في محل آخر، فذاك لا يوجب عدم العرض الباقي لأن السواد الموجود في المحل لا يوجب عدم البياض الثابت في محل آخر إلى أن ينتقل إلى هذا المحل، ولا يتصور انتفاء له إلى هذا المحل لاستحالة الانتقال من محل إلى محل على الأعراض، ولأن هذا العرض الطارئ عندهم[7] علة لانعدام الباقي، ومن أصلهم أن العلة تكون سابقة على المعلول، فيكون وجود الطارئ سابقًا على انعدام الموجود ثم لا يوجب عدمه

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ٣٣٥ و د.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ١٢٣ ظ ب.
(٥) د سقط.
(٦) ز ما بين القوسين سقط.
(٧) لوحة ٢٣٢ و ز.

ما لم ينتقل إليه لما مر، فينتقل إليه ثم يعدمه في الثاني فيؤدي إلى اجتماع الضدين في محل الضد الأول، ولا جائز أن يوجب عدمه في الثاني لأنا نقول: وجد في أي محل حتى يوجب عدم العرض الباقي عن المحل في الثاني، ويقسم الكلام ويبطل كل قسم على ما ذكرنا في الفصل المتقدم؟ ولأنه لو جاز وجودهما في زمان واحد جاز أيضًا في الثاني والثالث إذ ليس تنافيهما في الثاني أولى من تنافيهما في الأول، ولأن عدم الباقي في الثاني لوجود ضده ليس بأولى من عدم ضده في الثاني لوجوده، والحالة الثانية لكل واحد منهما حالة البقاء، فثبت بما قررنا أن العرض لو كان باقيًا لذاته لما تصور عدمه، وحيث رأينا تعاقب الأعراض المتضادة على المحال شاهدة علمنا بطلان قولهم ضرورة[1] إلا أن يجحدوا عدم الأعراض وادعوا فيها الظهور والكمون فيلتحقون حينئذ بإخوانهم الدهرية، وبطلان ذلك قد مر، مع أنهم لا يتجاسرون على إظهار ذلك خوفًا من معرة السيف، وكذا على مذهبهم لا يمكن القول بانعدام الأجسام، إذ من مذهب من يناظرهم من الجبائية والبهشمية إذ انعدام الأجسام لا تكون إلا بحدوث الفناء وهو عرض حادث لا في محل مضاد للأجسام والجواهر، فيوجب عدمها في الثاني، وحدوث العرض لا في محل مستحيل، ولا طريق للإعدام عندهم إلا هذا فإذا تعذر القول بجواز[2] انعدام الأجسام والجواهر والأعراض جميعًا، ولهذا أحال الجاحظ[3] منهم عدم الأجسام، **وأجمع العقلاء سوى الجاحظ:** أن كل موجود يمتنع عليه العدم فهو قديم، فصار قولهم مؤديًا إلى القول بقدم العالم، واعتراض الكرامية على هذا الدليل أن العرض وإن كان باقيًا لذاته ينعدم لقول الله تعالى له: "افن". باطل أيضًا، لأن من مذهبهم أن الله تعالى متى قال للباقي: "افن". ينعدم في الثاني، وهذا فاسد[4]، لأن وجود الباقي مع

---

(١) لوحة ٣٣٥ ظ د.
(٢) لوحة ١٥٥ ظ ط.
(٣) سبق الكلام عليه ص ٧٢.
(٤) لوحة ٢٣٢ ظ ز.

قول الله تعالى له: "افن" لما جاز زمانًا واحدًا ولم يتنافيا جاز في أزمنة كثيرة، وليس الفناء في الثاني والثالث بأولى منه في الأول.

ويقال للجبائي وابنه: إذا كان الباقي باقيًا لذاته، فما الذي منع من القول بجواز بقاء الصوات والآلام والحركات والفكر والإرادات والكراهات والفناء؟ وكذا يقال لأبي هاشم: ما الذي منع من القول بجواز بقاء الكلام؟ ويحرر هذا، ويقول: ما لا يصح حدوث شيء فيه أوله أو به لم يصح بغير الوصف عليه بعد الوجود، كهذه[١] الأعراض التي وافقتمونا[٢] على استحالة القول ببقائها، ولو قلنا ببقاء الأعراض لتغير الوصف عليها لما بينا أنها في حالة الحدوث ليس بموصوفة بالبقاء.

ولا معنى لقول البهشمية: إن الكلام إنما لا ينفي للحاجة إلى قطعه واتباعه بجنسه على صورة النظم والتأليف، لأن ما يتبعه إذا لم يكن ضدًا له حاصلاً في محله لا يوجب المنع من بقائه؛ ولأن العلة المانعة عن بقائه لو كان هذا لكان يجوز بقاء الحرف الواحد، ومع ذلك لا يجوز، دل أن المانع ما ذكرنا من استحالة قيام البقاء به فيشاركه جميع ما يستحيل ذلك عليه، ولأن الحكميات هي التي تعتبر الحاجة وعدم الحاجة لا الحقائق بل يجب النظر فيها إلى[٣] ما يوجب التغير أو إلى الوجود والعدم، فإذًا هذا التعليل منه جهل مفرط.

ثم نذكر أسئلتهم التي يعولون عليها في إبطال قولنا، فمن ذلك قولهم: إن الباقي لو كان باقيًا ببقاء لم يخل البقاء من أن يكون حادثًا في حال حدوثه أو في الثاني، فإن حدث في حال حدوث الجوهر وجب أن يكون باقيًا فيه لوجود البقاء له، وإن كان حادثًا في الثاني لم يبق به من الأول.

---

(١) لوحة ١٢٤ و ب.
(٢) لوحة ٣٣٦ و د.
(٣) ز إلى حقيقة.

والجواب عنه: أن هذا سؤال مأخوذ من سؤال الملحدين في نفي الأعراض، وهو قولهم: لو كان الجسم متحركًا بحركة لم تخل حركتها من أن تكون حادثة وهو في المكان الأول. أو تكون حادثة وهو في المكان الثاني، فإن حدثت الحركة والجسم[١] في المكان الأول لكانت الحركة موجودة والجسم ليس بمتحرك ولم يجب خروجه عن مكانه لوجودها، وإن حدثت وهي في المكان الثاني استغنَ بكونه فيه عن حركة ينتقل بها إليه.

ثم من أصحابنا من أجاب عن السؤالين جميعًا بجواب وحد وسوى بين الحركة والبقاء وقال: إن الحركة تحدث والجسم[٢] في المكان الثاني والبقاء يحدث في الوقت الثاني، وإنما كان كذلك لأن المتحرك إنما يكون متحركًا بخروجه عن الأول وكونه في الثاني، واحتاج إلى حدوث الكون فيه لأن خروجه عن الأول نفى لكونه فيه ولا يحتاج إلى الكون في مكان ليس بكائن فيه.

وهذا المذهب في الحركة مذهب أبي[٣] الهذيل وجماعة من المعتزلة، وإليه ذهب الأشعري. والباقي يكون باقيًا في الوقت الثاني واحتاج إلى البقاء فيه وليس ببقاء عن الأول إلى الثاني، وإنما يكون محدثًا في الأول غير باق ثم يكون باقيًا في الثاني بحدوث البقاء فيه.

ومنهم من فرق بين الحركة والبقاء، وأجاب عن سؤال الحركة أن ليس باسم لعرض واحد بل هو اسم لعرضين وهما كونان: أحدهما في المكان الأول، والآخر في المكان الثاني، فما لم يوجد الثاني لا يكون متحركًا فلا تكون الحركة موجودة في المكان الأول ولا في الثاني بل يتم في الثاني، وإليه ذهب ابن الراوندي في آخر عمره، وهو مذهب أبي العباس القلانسي وجماعة من المتكلمين: يتبين ذلك بعد هذا إن شاء الله تعالى.

---

(١) لوحة ٢٢٣ و ز.
(٢) لوحة ٣٣٦ ظ د.
(٣) لوحة ١٥٦ و ط.

وكثير ما يذهب إليه الشيخ أبو منصور وأكثر عباراته في هذا: أن الحركة زوال والسكون قرار، وهو عند المحققين ميل إلى المذهب الأول إذ الزوال كون واحد وهو الحاصل في المكان الثاني إذ به زال عن الأول، وكذا القرار كون واحد إذ به صار مستقرًا، ولو كان السكون كونين (وكذا الحركة لما تصور كون ذات ما متحركًا ولا ساكنًا لاستحالة وجود كونين) [١] في حالة واحدة فإذًا لا يوجد في كل حال إلا كون واحد غير أنه إن كان قبله كون آخر في مكان آخر كان الكون الثاني زوالاً، وإن[٢] كان قبله كون آخر في هذا المكان فهو قرار.

فأما في البقاء فهو اسم لعرض واحد وهو الدوام[٣] واستمرار الوجود، ولن يوجد الأول في الثاني (ولا يكون باقيًا في الوقت[٤] الأول بل يكون باقيًا في الثاني)[٥]. ومما سألوا نحو قولهم: إن الجسم لو كان باقيًا ببقاء يخلق له لجاز أن يكون موجودًا[٦] وقتين فأكثر، ولا يخلق له البقاء، ويخلق فيه من جنس العرض الذي كان موجودًا في حال الحدوث، ويوجد أوقاتًا غير باق؟ والجواب عنه أن يقال: إذا استحال وجوده وقتين لا يوصف بالبقاء استحال أن لا يخلق فيه المعنى الذي من أجله صح الوصف له به، كالجسم لما استحال تعريه عن الأعراض استحال وجوده وقتًا ولا يخلق فيه شيء منه.

ثم يعكس عليهم هذا السؤال فيقال: لو كان الجسم باقيًا لنفسه أو لا لنفسه أو لا لمعنى لجاز أن يكون موجودًا وقتين غير موصوف بهذا الوصف، ولما استحال ذلك عند من نفى البقاء بطل ما أوردوه من السؤال.

---

(١) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ٣٣٧ و د.
(٣) لوحة ٢٣٣ ظ ز.
(٤) ز الوصف
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) لوحة ١٢٤ ظ ب.

ومما سألوا عنه قولهم: إن الجسم لو كان باقيًا يقوم به لم يكن نفسه مقدورًا للقديم (باقيًا؟ والجواب عنه أن نفي البقاء لم يجعل النفس مقدورًا للقديم) [١] بوصف البقاء أيضًا، ونزيد عليه بأن نقول: لا يكون مقدورًا له في حال الوجود، لأن القدرة عندهم لا تتعلق بالموجود.

ثم يقال لهذا السائل: لو كان المتحرك متحركًا لمعنى لم يكن الجسم مقدورًا للقديم متحركًا؟ فإن قال: القدرة على تحريكه قدرة على خلق الحركة له. قيل له: والقدرة على إبقائه، قدرة على خلق بقائه.

فإن قال: إنكم تقولون: إن علم الله تعالى باق وكذا[٢] سائر صفاته، وقيام صفة البقاء بها مستحيل؟

والجواب: إنا بينا أن علم الله تعالى عند قدماء أصحابنا غير موصوف بالبقاء فلم يتوجه عليهم الإلزام، وعند الأشعري كان الله باقيًا بصفاته فكان بقاؤه بقاء لصفاته[٣].

والمحققون من أصحابنا يقولون: إن علمه تعالى للذات بقاء لنفسه فلم يكن باقيًا بدون البقاء، وقد استقصينا الكلام فيه وتقصينا[٤] عن[٥] عهدة ما يتوجه عليه من الإشكال في مسألة الصفات، والله الموفق.

وإذا ثبت أن الاستطاعة التي يتعلق بها وجود الفعل عرض وهو مستحيل البقاء فنقول:

---

(١) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ٣٣٧ ظ د.
(٣) ط الصفات.
(٤) تقصينا أي تخلصنا من المضيق والبلية.
(٥) لوحة ١٥٦ ظ ط.

[الاستطاعة عرض يكون مع الفعل]:

إن القدرة لما كانت غير قابلة للبقاء، وساعدنا عليه[١] كثير من المعتزلة، وأثبتنا ذلك بالدليل على من أبى القول، ولو كانت هي متقدمة على الفصل ولا بقاء لها إلى الثاني من الأوقات كانت عدمًا وقت وجود الفعل، فيوجد الفعل ولا قدرة[٢]، وهي لا تنعدم عمن يجوز قيامها به إلا عما يضادها وهو العجز، ومن انعدمت قدرته يستحيل اتصافه بكونه قادرًا، ومن قام به العجز يستحيل أن لا يكون عاجزًا، فعلى هذا التقدير يكون الفعل مستحيل الوجود من القادر واجب الوجود من العاجز، ومن هذا قوله، فهو قد أصيب بعقله ولم يشعر.

يحققه: أن الفعل لو جاز وجوده مع انعدام القدرة بل وجب هي لا تنعدم إلا إلى عجز، واستحال وجوده مع وجودها لكانت القدرة هي العجز والعجز هو القدرة، فإنا لا نعرف العجز إلا بأن يستحيل معه الفعل، والقدرة إلا بأن يجب بها الفعل ويثبت.

ثم يقال لهم[٣]: لما كان الفعل متصور الوجود مع انعدام القدرة بل هو واجب الوجود في هذه الحالة، فأي فائدة لوجود القدرة؟ وأي حاجة إليها؟ وأي أثر

---

(١) لوحة ٢٣٤ و ز.

(٢) يقول أبو الحسن الاشعري ردًا على من يسأله عن سبب لمنع القول بتقدم الاستطاعة على الفعل. إن الفعل لا يخلو أن يكون حادثًا مع الاستطاعة في حال حدوثها أو بعدها. فإن كان حادثًا معها في حال حدوثها فقد صح أنها مع الفعل للفعل وإن كان حادثًا بعدها – وقد دلت الدلالة على أنها لا تبقى وجب حدوث الفعل قدرة معدومة ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث العجز بعدها فيكون الفعل واقعًا بقدرة معدومة ولو جاز أن يفعل في حال هو فيها عاجز بقدرة معدومة لجاز أن يفعل بعد مائة سنة، في حال حدوث القدرة وإن كان عاجزًا في المائة سنة كلها بقدرة عدمت من مائة سنة وهذا فاسد.
راجع: اللمع للأشعري ص ٩٣-٩٤.
ويلاحظ أن النسفي قال بمثل ذلك وأن القدرة لا تبقى لأنها عرض وأثبت فيما مضى من الصفحات استحالة بقاء الأعراض.

(٣) لوحة ٣٣٨ و د.

لوجودها: سابقة على الفعل ولا تعلق له بها (ويجب وجوده مع عدمها؟ فقولوا لا قدرة البتة إذ لا يقول بوجودها من يقول إلا لضرورة حصول الفعل بها) [١] فإذا كان يستحيل وجوده بها، ويجب وجوده مع عدمها أو ثبوت ضدها، كان القول بنفيها أصلاً أحق وأصوب.

ثم نقول: لما كانت القدرة المحدثة ناقصة ولم يكن بد من وجود الآلات والأسباب لتكمله هي، إذ الآلة أعدت لتكميل القدرة الناقصة، ولهذا يستحيل أن يكون الله تعالى فاعلاً بالآلة؛ لأن قدرته كاملة غير ناقصة فكانت مستغنية عما يكمل به، ثم لو جاز وجود الفعل مع انعدام حقيقة القدرة جاز أيضًا مع انعدام ما أعد تتميمًا لها فيقبض الإنسان حال عدم اليد، ويمشي حال عدم الرجل، ويقطع حال عدم السكين، وحيث استحال ذلك وإن كانت هذه الآلات موجودة قبل ذلك بلا فصل فكذا في حقيقة القدرة. وفساد هذا مما لا يخفى على[٢] من رزق أدنى لب، فكذا هذا.

والذي يقرر ذلك: أن القدرة لو لم يكن بها فعل[٣] وهي (موجودة ويكون بها)[٤] وهي غير موجودة فيكون سبب وجود الفعل عدم القدرة لا وجودها، فيصير القول به قولاً بوجود الفعل لعدم القدرة، فيكون الفعل دليلاً على أن ليس الفاعل بقادر ولا على أنه قادر، وبالفعل استدلوا على أن الله تعالى قادر، فبطل موضع الاستدلال بالشاهد ووقع[٥] على العكس، وكان ينبغي أن يستدل بوجود الفعل على أن الفاعل ليس بقادر، وفيه بطلان القول بالتوحيد، ولأن القدرة إذا كانت لا تنفع وهي موجودة، فوجودها وقت الوجود وعدمها بمنزلة كانت أولى أن لا تنفع وهي معدومة، وفي ذلك لزوم القول بالفعل من غير القدرة وإهدارها، وهذا محال.

---

(١) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ١٢٥ و ب.
(٣) لوحة ٢٣٤ ظ ز.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) لوحة ٣٣٨ ظ د.

يحققه: أنها إذا لم تكن موجودة وقت الفعل فلا فرق بين قدرة توجد قبل الفعل وبين قدرة توجد بعد الفعل لاستوائهما في العدم وقت الفعل، والقول[١] بكونها بعد الفعل محال، فكذا هذا.

ومما يبين سفه المعتزلة وجهلهم بالحقائق أن الفعل لو كان يقع ولا قدرة عليه للفاعل وقت وقوعه لكان وقوعه عن اضطرار، ألا يُرَى أنه لو وقع بعد ارتفاع صحة الآلات لكان واقعًا عن اضطرار، فكذا هذا.

بل أولى إذ حصول الفعل بالقدرة دون صحة الأسباب.

ثم إن المعتزلة صيروا العهد بهذا الفصل الواقع عن [٢] اضطرار وليا لله تعالى وعدوا له، وهذا هوالقول بالجبر.

ثم إنهم إن[٣] لم يجعلوه وقت الفصل مأمورًا منهيًا بهذا الفعل فقد أخرجوه عن كونه طاعة ومعصية وفاعله عن كونه مطيعًا وعاصيًا، وفيه إبطال الأوامر والنواهي ورفع الشرائع وإزالة الحل والحرمة، وهذا خروج عن الملة ودخول في قول منكري الشرائع وإبطال العداوة والولاية، وفيه وصف الله تعالى بكونه ظالمًا بتعذيبه على فعل من هذه الأفعال، وإن جعلوه وقت الفعل مأمورًا منهيًا، فقد وصفوا الله تعالى بالسفه، حيث أمر بما كان العبد مضطرًا إليه[٤] عاجزًا عنه أو نهى عنه.

والذي يقرر هذا: أن العبد لو كان مأمورًا بالفعل أو منهيًا عنه وقت وجود القدرة[٥] والفعل عنه في تلك الحالة مستحيل فكان مأمورًا بما يستحيل وجوده، منهيًا عما يمنع ثبوته، وهذا محال. وإن كان مأمورًا وقت القدرة ليفعل بها في الثاني، لم

---

(١) لوحة ١٥٧ و ط.
(٢) د على.
(٣) د سقط.
(٤) لوحة ٣٣٩ و د.
(٥) لوحة ٢٣٥ و ز.

يكن للحال مأمورًا؛ لأن من أمر أن يفعل غدًا لم يكن للحال مأمورًا فلم يكن هو مأمورًا وقت وجود القدرة، ولا وجه إلى أن يكون مأمورًا وقت وجود الفعل إذ لا قدرة له في تلك الحال، وتكليف ما لا قدرة له محال، وكذا النهي على هذا، فبطل على أصلهم الأمر والنهي وارتفع الحل والحرمة، وزالت الشرائع بأسرها، واستحال التكليف، وحصل الوعد والوعيد على العبث والثواب والعقاب على السفه، ومن هذا قوله، فهو واقع في أقبح كفر وأشنع قول - وبالله العصمة عن كل قول هذا عقباه.

ثم العجب من وقاحة المعتزلة وقلة حيائهم حيث ينسبون إلى الجبر من يقول: إن المكلف يفعل عن قدرة لا عن عجز، ويسمون أنفسهم القائلين بالاختيار مع زعمهم أن لا قدرة للفاعل على فعله ويسمون أنفسهم أهل العدل مع زعمهم أن الله تعالى يعذب العباد على أفعال لا قدرة لهم عليها، ويكلفهم بأفعال لا تعلق لها باستطاعة المكلف بوجه من الوجوه، ويسمون القائلين بأنه تعالى لا يعذب أحدًا على فعل لا قدرة له عليه ولا يأمره بذلك ولا ينهاه عنه أهل التجوير. وهذا غاية الوقاحة أو نهاية الجهل والغباوة.

ولهذا الحرف كان بعض المحققين[١] من أهل السنة يسمى المعتزلة مجبرة وكثيرًا[٢] ما كان[٣] يقول: قالت المعتزلة المجبرة كذا[٤]، فإن قالوا: إن هذا كله إنما يستقيم أن لو كانت القدرة وقت الفعل منعدمة، ونحن لا نقول بذلك بل نقول: إنها موجودة وقت الفعل أيضًا.

قيل لهم: إنها إذا وجدت قبل الفصل تنعدم في الثاني الذي هو وقت حصول الفعل، لضرورة استحالة بقائها[٥].

---

(١) لوحة ٣٣٩ ظ د.
(٢) لوحة ١٢٥ ظ ب.
(٣) ط، ز سقط.
(٤) ط سقط.
(٥) لوحة ١٥٧ ظ ط.

فإن قالوا: لا نسلم أن بقاءها مستحيل بل هي باقية إلى وقت وجود الفعل فيكون ذلك الفعل بقدرة موجودة ويكون التكليف ثابتًا والفاعل قادرًا.

قيل لهم: قد أقمنا الدلالة على استحالة القول ببقاء الأعراض، وإذا[١] استحال بقاؤها ولم تبق كانت منعدمة في الثاني من زمان وجودها، وذلك هو زمان وجود الفعل.

فإن قالوا: إن انعدمت تلك القدرة إلا أن قدرة أخرى تحدث عقيبها إذ القدرة تحدث تباعًا في الصحيح السليم.

قيل لهم: تلك القدرة الموجودة[٢] في الثاني أهي عندكم قدرة هذا الفعل (أم قدرة فعل آخر)[٣] يعقبها[٤]؟ وهل يجوز وجود هذا الفعل في الثاني بهذه القدرة الموجودة في الثاني؟

فإن قالوا: هي قدرة هذا الفعل، ويجوز وجود الفعل بهذه القدرة المقارنة له في الوجود. فقد تركوا مذهبهم، حيث جعلوا الفعل حاصلاً بالقدرة المقارنة له في الوجود، وبقيت القدرة السابقة على الفعل فضلاً لا فائدة في وجودها ولا تعلق لها بفعل ما البتة، وهذا محال، فساعدوا أهل الحق في الحقيقة وأثبتوا زيادة لا فائدة فيها، فلم يحصلوا من المخالفة إلا على سفه.

فإن قالوا: لا يجوز وجود الفعل في الثاني بهذه القدرة المقارنة له بل وجوده بالقدرة المتقدمة، وتلك[٥] القدرة الموجودة في الثاني لفعل يوجد في الثالث لا لفعل يوجد مقارنًا لها.

---

(١) لوحة ٢٣٥ ظ ز.
(٢) ط التي توجد.
(٣) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٤) ط، ز يتعقبها.
(٥) لوحة ٣٤٠ و د.

قيل لهم[١]: إذا كانت هذه القدرة[٢] الثابتة لفعل آخر لا لهذا الفعل ويستحيل تعلق الفعل المقارن لها بها بل تعلقه بالقدرة الأولى وحصوله بها لا بهذه، وكان وجود هذه القدرة في حق الفعل وعدمها بمنزلة أن القدرة على فعل لا يوجب زوال العجز عن فعل آخر، ولزمكم جميع ما ألزمناكم، ولا تخلص لكم بوجه من الوجوه.

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه: أن الخصوم ساعدونا على استحالة وجود الفعل بقدرة متقدمة عليه بأوقات كثيرة، فكذا يستحيل وجوده بقدرة متقدمة عليه بوقت واحد، لاستوائهما في العدم وقت الفعل، ألا ترى أن البطش بيد كانت ثم انعدمت محال وإن اتصل وجود الفعل بزمان وجود اليد إذا كانت منعدمة وقت الفعل. كما أنه محال في زمان وجد بعد زمان انعدام اليد بمدة مديدة لاستوائهما في عدم اليد زمان البطش فكذا[٣] هذا، ويخرج هذا الكلام على طريق السؤال من وجهين:

أحدهما: من حيث القدرة، وهو أن القدرة لما لم تكن إلا للفعل وقد تخلو عنه وقتًا لم لا يجوز أن تخلو عنه أوقاتًا؟ وهذا السؤال يرد أيضًا على من يقول ببقاء القدرة من البصريين.

والثاني: من حيث الفعل، وهو أنه لما جاز الفصل بالقدرة في الوقت الثاني وإن كانت القدرة فيه منعدمة لم لا يجوز الفعل بها في العاشر وإن كانت منعدمة، وتقرير السؤال بالآلة كاليد[٤] والسكين وغيرهما، أنه لما استحال حصول الفعل[٥] بهما بعد العدم في الوقت العاشر من زمان العدم، فكذا استحال في الثاني منه[٦] لاستواء الوقتين في العدم.

---

(١) د سقط.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ٢٣٦ و ز.
(٤) لوحة ٣٤٠ ظ د.
(٥) ز سقط.
(٦) و سقط.

[اعتراض للمعتزلة]:

فاعترضوا على هذا الكلام بفصلين في[١] كل واحد منهما للتفرقة بين وقت واحد وبين أوقات كثيرة.

أحدهما[٢]: أن الجسم يجوز خلوه عن الحركة والسكون بل يجب ذلك في أول أحوال وجوده ثم يستحيل ذلك في الوقت الثاني والثالث.

والآخر: أن الصحيح والسليم غير قادر على الفعل أول كونه ثم لم يجز أبدًا.

[الرد عليهم]:

والجواب: أن السؤال الأول يتوجه على بعض الخصوم دون البعض، ومن توجه عليه من حيث الظاهر فهو إما مغالطة منهم مع علمهم أنه غير لازم، وإما جهل بالحقائق.

وبيان هذا: أن من قال الحركة اسم لكون واحد وهو الكون الموجود في الزمان الثاني إلا أن شرط استحقاقه هذا الاسم بعدم كون في مكان آخر، والجسم في أول أحوال وجوده لا يخلو عن كون، وهو من جنس ما يسمى حركة إلا أنه لا يسمى به لفقد شرط وهو بعدم كون له في مكان آخر، فإذا لم يخل الجسم في أول أحوال الوجود عما هو من جنس الحركة فلم يكن هذا الاعتراض متوجهًا عليهم. وإنما يتوجه من حيث الظاهر على من يقول: إن الحركة اسم لكونين في مكانين والسكون اسم لكونين في مكان واحد، وشرط الكونين زمانان لأنهما فعلان فلا يوجدان إلا في زمانين، إذ في كل زمان يوجد فيه فصل واحد، والجسم في أول أحوال وجوده لا يخلو عن كون وهو فعل واحد، وهم ألزموا خلو[٣] القدرة[٤] عن

---

(١) لوحة ١٥٨ و ط.
(٢) لوحة ١٢٦ و ب.
(٣) لوحة ٢٣٦ ظ ز.
(٤) لوحة ٣٤١ و د.

الفعل أصلاً في زمان واحد فعارضوا بخلو[1] الجسم عن فعلين في زمان واحد، وخلو الجسم عن كونين جائز في كل وقت من أوقات البقاء بل واجب كما هو جائز بل واجب في أول أحوال وجوده. فإذًا قط لا يوجد في زمان ما للجسم إلا كون واحد، ولا يخلو عنه في زمان ما لا زمان وجوده ولا زمان بقائه.

فأما القدرة فإنها خالية عن الفعل حال وجودها وإن تحقق ذاتها، ويستحيل بعد ذلك خلوها عن الفعل وإن لم تتغير ذاتها، فالمعترض بفعل خلو الجسم عن الحركة والسكون إن كان عالمًا بما بينا من حقيقة الحركة والسكون واستحالة خلو الجسم في أول أوقاته عن كون، واستحالة وجود كونين في حال ما وإن كانت حالة البقاء وثبوت المساواة بين الأحوال أجمع في وجوب وجود كون فيه واستحالة وجود كونين فيه مع علمه بذلك (اعترض بهذا الاعتراض؛ فهو مغالط، وإن لم يكن عالمًا بذلك)[2]؛ كان السؤال صادرًا عن الجهل بالحقائق.

وأجاب الشيخ أبو منصور - رحمه الله - وقال: إنما لم يجز أن يكون متحركًا أو ساكنًا في أول أحوال وجوده لما فيه من الإحالة، فإن كل واحد منهما اسم كونين، وجودهما في أول وجوده محال، ولا إحالة في حالة البقاء فوقع الفرق.

فأما فيما نحن فيه فلا استحالة، وقياس ما لا استحالة في ثبوته على ما لثبوته استحالة في المنع قياس من غير علة جامعة.

وإن قال فيما نحن فيه استحالة، فالواجب عليه بيان الاستحالة دون الاشتغال بإيراد النظر.

وبهذا يجابون عن قولهم: إن الإنسان متى يكون قادرًا على الحركة، يقدر

---

(١) ز سقط.
(٢) ط، ز ما بين القوسين سقط.

عليها وهو في المكان الأول أم يقدر وهو في المكان الثاني؟ فإن قلتم: إنه يقدر[١] وهو في المكان الثاني فقد أثبتم الانتقال من المكان الأول إلى المكان الثاني بلا قدرة، وهذا محال - وإن قلتم: إنه يقدر وهو في المكان الأول فقد أثبتم الاستطاعة قبل الحركة.

فيقال لهم: هذا السؤال بناء على أن الحركة في[٢] أي مكان توجد؟ فمن قال: توجد (في[٣] المكان الثاني) [٤] فالقدرة عليها توجد في المكان الثاني - ومن قال إنها[٥] توجد فيهما القدرة توجد فيهما، وكشفه ما بينا أن من زعم أن الحركة اسم للكون فهي المكان الثاني ويستحق الاسم بشريطة تقدم كون آخر في مكان آخر قبله يقول: توجد قدرة الحركة في المكان الثاني.

ومن قال: إن الحركة اسم لكونين في مكانين يقول: توجد قدرة الكون الأول في المكان الأول، وقدرة الكون الثاني في المكان الثاني إذ هما فعلان لابد لكل فعل من قدرة تقارنه، والله الموفق.

وما زعم أن الصحيح السليم يخلو عن القدرة على الفعل في أول خلقه ثم لا يجوز بعد ذلك.

قلنا: من زعم من أصحابنا أن الإنسان لا يكون صحيح الجوارح سليمًا إلا إذا كان قادرًا، كان هذا السؤال على أصله محالاً، لأنه لما وجدت صحة الجوارح وجدت القدرة ضرورة في أي حالة كانت، فاندفع هذا السؤال على أصله، وعليه اعتمد الأشعري في كتابه الذي رد فيه **كتاب أوائل الأدلة** لأبي القاسم الكعبي.

---

(١) لوحة ٣٤١ ظ د.
(٢) لوحة ١٥٨ ظ ط.
(٣) لوحة ١٢٦ ظ ب.
(٤) ب ما بين القوسين مكرر.
(٥) لوحة ٢٣٧ و ز.

ومن قال منهم: إن الصحة والسلامة غير القدرة فإنه يقول: إنه يخلق في أول أحواله إما صحيحًا سليمًا قادرًا على الفعل، وإما صحيحًا سلميًا عاجزًا عن الفعل، ويجوز أن يكون في الحالة الثانية وما بعدها هكذا، فسوى بين الأحوال ولم يفرق بين الحالة الأولى وبين غيرها من الأحوال. وإليه ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدي - رحمه الله - في **كتاب التوحيد**[١] وذكر في كتابه الذي ورد في **كتاب وائل الأدلة** على الكعبي الفرق بين الحالة الأولى وبين غيرها من الأحوال وقال: إنما لم يجز أن يكون قادرًا لأن القدرة تكون مع الفعل. وفعل المحدث هو إما الحركة وإما السكون، ووجود كل واحد منهما محال في تلك الحالة فيستحيل ثبوت القدرة عليهما، ولا استحالة في ثبوت الحركة والسكون في غير تلك الحالة فلم يستحل ثبوت القدرة عليهما في غير تلك الحالة، ففرقنا بينهما لقيام دليل المفارقة وأنتم فيما نحن فيه تفرقون عند وجود دليل المساواة وانعدام دليل التفرقة.

ثم هذا الجواب من الشيخ - رحمه الله - على طريق المساهلة وبناء الأمر على[٢] ما هو المتعارف من الفعل وهو الحركة والسكون. فأما الكلام على الحقيقة على قول من يجعل الحركة والسكون كل واحد منهما كونين فهو أن كل حركة فعلان وكذا كل سكون وهو في ابتداء أحوال وجوده يفعل كونًا واحدًا، فيخرج على أحد الجوابين المتقدمين وهو التسوية بين الأحوال كلها إما جوازًا وإما منعًا، والله الموفق.

على أن هذا الاعتراض فاسد على طريق النظر فإنا سوينا بين حالة الوجود وبين غيرها من الأحوال في الجانبين جميعًا - أعني جانب القدرة وجانب الفعل- فإنا قلنا في جانب القدرة: إنها لما لم تكن إلا للفعل وقد تخلو عنه وقتًا مع وجود ذاتها فلم لا تخلو عنه أوقاتًا؟ إذ خلوها عنه وقتًا دليل أن ثبوت الفعل ليس من

---

(١) لوحة ٣٤٢ و د.
(٢) لوحة ٢٣٧ ظ ز.

مقتضيات ذاتها إذ الذات لا تنفك عما تقتضيه، وإذا لم يكن الفعل من مقتضيات ذاتها جاز[١] خلوها عنه أوقاتًا كثيرة، وإذا لم يجز خلوها عنه أوقاتًا كثرة دل أنه من مقتضيات ذاتها فلا يتصور خلوها عنه وقتًا.

وقد قلنا في جانب الفعل: إن حصوله لما جاز مع عدم القدرة في الوقت الثاني جاز في الوقت العاشر لاستوائهما في العدم، فيكون الاعتراض الصحيح ببيان التفرقة وإبطال[٢] التسوية بين الحالة الأولى وبين غيرها من الأحوال في شيء آخر، فإنا نقول: لما ثبتت التسوية بما بينا فيما نحن فيه، ثبتت التسوية في الحكم وفي غيره من الأشياء لما ظهرت التفرقة في الحكم على التفرقة في المعنى، ولا[٣] حاجة بنا إلى بيان المعنى الموجب للتفرقة، وإنما يلزمنا ما اعترضوا به أن لو ادعينا التسوية بين أول الأحوال وبين غيرها من الأحوال مطلقًا في المواضع أجمع، فأما إذا ادعينا ذلك في موضع مخصوص وأقمنا دلالة التسوية فالاشتغال بإثبات التفرقة في موضع آخر عن سنن الصواب وعدول عن طريقة النظر.

وبهذا تبين جهل المعتزلة بالحقائق وبناء الأمر على ظواهر لا دليل عليها ولا معنى تحتها.

[كلام للمعتزلة: حالة وجود الفعل حالة وسط بين حالة القدرة وحالة العجز]:

ثم إن الكلام في جانب الفعل – وهو أن حصوله لما جاز مع عدم[٤] القدرة في الثاني جاز مع عدمها في العاشر لاستوائهما في العدم– حمل بعض المعتزلة على أن زعم أن القدرة وإن انعدمت في الثاني فالفاعل لن يصير في تلك الحال موصوفًا بالعجز ولن يبقى موصوفًا بالقدرة، فالفعل يحصل ممن ليس بقادر ولا

---

(١) لوحة ١٥٩ و ط.
(٢) لوحة ٣٤٢ ظ د.
(٣) لوحة ١٢٧ و ب.
(٤) لوحة ٢٣٨ و ز.

عاجز، ولن يتصور وجود الفعل إلا ممن هذا وصفه، وزعم أن القادر على الفعل قادر على تركه، وترك الموجود مستحيل فلم يكن هو حال وجود الفعل قادرًا لأنه ليس بقادر على تركه، لأن تركه مستحيل فلا يدخل تحت القدرة، وزعم أن العاجز غير موجود منه ما هو عاجز عنه، وهذا وجد منه الفعل فلم يكن قادرًا ولا عاجزًا.

ذكر هذا بعض من ينسب إلى الفلسفة (وهي العلم) [١] بحقائق الأمور والوقوف على دقائق العلوم، ونسب مخالفيه[٢] في ذلك إلى العدول عن سبيل المعارف، وطول فيه وهول، وزعم أن الفعل له حالتان: حالة عدم وحالة وجود ولا واسطة بينهما، والإنسان له أحوال ثلاثة وهي حالة وجود الفعل منه وحالة إمكانه وحالة امتناعه، وإحدى حالتي زمن الفعل تستغرق حالتين من الأحوال الثلاثة الأخر وهي حالة عدم الفعل، فإن حالة عدم الفعل تستغرق حالة امتناع الفعل من الإنسان وحالة إمكانه منه إذ الفعل ممن الفعل عنه ممتنع معدوم وكذا ممن الفعل منه ممكن، لأن الممكن أن يكون هو الممكن أن لا يكون، والفعل الموجود غير ممكن أن لا يكون، فالممكن إذًا ما يكون معدومًا بعد، فإذا كانت إحدى حالتي الفعل وهي حالة العدم تستنفد هاتين الحالتين - أعني إمكان الفعل وامتناعه - فقد تبين إذًا أن الحالة الثالثة من الأحوال مقابلة للحالة الباقية من الحالتين - أعني أن الوجود مقابل الوجود - ثم حالة الامتناع حالة العجز، وحالة[٣] الإمكان حالة القدرة، فتبقى حالة وجود الفعل لا بمقابلة حالة القدرة لفوت صفة الإمكان عن الموجود، وحالة القدرة هي حالة الإمكان[٤] لا حالة الوجود، ولا بمقابلة حالة الامتناع التي هي حالة العجز لأن من يمتنع عنه الفعل يستحيل وجوده منه، وقد وجد في هذه الحالة فلم يكن

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ٣٤٣ و د.
(٣) لوحة ١٥٩ ظ ط.
(٤) لوحة ٢٣٨ ظ ز.

عاجزًا، وجاء من هذا أن بين حالة القدرة وحالة العجز حالة واسطة وهي حالة وجود الفعل فلم يكن من منه الفعل عاجزًا ولا قادرًا. هذا هو كلامه حكيت أكثره بلفظه، وما غيرت شيئًا من معناه ليتأمل ذو العقل المكرم بصفتي التمييز والإنصاف في هذا الكلام فيعلم بذلك قدر حذاقهم ومحققيهم، ويظهر[١] به عنده رتبتهم في العلم بحقائق الأمور.

فأقول في الكشف عن هذا التمويه - وبالله التوفيق:

[رد النسفي على الكلام السابق]:

إن هذا الكلام مع هذا التطويل والتهويل صدر عن الجهل بمذاهب الخصوم وجعل ما هو عند خصمه اسم لشيئين متغايرين اسمًا لشيء واحد، وعن الجهل بحقيقة الإمكان، وذلك لأن عند خصمه القدرة[٢] اسم لشيئين:

أحدهما: سلامة الأسباب وصحة الآلات[٣]، وهي تسمى قدرة لحدوث القدرة فيها في المعتاد عند قصد الفصل وامتناع حدوثها عند فواتها.

والثاني: المعنى المجهول للفعل وهو حقيقة القدرة، وهو الذي نتكلم فيه بعد وقبل[٤]. **وللإنسان أحوال ثلاثة:** حالة عدم الأسباب وفساد الآلات أو عدمها، وكان الفعل فيها ممتنعًا لا لفساد الآلات بل لانعدام القدرة، إلا أن وجود القدرة مع فسادها ممتنع[٥]، فامتنع الفعل لامتناع وجود القدرة. وحالة وجود سلامة الأسباب وصحة

---

(١) لوحة ٣٤٣ ظ د.
(٢) لوحة ١٢٧ ظ ب.
(٣) والمعنى في ذلك صلاحية الآلة لقبول القدرة الحقيقية، وأن تكون بحالة يصح الفعل بها عادة ولا خلاف في أنها سابقة على الفعل وهي شرط صحة التكليف. راجع حاشية زين الدين الحنفي على المسايرة ص١١٤.
(٤) أي من الفعل كما يقول أهل السنة ومنهم النسفي أو قبله كما يدعي أكثر المعتزلة.
(٥) وذلك لأن الإنسان حينا يهم بفعل شيء ويقصده ويخلق الله فيه القدرة فهو يحتاج للتنفيذ إلى الآلات لأنها علة للأفعال كما قال النسفي أو شرطا كما قال غالب أهل السنة.

الآلات وعدم حقيقة القدرة وكان الفعل فيه ممكنًا إذ لو قصد الفعل لحصلت له حقيقة القدرة وإن لم يقصد لم يحصل[١]. وحالة وجود سلامة الأسباب وصحة الآلات ووجود القدرة التي اختلفنا في وجودها وقت الفعل وعدمها وكان الفعل فيها موجودًا فكانت حالة وجود الفعل حالة وجود القدرتين جميعًا، وحالة إمكانه حالة وجود إحدى القدرتين وهي قدرة الأسباب والآلات لا غير، وحالة امتناعه حالة فوات القدرتين جميعًا، ثم العجز يقابل القدرة، ولن[٢] يعرف[٣] العقلاء بينهما واسطة في حق من يصح اتصافه بها كالاجتماع والافتراق والحركة والسكون في حالة البقاء، ثم إذا فاتت سلامة الأسباب والآلات ثبت العجز، وإذا[٤] فاتت[٥] حقيقة القدرة ثبت العجز أيضًا على ما بينا أن الإنسان بالآلة يحمل مائة رطل ثم قد لا يقدر إلا على حمل خمسين رطلاً مع بقاء سلامة الأسباب، فهو إذًا عاجز وإن لم تفت القدرة الأولى، والفعل مع العجز غير متحقق، وجاء من هذا أن العجز على نوعين:

عجز لا يرجي ثبوت القدرة (عقيب قصد الفعل مقارنًا للفعل في غالب العادة وهو العجز الثابت عند فوت سلامة الأسباب وصحة الآلات.

وعجز يرجى ثبوت القدرة بل تحصل[٦] القدرة عقيب وجود القصد مقارنًا للفعل كالموجود المتحقق لوجوده في غالب العادة عقيب قصد الفعل مقارنًا للفعل بناء للأمر على المعتاد، فالمعجوز عنه[٧] لفوت هذه القدرة يسمى ممكنًا، والمعجوز عنه لفوت القدرة الأولى التي لا يرجى ثبوت القدرة[٨])[٩] الحقيقة مع فوتها يسمى

---

(١) ب بالهامش وأثبتناها مكانها للسياق.
(٢) لوحة ٢٣٩ و ز والأصح ولم.
(٣) ز تفرق.
(٤) لوحة ٣٤٤ و د.
(٥) ط قامت.
(٦) ط يجعل.
(٧) ط لثبوت العجز – زائدة.
(٨) لوحة ١٦٠ و ط.
(٩) ط ما بين القوسين مكرر.

ممتنعًا، والعجز في الحالين ثابت والفعل معه ممتنع، أعني بالامتناع ما لا يتأتى حصوله منه لفقد قدرته لا الممتنع بذاته. هذا هو حقيقة المذهب عند أكثر خصومه على ما نبين عند بيان تكليف ما لا يطاق، وإذا كان الأمر كذلك عرف جهله بمذاهب الخصوم.

ثم إنه أثبت الواسطة بين أمرين لا يعقل بينهما واسطة بناء على ما ينتحله من المذهب من استحالة الفعل عند وجود القدرة أوالعجز، فكان وجوده دليلاً على انتفاء ما يستحيل ثبوته عنده وهو القدرة والعجز جميعًا، والنزاع في هذا أن ثبوت الفعل مع القدرة عليه هل هو محال أم لا؟ وأن وجود القدرة حال وجود الفعل هل هو واجب أم لا؟ وأن القدرة والعجز هل بينهما واسطة أم لا؟ فمن أراد أن يجعل الفعل الذي هو دليل على مقارنة(١) القدرة عليه إياه عند خصومه دليلاً على انتفاء القدرة فقد قلب الدليل، وجعل دليل الثبوت دليل(٢) العدم من غير دليل سوى إرادته تصحيح مقالته، وكذا إذا جعل ذلك دليل ثبوت الواسطة فقد قلب الدليل إذ هو دليل ثبوت القدرة لا دليل زوالها، ولهذا كان الفعل دليل قدرة الفاعل لا دليل زوالها.

ثم نقول لهم: أيستحيل ثبوت الفعل من العاجز لوجود العجز أم لانعدام القدرة؟ فإن(٣) قالوا: لوجود العجز.

قيل لهم: ينبغي أن لا يكون الفعل عن(٤) الجمادات والموات مستحيلاً لانعدام العجز لها (وينبغي أن لا يكون الفعل دليل كون الفاعل قادرًا بل يكون دليل أنه ليس بعاجز) (٥) خصوصًا على قولكم: إذا كانت بينهما عندكم واسطة، وذلك كله فاسد.

---

(١) لوحة ٣٤٤ ظ د.
(٢) لوحة ٢٣٩ ظ ز.
(٣) لوحة ١٢٨ و ب.
(٤) ز من وهي الأصح للسياق.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.

وإن قالوا: إنما يستحيل ثبوت الفعل من العاجز لانعدام القدرة إذ هو يضادها فينعدم عند ثبوت ضدها.

قلنا: والقدرة عندكم عند الفعل منعدمة[١]، فهب أن إنسانًا ساعدكم على قولكم الفاسد أن الفاعل في حال انعدام القدرة عنه ليس بعاجز، لثبوت الواسطة إلا أن القدرة منعدمة، واستحال ثبوت الفعل من العاجز لعدم القدرة إلا لثبوت العجز، فينبغي أن لا يتصور منه الفعل حال (عدمها، وإذا ثبت الفعل دل أنه ثبت لثبوت القدرة وهي لا تبقى فكانت موجودة وقت)[٢] وجود الفعل لا سابقًا عليه، وإذا كان الأمر على ما بينا لم يكن لكم في نفي العجز عنه وقت وجود الفعل منفعة لما مر أن استحالة ثبوته من العاجز ليس لثبوت العجز بل لفقد القدرة، وقد تحقق الفقد.

على أن الأمر لو كان على ما زعمتم لكان ينبغي أن يجوز ثبوت الفعل في العاشر من وقت[٣] عدم القدرة ويكون في تلك الحالة غير عاجز، وإن كان عديم القدرة، واستحالة ذلك تقرر ما قلنا، والله الموفق.

وحمل هذا الكلام بعض المعتزلة على أن ركبوا المحال، وجوزوا بقاء القدرة وقالوا: القدرة توجد قبل الفعل، ثم تبقى إلى وقت وجود الفعل فلا[٤] يكون الفعل ثابتًا ممن ليس بقادر.

وقد أقمنا الدلالة على بطلان القول ببقاء الأعراض فلم يمكنهم التعلق بهذا المحال، ثم نقول: هب أن القدرة تبقى إلى وقت وجود الفعل (ولكن مع هذا لا ينفعكم ذلك فإنا نقول لكم: إذا بقيت إلى وقت وجود الفعل)[٥] أكانت حالة البقاء

---

(١) د سقط.
(٢) د ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ٣٤٥ و د.
(٤) لوحة ١٦٠ ظ ط.
(٥) ط، ز ما بين القوسين سقط.

قدرة على هذا الفعل الذي اقترن[١] بها وقت البقاء؟ أم كانت قدرة لا على هذا الفعل بل لفعل غيره يفعل بها في الثاني من وقت وجود هذا الفعل؟

فإن قالوا: هي في حالة البقاء قدرة على فعل آخر غير هذا الذي وجد في حال بقاءه وقدرة هذا الفعل هي في أول[٢] أحوال وجودها ويتعقبها الفعل، ثم هي في الثاني في حال وجودها قدرة فعل آخر يوجد في الثالث من حال وجودها وهو قول بعضهم.

قلنا: هذا مثل الأول فإنها لما لم تكن في كل حال قدرة لما يقارنها من الفعل بل هي قدرة على ما يتعقبه من الفعل كان كل فعل ثابتًا لا بما له من القدرة، ووجود ما هو قدرة على غيره لا يجدي نفعًا ولا يدفع ما ألزمنا. وإن قالوا: هي في الثاني قدرة على ما ثبت فيه من الفعل المقارن فيها.

قلنا: إذا كانت هي في الثاني قدرة على ما يثبت فيه من الفعل فكانت هي قدرة (الفعل الذي اقترن بها، وبطل جميع سعيهم، واضمحل أكثر شبهاتهم، ولم يحصل لهم من القول بتقدمها)[٣] على زمان وجود الفعل – مع أنها في الحال المتقدمة على وجود الفعل ليست بقدرة لهذا الفعل[٤]– إلا القول ببقاء الأعراض وهو باطل، والقول بوجود قدرة لا مقدور لها ولا مقارنًا لها ولا متأخرًا عنها، وهو محال.

ثم يقال لهم: إذا كانت القدرة في زمان وجودها موجودة، أيستحيل وجود الفعل معها أم لا؟

فإن قالوا: لا، فقد أقروا بما ذهب إليه خصومهم، وبطل جميع ما يتعلقون به

---

(١) لوحة ٢٤٠ و ز.
(٢) ز سقط.
(٣) د ما بين القوسين بالهامش.
(٤) لوحة ٣٤٥ ظ د.

من الشبه. وإن[١] قالوا: نعم، **قيل لهم:** أليس أنها في الثاني من زمان وجودها غير ما كان في زمان وجودها؟ فلابد من بلى - قيل: وهل حدث فيها في الثاني معنى أوجب تغيرها عما كانت هي عليه في الأول أم لا؟ فإن قالوا: نعم، فقد ارتكبوا محالاً، لما أن العرض لا يقبل معنى يتغير به. وقيل لهم: وهل كانت موجبة ثبوت الفعل بدون ذلك المعنى الذي أوجب تغيرها؟ فإن قالوا: نعم، فلم يكن لوجود المعنى المغير أثر وكان وجوده كعدمه، وإن قالوا: لا، قيل[٢]: فإذا كانت قبل ثبوت التغير لم تكن قدرة بل كانت عجزًا إذ ما يستحيل ثبوت الفعل به عجز لا قدرة، وإنما صار قدرة عند حدوث التغير في الثاني، وقد[٣] قارنها الفعل فصح ما قلنا وبطل سعيكم مع ما فيه من استحالة انقلاب ما هو في حكم العجز قدرة.

فإن قالوا: لم تحدث فيها في الثاني معنى أوجب تغيرها عما كانت هي عليه في الأول.

قلنا: إذا كانت هي في الأول موجودة ويستحيل تعلقها بالفعل وثبوته بها يستحيل ذلك أيضًا في الثاني، لأنها عين ما كان يستحيل تعلقه بالفعل ويستحيل ثبوته به، والقول بوجوب تعلق شيء بشيء ووجوب ثبوت الثاني بالأول مع أن ذلك كان لذاته مما[٤] يستحيل تعلقه بالثاني وثبوت الثاني بالأول قول محال، ولو جاز ذلك لجاز القول بوجوب تعلق العجز بالفعل ووجوب[٥] ثبوت الفعل به في حال وإن استحال ذلك في حال من غير حدوث معنى مغير، وهذا عين المحال.

وقد أورد هذا الفصل على السيرافي[٦] بشيراز فانقطع أفحش انقطاع

---

(١) لوحة ١٢٨ ظ ب.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ٢٤٠ ظ ز.
(٤) لوحة ٣٤٦ و د.
(٥) لوحة ١٦١ و ط.
(٦) أبو سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي توفي سنة ٣٦٨هـ سكن بغداد وتولى القضاء بها وكان معتزليًا من كتبه كتاب أخبار النحويين وكتاب الوقف والابتداء.

وأوحشه، وهو - بحمد الله - ظاهر.

ثم نقول: من مذهبكم أن الفعل لا يصح من القادر في الأول، وفي الثاني لا يوصف هو بالقدرة على الفعل، فكان مجموع الحالين أنه لا يصح منه الفعل ولا يقدر عليه، فكيف تجعلونه فاعلاً بل خالقًا لقوله؟ وما لا يصح وجوده ولا قدرة عليه لا يتصور وجوده.

على أننا بينا من الكلام في جانب القدرة أن خلوها عن الفعل لو جاز وقتًا من مع وجود ذاتها لجاز أوقاتًا، إذ عرف بذلك أن ثبوت الفعل ليس من مقتضيات ذاتها لازم على هذا ويبطله، ولا اعتراض لهم عليه.

فلما رأى أبو هاشم توجه هذا الإلزام عليهم سوى بين الأمرين، وأجاز خلو القادر - مع توفر آلاته وانعدام الموانع أبد الدهر عن الفعل والترك لا يفعل فعلاً ولا يباشر مأمورًا ولا ضده الذي هو تركه ولا يرتكب منهيًا ولا ضده الذي هو تركه[١].

وهذا مما يعرفه كل عاقل ببديهة عقله أن خلو القادر عن الحركة والسكون الاختياريين، محال ممتنع مع هذا هو قول باطل هادم لقواعد مذهبه، وذلك لأن الاستطاعة تجري مع الفعل مجرى العلة من المعلول، وهو ابتداء دليل لنا في المسألة، وخلو[٢] العلة عن المعلول ممتنع، وفيما قاله أبو هاشم خلوها[٣] عنه أبد

=

راجع: تاريخ بغداد للخطيب جـ ٧ ص ٣٤١.
تاج التراجم ص ٢٣ ط بغداد.
شذرات الذهب لابن العماد جـ ٣ ص ٦٥.

(١) لوحة ٣٤٦ ظ د.

(٢) لوحة ٢٤١ و ز.

(٣) يقول البغدادي - ورأى أبو هاشم توجه التزام أصحابنا عليهم في التسوية بين الوقتين والأوقات الكثيرة في الجواز تقدم الاستطاعة على الفصل إن جاز تقدمها عليه ولم يجد للمعتزلة عنه انفصالاً صحيحًا فالتزم التسوية وأجاز بقاء المستطيع أبدًا مع بقاء قدرته وتوفر آلاته وارتفاع الموانع عنه خاليًا من الفعل والترك.
راجع: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٧٠.

الدهر، وفيما قاله غيره من أهل نحلته خلوها عنه زمانًا واحدًا، وكل ذلك باطل.

ولهذا أبى المحققون من أئمتنا في الفقه المتمسكون بمذهب السنة والجماعة القول بتخصيص العلل الشرعية ونسبوه إلى المعتزلة، لما فيه من القول بخلو العلة عن المعلول، وكذا قالوا[١] باقتران المعلولات بعللها ولم يجوزوا تقدم العلل عليها.

ثم ما يحقق استحالة القول بجواز خلو العلة عن المعلول أزمنة كثيرة أو زمانًا واحدًا، أن قيام الحركة بالجسم علة[٢] لصيرورته متحركًا (فكذا السواد مع الأسود وكذا كل صفة مع ما قامت به، وكان في القول بما يقوله المعتزلة جواز خلو قيام الحركة بالجسم عن صيرورته متحركًا)[٣] فتكون الحركة قائمة بما ليس بمتحرك والسواد قائمًا بما ليس بأسود، وهذا بإجماع العقلاء باطل خارج عن المعقول، فكذا هذا.

ودليل ما ادعينا من جريان القدرة مع الفعل مجرى العلل مع المعلولات أن لا فعل لمن لا قدرة له ولا[٤] ثبوت له[٥] إلا بذاتها[٦]، وما افترقت حركة المرتعش وحركة المختار في كون الثانية فعلاً لمن قام به دون الأولى إلا لثبوت الثانية بقدرته، وخروج الأولى عن قدرة من قامت هي به إذ فيما وراء تعلق القدرة بأحدهما دون الأخرى منهما مساواة من جمع الوجوه.

والبهشمية يأبون القول بأن القدرة تجري مجرى العلل للأفعال، ويزعمون أنها تجري مجرى الأسباب للمسببات ويقولون في الفرق بين السبب والعلة: إن

---

(١) ب، ز سقط وأثبتناها من باقي النسخ.
(٢) د سقط.
(٣) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ١٢٩ و ب.
(٥) أي للفعل.
(٦) أي القدرة.

العلة[١] ما توجب حالاً، والسبب ما توجب ذاتًا، وكذا سمعت بعضهم ويعنون[٢] بذلك أن الحركة علة لثبوت حال للجسم يفارق بها ذاتًا ليست بمتحركة، فكانت الحال مقتضاة للحركة، ومقتضية لكون الجسم متحركًا على ما بينا هذا الهذيان في مسألة الصفات وكشفنا عن وجوه بطلانه. والقدرة توجب ذاتًا وهو الفعل، والفعل في نفسه ليس بحال بل الحال من مقتضيات الفعل، وهذا كله مع بطلانه لا ينفعهم لأنهم أقروا أن السبب يوجب المسبب وإيجابه إياه باعتبار ذاته، فلا[٣] يجوز خلو ذاته عن ذلك الإيجاب، وفيه ما أوردنا على سلفه.

ثم إن أبا هاشم كما أحدث هذا المذهب الفاسد، قيل له: أرأيت لو كان هذا القادر الخالي عن الفعل إيجابًا وتركًا مدة عمره لو كان مأمورًا بفعل منهيًا عن فعل آخر ماذا يكون حاله؟ فقال: يكون عاصيًا مستحقًا للذم والعقاب لا على فعل لأنه لم يفعل ما أمر به مع قدرته عليه وتوفر آلاته وارتفاع الموانع عنه.

فقيل له: كيف صار مستحقًا للعقاب بأن لم يفعل ما أمر به، والمأمور بفعلٍ إذا لم يفعله فقد تركه، وترك المأمور به حرام، فاستحق العقاب على الفعل وهو ترك المأمور به إذ تركه فعل منهي عنه قبيح فقد ارتكبه التارك، فهذا إذا خلا عن الفعل المأمور به وعن تركه لم يصر مطيعًا بفعله ولا عاصيًا بارتكاب تركه المنهي عنه فكيف صار مستحقًا للعقاب بل للخلود لا على فعل؟ وهل صار مطيعًا مستحقًا للمدح والثواب بأن لم يفعل ما نهى عنه وهو الترك؟ وهل هذا منك إلا القول بأن الله تعالى يخلد أحدًا في النار لا على فعل حصل منه، والأمة أجمعت على خلاف هذا[٤]، وسلفك يكفرون أهل السنة بقولهم باستحقاق العقاب على فعل خلقه الله

---

(١) لوحة ٣٤٧ و د.
(٢) لوحة ١٦١ ظ ط.
(٣) لوحة ٢٤١ ظ ز.
(٤) لوحة ٣٤٧ ظ د.

تعالى، وإن كانوا يقولون ذلك بفعلِ العبد وكسبه وهو به عاص، فكان إكفارهم لك أولى إذ زعمت أن الله تعالى يعذب العبد لا على فعل محدث أو مكتسب.

ثم قيل له: إن هذا المأمور لو لم يفعل المأمورية وتغير تغيرًا قبيحًا؟ قال: استحق قسطين من العذاب أحدهما للقبيح الذي فعله، والآخر للحسن الذي لم يفعله وهذا كله خروج عن أقاويل أهل الإسلام[١].

ثم قيل له: إن المكلف لما نهى عن الزنا فقد أمر بتركه لا محالة، فينبغي أن يقال: إنه لما زنى يجب عليه حدان: أحدهما للزنا الذي فعله، والآخر للحسن الذي لم يفعله وهو ترك الزنا.

وكذا في جميع أسباب الحدود، فزعم عنه توجه هذا الإلزام عليه أنه نهى عن هذه الأفعال، فأما ترك هذه الأفعال فغير واجب عليه، ويلزم ألا يكون ترك الزنا وشرب الخمر واللواطة طاعة ويرتكب ذلك.

وكذا زعم أن ترك[٢] الصلاة إذا لم يكن منهيًا عنه ليس بقبيح، ثم عنده ما ليس بقبيح بل هو مباح يكون حسنًا إذ من مذهبه أن كل مباح حسن، وإنما يجب بحسن زائد، فيكون على هذا ترك الصلاة حسنًا، وهذا خروج[٣] عن الدين والانسلاخ منه بمرة، نعوذ بالله من قول هذا عقباه.

---

(١) يقول البغدادي – وكان أسلافه من المعتزلة يكفرون من يقول إن الله تعالى يعذب العاصي على اكتسابه معصية لم يخترعها العاصي، وقالوا الآن: إن تكفير أبي هاشم في قوله بعقاب من ليس فيه معصية لا من فعله ولا من فعل غيره أولى، والثاني أنه سمى من لم يفعل ما أمر به عاصيًا وإن لم يفعل معصية ولم يوقع اسم المطيع إلا على من فعل الطاعة والمعتزلة يكفرونه في هذه المواضيع الثلاثة:أحدها استحقاق العقاب لا على فعل. والثاني إستحقاق قسطين من العذاب إذا تغير تغيرًا قبيحًا. والثالث في قوله إنه لو تغير تغيرًا حسنًا وأطاع بمثل طاعة الأنبياء ولم يفعل شيئًا واحدًا مما أمر الله تعالى به ولا ضده لا يستحق الخلود في النار.

راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٧٠-١٧١.

(٢) لوحة ٢٤٢ و ر.

(٣) ز سقط.

ولا شك أن الرجوع للحق وجعل القدرة مقارنة للفعل أولى من ارتكاب هذه المناكير التي يصير قائلها عبرة للعالمين(١) في الحماقة والسخافة ومستحقًا للخلود في النيران.

ثم(٢) إنه لأجل هذه البدعة زعم(٣) أن في الجنة ثوابًا كثيرًا ليس بجزاء(٤)، وأن في النار عقابًا كثيرًا ليس بجزاء(٥) ولأنه ينال الثواب لا على فعل بل لأنه لم(٦) يفعل المنهي عنه، ويستحق العقاب لا على فعل بل لأنه لم يفعل المأمور به، والجزاء ما يكون بمقابلة العمل على ما قال الله تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ٢٤﴾(٧) وعن غيرها من الآيات، ثم إن هذا رجل يكفر أهل السنة والجماعة وينسبهم إلى الضلال والبدعة بقولهم: إن الله تعالى ليس بمحجور عن الإفضال إلى عباده، وهو إعطاء ما لم يستحقوا عليه بأعمالهم، وبقولهم: إن الله تعالى إن يؤلم الأطفال من غير استحقاق بفعل قبيح(٨) واشتراط عوض وإن كان ذلك الإفضال بشيء قليل لا

---

(١) ط، ز للقائلين.
(٢) لوحة ١٢٩ ظ ب.
(٣) لوحة ٣٤٨ و د.
(٤) لوحة ١٦٢ و ط.
(٥) إنما امتنع من تسميته جزاء لأن الجزاء لا يكون إلا على فعل وعنده أنه قد يكون عقابًا لا على فعل. راجع: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٧٤.
(٦) ز سقط.
(٧) سورة الواقعة – ٥٦– الآية ٢٤.
(٨) في مسألة إيلام الأطفال وخاصة أطفال المشركين يرى عبد الجبار مثل رؤية الجبائي أنه لا يجوز وذلك لأن فيه تعذيب للغير من غير ذنب وهو ظلم والله منزه عن الظلم ولأنه قبيح والله لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه. لكن الأشعري يرد على من يقول هل لله تعالى أن يؤلم الأطفال في الآخرة؟ فيقول: لله ذلك وإن فعله. ويبرر الباقلاني في كلام الأشعري بقوله: إن سبب كونه منا ظلمًا ومن الله عدلاً أن فعلنا كان منهيًا عنه من الله لهذا كان فعلاً قبيحًا أما الله فهو المالك الآمر الناهي.
ويقول أبو حنيفة: لا أدري أنهم في الجنة أم في النار بينما يقول محمد بن الحسن: إني أعلم أن الله تعالى لا يعذب أحدًا من غير ذنب.
راجع الأصول الخمسة ص ٤٧٧، واللمع للأشعري ص ١١٦، والتمهيد للباقلاني ص ٣٤١ وبحر الكلام للنسفي ص ٥٣.

دوام له ولا ثبات، والإيلام بألم يسير في مدة قصيرة.

ثم زعم أن الله تعالى يخلد الإنسان في النار لا على فعل قبيح ارتكبه ولا جناية سبقت منه، ويعطي الجنان لا على فعل اكتسبه ولا طاعة فعلت منه، وهذا هو عين ما أباه وأكفر به غيره وهو غاية التناقض.

وأعجب من ذلك كله أن يسمى ما أعطى لانعدام المعاصي منه ثوابًا وإن كان الثواب جزاء ما سبق منه من الفعل الحسن، سمى به لعود منفعة عمله إليه، ويسمى ما أولم به لانعدام المأمور به عقابًا، وإن كان العقاب ما يتعقب الفعل القبيح من الجزاء المؤلم سمى عقابًا لتعقبه ذلك الفعل، وهذا منه جهل بحقيقة الثواب والعقاب.

ثم إن أصحابنا مع أوائلهم اتفقوا أن كل مأمور به كان تركه وهو فعل مضادة منهيًا عنه، وكل منهي عنه[1] تركه وهو فعل مضادة مأمورًا به، إذا كان لكل واحد منهما ترك مخصوص وضد متعين، وكذا عندنا في كل ما له أضداد من الجانبين جميعًا، وعندهم فيما له أضداد تقسيم يطول ذكره يعرف ذلك في[2] أصول الفقه، غير أن عندنا كان الأمر بالشيء نهيًا عن ضده، والنهي عن الشيء أمرًا بضده، إذ كلام الله تعالى عندنا واحد وهو بنفسه أمر بما أمر نهي عما نهى، فكان ما هو الأمر بالشيء نهيًا عن ضده.

وعند المعتزلة كلام الله تعالى (هذه العبارات) [3] المتركبة من الحروف على هذه الصيغات، وللأمر صيغة مخصوصة وكذا للنهي صيغة مخصوصة لا يتصور كون النهي أمرًا ولا كون الأمر نهيًا. ولا شك أن ضد المأمور منهي وضد المنهي مأمور.

---

(١) لوحة ٢٤٢ ظ ز.
(٢) لوحة ٣٤٨ ظ د.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.

واختلفت عباراتهم في ذلك فزعم بعضهم: أن الأمر بالشيء يدل على النهي عن ضده، والنهي عن الشيء يدل على الأمر بضده.

وقال بعضهم: الأمر بالشيء يقتضي نهيًا عن ضده وكذا على القلب. ومنهم من يطلق ما يتفق عليه من اللفظ ولا يفرق بين لفظة الدلالة ولفظة الاقتضاء على طريق التساهل.

فلما تحير هذا الرجل[١] في هذه المسألة وتجاهل، وزعم أن ترك الزنا ليس بمأمور به وترك الصلاة ليس بمنهي عنه، زعم أن الأمر بالشيء ليس بنهي عن ضده، ولا يدل عليه ولا يقتضيه، ولا حكم له في الضد، ويبقى الضد على ما كان قبل ورود الأمر، وكذا في جانب النهي.

وزعم أن ثواب من انعدم منه الزنا لا بمقابلة فعل ضده، وعقاب من انعدمت منه الصلاة لا بمقابلة فعل ضده.

ثم إن بعض المتكلمين[٢] ممن تكلم في أصول الفقه من أهل ديارنا ذكر أني أقول: إن الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده لا نهيه، ولا[٣] أقول إنه نهى عن ضده ولا أقول إنه يدل على[٤] نهيه ولا أنه يقتضي نهيًا[٥]. ولست أدري ماذا كان رأيه في الكلام؟ أنه هو المعنى القائم بالذات المنافي للسكوت والآفة وهو بعينه أمر بما أمر به نهي عما نهى عنه. كما هو مذهب أهل السنة والجماعة. أو هو هذه الحروف المنظومة والأصوات المقطوعة، وما كان أمرًا لا يكون نهيًا، وما كان نهيًا لا يكون أمرًا كما هو مذهب المعتزلة؟ وكذا[٦] ما كان رأيه أن توجه الوعيد

---

(١) أي أبو هاشم الجبائي.
(٢) ط المتأخرين.
(٣) لوحة ١٣٠ و ب.
(٤) لوحة ٣٤٩ و د.
(٥) لوحة ١٦٢ ظ ط.
(٦) لوحة ٢٤٣ و ز.

على تارك الصلاة لارتكابه ضدها المنهي عنه وهو الترك الذي هو فعل كما هو مذهب جميع أهل القبلة. أما لانعدام ما أمر به من غير فعل ارتكبه كما هو مذهب أبي هاشم. فإن كان متمسكًا بمذاهب أهل السنة والجماعة فقال ما قال لرأي منح له غير معروض على قوانين الأصول، ولا مبني على قواعد المذهب، وإن كان مائلاً إلى مذهب القوم في مسألة الكلام وإلى مذهب أبي هاشم في هذه المسألة فقال ما قال بناء على رأيه، غير أنه مع هذا خالف أبا هاشم حيث جعل الأمر حكمًا في ضد المأمور به وهو الكراهية، وأبو هاشم أبى هذا.

وهذا من أعجب الرأي؛ فإنه إن كان الوعيد متوجهًا على من انعدم المأمور من قبله وعوقب لذلك كما هو مذهب أبي هاشم، فأي حاجة إلى إثبات الكراهية في الضد، والوعيد بدونه متوجه، والعقاب متحقق، وإن لم يكن بد من فعل محظور يرتكبه ووزر عظيم لحقه لتوجه الوعيد وتحقق العقوبة، وذلك هو فعل الترك، فكيف يزعم بتوجهه كل الوعيد[1] الوارد لتارك الفرائض وثبوت العقوبة له لو لم يتغمده الله برحمته بمباشرة فعل مكروه ليس بمنهي عنه ولا محظور، وهذا مما يأباه جميع أهل القبلة.

[تقدم القدرة على الفعل يؤدي إلى الاستغناء عن الله]:

ومن مشاهير الدلائل لنا في المسألة: أن القول بتقدم القدرة على الفعل يوجب استغناء العهد عن الله تعالى وقت الفعل، والقول بغنية العبد عن الله تعالى في لحظة من عمره كفر. وكذا إجماع أهل القبلة على سؤال المعونة وطلب التوفيق من الله تعالى في كل وقت، ولو كان الإنسان أعطى قدرة الطاعة قبل وجودها لم يكن للطلب معنى.

وراء ذلك طرق كثيرة أوردها أئمتنا - رحمهم الله - وبالغ[2] شيخنا الإمام

---

(١) لوحة ٣٤٩ ظ د.
(٢) ز و تابع.

أبو منصور - رحمه الله - في تقريرها ودفع الأسئلة عنها، واعتمد على أن إعطاء القدرة قبل الفعل خروج عن الحكمة، ولا يليق ذلك بحكمة الباري عز وجل، وبالغ فيه مبالغة عظيمة استقصى في تحقيقها[١] ودفع الأسئلة عنها أعرضنا عن (ذكر ذلك كله) [٢] مخافة التطويل[٣]، والله الموفق.

[دفع شبه الخصوم]:

ونصرف العناية بعد هذا إلى دفع شبهات الخصوم وحل إشكالاتهم فنقول - وبالله المعونة:

ما تتعلق به المعتزلة من الآيات التي فيها إشارة إلى تقدم الاستطاعة، محمول على الاستطاعة الأولى التي هي سلامة الأسباب وصحة الآلات، وقوله تعالى: ﴿خُذُواْ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ﴾[٤] دليلنا؛ لأنه إنما يصير أخذًا بالقوة إذا كانت القوة وقت الأخذ موجودة، فأما إذ: كانت هي معدومة وقت الأخذ فلا يكون أخذًا بقوة كالأخذ باليد، ثم ليس من ضرورة الأخذ بالقوة تقدمها على الأخذ بل وجودها عند الأخذ، ومن ضرورة وجودها عند[٥] الأخذ أن لا تكون موجودة قبله[٦] لاستحالة بقائها.

على[٧] أن أهل[٨] التأويل قالوا: ﴿خُذُواْ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ﴾ أي: بجد ومواظبة.

---

(١) لوحة ٢٤٣ ظ ز.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) ومن ذلك أيضًا أن القدرة الحادثة عرض والعرض يستحيل بقاؤه فلو كانت سابقة على الفعل لانعدمت حال وجود الفعل فيستحيل الفعل بدون القدرة، وإذا ثبت أن الاستطاعة ليست بباقية فلو تقدمت على الفعل لانعدمت وقت الفعل وصار حصول الفعل في حال وجود القدرة مستحيلاً وفي انعدامها واجبًا وهذا محال. فإن قيل: القدرة موجودة وقت الفعل على القول بتجدد المثل. قلنا: القدرة التي تحدث مقارنة لفعل إن كانت قدرة هذا الفعل المقترن ثبت المُدَّعَى وإن كانت قدرة فعل آخر تتعقبها كان كل فعل وجد، وجد بلا قدرة.
راجع: حاشية زين الحنفي على المسايرة ص ١١٧.
(٤) سورة الأعراف -٧- الآية ١٧١.
(٥) لوحة ٣٥٠ و د.
(٦) لوحة ١٦٣ و ط.
(٧) لوحة ١٣٠ ظ ب.
(٨) ط هذا.

وأما قولهم: إن الاستطاعة لو لم تكن سابقة على الفعل لكان فيه تكليف ما لا يطاق وهو قبيح، وهذا لأن قدرة الإيمان لو كانت مع الإيمان ولا إيمان مع الكافر فلا تكون له قدرة الإيمان، فكان تكليفه الإيمان تكليف ما لا يطاق.

فنقول لهم: إن من قال من أصحابنا[١] إن القدرة تصلح للضدين فهو يقول: إن قدرة الكفر كانت صالحة للإيمان فمنحه القدرة الصالحة للإيمان، فكان يجب عليه أن يكتسب الإيمان بدل الكفر.

والمعتزلة لا يمكنهم إلا هذا[٢] إذ الواجب عليهم إيجاد الإيمان بدلاً من الكفر فأما إيجاده مع قيام الكفر فمحال، فكان هو ممكنًا بأن يفعل بالقدرة الصالحة للضدين الإيمان لا الكفر، فكذا هؤلاء، فكان الإلزام على هذا فاسداً.

ثم إنا لما سبق منا القول في كيفية الخلاف بين القائلين أن الاستطاعة مع الفعل في كون القدرة صالحة للضدين فلابد من أن نبين ها هنا لبعض ما يتعلق به كل فريق على طريقة الاختصار ليقف عليه قارئ كتابنا هذا فنقول:

[أدلة الذين يقولون إن الاستطاعة صالحة للضدين]:

إن القائلين بأنها تصلح للضدين يتعلقون بأشياء[٣] منها أن كل سبب من أسباب الفعل يصلح للضدين، فإن الآلات والأدوات المعدة لتتسم القدرة الناقصة صالحة للضدين كاللسان صلح للصدق والكذب والإقرار والتكذيب وغير ذلك، وكذا

---

(١) قال بذلك مشايخ الحنفية كما هو المنقول عن الإمام أبي حنيفة وتابعهم في ذلك ابن سريج وابن الراوندي. راجع نظم الفرائد للشيخ زادة ص١ ه٥٢ مع الهامش.

(٢) ورد بهامش لوحة ١٣٠ ط ب تفسيرًا لاسم الإشارة (يعني أن المعتزلة يقولون بتقدم القدرة على الفعل لا يمكنهم إلا أن يقولوا بأن الواجب على الكفار إيجاد الإيمان بدلاً عن إيجاد الكفر لأن إيجاد الإيمان مع إيجاد الكفر محال) وقد بنى المعلق بالهامش تفسيره هذا على أمرين: الأول قول المعتزلة بتقدم الاستطاعة على الفعل. ثانيًا منع القول باجتماع العرضين المتضادين على شيء واحد.

(٣) لوحة ٢٤٤ و ز.

اليد تصلح لقتل الكفار والجهاد معهم، ولسفك دماء المسلمين والسعي في الأرض بالفساد وإثارة العبث والفتنة في العباد وكذا كل شيء.

ومنها أن القدرة لو كانت لا تصلح للضدين لكان فيه تكليف ما لا يطاق (على ما بينا أن الكافر مأمور بالإيمان ولو لم يكن معه القدرة الصالحة للإيمان لكان فيه تكليف بما لا يطاق)[1].

ومنها أن[2] كل ما يحصل به شيء ولا يصلح لضده يكون الحاصل به بالطبع لا بالاختيار كالثلج الذي يحصل به التبريد دون التسخين، والنار التي يحصل بها التسخين دون التبريد، فيكون القول بأنها لا تصلح للضدين قولاً بالاضطرار، **وتقرير هذا:** أن قدرة الكفر التي وجدت في الكافر لو كانت غير صالحة للإيمان ولا تصلح إلا للكفر لا يتمكن الكافر المختص بقدرة الكفر أن ينفك عن قدرة الكفر، وأن يعدل عنه وأن يأتي بالإيمان، وكذا في الجالس مع القيام والمتحرك مع السكون وكل متضادين، وفيه أمران:

أحدهما: تكليف ما ليس في الوسع.

والآخر: ارتفاع الفرق بين المضطر والقادر، والتمييز بين الأفعال الاختيارية والأفعال الاضطرارية، والفرق بينهما معلوم بطريق الاضطرار. (فما أدى إلى خلافه كان بطلانه معلومًا بطريق الاضطرار)[3].

ثم تخبطت القدرية في كيفية وجوب كون القدرة صالحة للضدين، فزعم أبو يعقوب الشحام[4] أن القدرة على الشيء قدرة على جميع جنسه وضده، وأن القديم

---

(١) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ٣٥٠ ظ د.
(٣) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٤) يوسف بن عبد الله بن إسحاق الشحام توفي سنة ٢٦٧هـ من أصحاب أبي الهذيل، وإليه انتهت رياسة المعتزلة في البصرة في وقته. ومن أهم أقواله القول بأن المعدوم شيء. راجع: الفرق بين الفرق ص ١٦٣، المعتزلة لجار الله ص ١٤٨ ط القاهرة ١٣٦٦هـ.

جل وعلا قادر على أفعال عباده، وأن العبد إذا قدر على جنس من الفعل قدر على ما يقدر عليه ربه من أضداده.

وزعم جمهورهم أن قدرة الإنسان على شيء قدرة على أضداد له لا يعم جنس الأضداد، وأن الباري جل وعلا لا يقدر على ما يقدر عليه عبده، ولا العبد يقدر على ما يقدر عليه ربه، وإن كان مقدور كل واحد منهما ضد مقدوره أو جنسه.

وزعم بعض متأخريهم أن القدرة الواحدة قدرة على جميع ما يصح أن يكون مقدورًا له غير أنه[١] لا يصح أن يفعل[٢] بها إلا واحدًا من الجنس، فإذا[٣] وجدت له القدرة قدر بها على الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والعلم والجهل والإرادة، ثم يقول: إنها قدرة على أن يفعل بها من كل جنس ما لا يتناهى[٤] على التوالي وليست هي قدرة على أن يفعل بها في الحال شيئين من جنس واحد في محل واحد. ولهم وراء ذلك أقاويل مستشنعة دفعتهم إليها أصولهم الفاسدة.

[الذين يقولون بأن الاستطاعة لا تصلح للضدين وأدلتهم]:

وأما القائلون إنها لا تصلح للضدين وقوة الطاعة غير قوة المعصية يقولون: إن قوة الطاعة التوفيق، وقوة المعصية الخذلان، والترك على ما يختار، قالوا: دليل ذلك أن الناس يسألون من الله العصمة والمعونة على علم منهم أن ليس معه زيغ، ويسألون التوفيق على الإحاطة أن معه الإصابة، ويقولون: اللهم قوني على طاعتك وأعني على أداء ما افترضت علي، ويتعوذون بالله من الخذلان، ولو كان بكل واحد منهما ما يكون الآخر لم يكن الذي يسأل بالسؤال أولى من الذي يتعوذ منه، ولو كان

(١) لوحة ١٦٣ ظ ط.
(٢) لوحة ٢٤٤ ظ ز.
(٣) لوحة ١٣١ و ب.
(٤) لوحة ٣٥١ و د.

بالعصمة زيغ لم يطمئن القلب[١] عند الوجود، فثبت أن قوة كل نوع غير قوة النوع الآخر، ولأن أحدًا لا يطلق القول بأن الكافر معصوم وأن المؤمن مخذول، ولو كان مع كل واحد منهما ما يصلح للأمرين جميعًا لم يكن أحدهما بالشهادة له بالخذلان والآخر بالشهادة له بالتوفيق والعصمة أولى من القلب أو يوصل كل واحد منهما بأنه موفق مخذول وذلك باطل، ولأن الجمع بين الضدين حال وجود القدرة غير ممكن، وهي لا تبقى ليفعل بها ضدًا في وقت والضد الآخر في وقت آخر، فلا يتصور أن تكون قدرة لهما بل كانت قدرة لما وقع بها وكذلك الزمن والعليل والطفل يقدرون على الزحف من الجبل مع العجز عن الارتقاء فيه (وكذا العليل ينحدر من السلم على جهد واستمساك ولا يقدر على الارتقاء فيه) [٢] وكذلك الصحيح ينزل البئر بالجبل ولا يصح منه الارتقاء عنه، وكذا الحي على تفريق أجزاء نفسه ولا يقدر على جمعها، ويقدر على السبب الذي يحدث عقيبه الانكسار من الزجاج وغيره من الأجسام، ولا[٣] يقدر على السبب[٤] الذي يحدث عقيبه الانحيار، وسوى هذا لهم حجج أُخر[٥] أعرضنا عن ذكرها.

ثم إن المذهب الأول يندفع عنه هذا التشنيع الذي تتمسك به المعتزلة وهو نسبة قولنا: إن الاستطاعة مع الفعل إلى القول بتكليف ما لا يطاق، وأما على المذهب الثاني وهو مذهب من يقول: إن القدرة لا تصلح للضدين. فقد اختلفت

---

(١) ز سقط.
(٢) د ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ٢٤٥ و ز.
(٤) لوحة ٣٥١ ظ د.
(٥) يقول شارح المواقف جـ ٢ ص ٢٣٨ – ٢٣٩: إن القدرة الواحدة لا تتعلق بالضدين وإلا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما، وفي الحاشية أن هذا الدليل بعينه يدل على عدم تعلق القدرةِ بالمثلين أيضًا. ويقول شارح المواقف أيضًا: إن القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقًا سواء كانا متضادين أو متماثلين أو مختلفين ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق إلا بمقدور واحد وذلك لأنها مع المقدور، ولا شك أن ما نجده عند صدور أحد المقدورين منا مغاير لما نجده عند صدور الآخر.

عباراتهم في دفع هذا السؤال، فذكر الأشعري في **كتابه المسمى بالنوادر** أن تكليف ما لا يطاق جائز[١]، وأن الله تعالى لو أمر عبده بالجمع بين الضدين لم يكن سفهًا ولا مستحيلاً، وهذا على أصله مستقيم فإن من أصله أن الله تعالى لو عذب الخلق في النيران خالدًا مخلدًا من غير جناية وجدت منهم كان ذلك حكمة وصوابًا؛ لأنه يتصرف في ملكه وكون تكليف ما لا يطاق في الشاهد إنما كان قبيحًا لأن المكلف لا يتصرف في ملك نفسه، ولأن المكلف[٢] في الشاهد يأمر لجلب نفع وينهى لدفع ضرر، ولا يحصل ذلك بتكليف ما ليس في الوسع بخلاف الصانع جل جلاله فإنه يَجِلُّ عن جلب نفع أو دفع ضرر، ولا استحقاق من العبد لا للجنة ولا للنار بفعله وإنما الطاعة والمعصية أمارتان يستدل بهما، أن الله تعالى يعذب هذا في النار ويدخل[٣] ذلك الجنة، فعلى هذا لو كلف العبد ما لا يطاق ويجعل ذلك أمارة أنه معاقب كان ذلك جائزًا، وإذا كان كذلك كان تكليف العبد ما ليست له قدرة عليه لاشتغاله بضده جائزًا غير أن الشرع ورد بتكليف هذا النوع، ولم يرد بتكليف ذلك النوع مع استوائهما في الجواز.

وقال أبو إسحاق الأسفرائيني[٤]: قال أهل الحق يستحيل تكليف ما لا يطاق لاستحالة وجود المعنى الذي يقتضيه التكليف[٥] مع العجز لا للقبح والسفه، وهذا لأن الذي يقتضيه التكليف استحقاق نوع من العقوبة على ضرب من المخالفة، وهذا

---

(١) يقول أبو الحسن الأشعري: والدليل على جواز تكليف ما لا يطاق قوله تعالى للملائكة: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ يعني أسماء الخلق وهم لا يعلمون ذلك ولا يقدرون عليه، وأيضًا فقد أخبر أنهم "يدعون إلى السجود فلا يستطيعون" فإذا جاز تكليفه إياهم في الآخرة ما لا يطيقون جاز ذلك في الدنيا. وقد أمر الله تعالى بالعدل وقال: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓا۟ أَن تَعْدِلُوا۟ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ راجع اللمع للأشعري ص١١٣-١١٤.

(٢) لوحة ١٦٤ و ط.

(٣) لوحة ١٣١ ظ ب.

(٤) لوحة ٣٥٢ و د.

(٥) ز سقط.

لأن التكليف إنما يتميز عمًّا ليس بتكليف، بهذا قال، ولا يتوهم ذلك بغير[١] استحقاق نوع من العقوبة على ضرب من المخالفة فعلى هذا ظهر الفرق له بين تكليف المعجوز عنه وتكليف ما ليس بمعجوز عنه إلا أنه عجز عنه لاشتغاله بضده فإن استحقاق نوع من العقوبة عليه على ضرب من المخالفة موهوم قال: ويجوز ورود ذلك على التسخير والإعلام بالعجز وإظهار القدرة. فعلى هذا يدفعون هذا التشنيع عن أنفسهم.

ثم إنَّا نقول: إن المعتزلة لو نظروا عن بصيرة ورفضوا التعصب جانبًا وأعرضوا عن تقليد أسلافهم لعرفوا أنهم هم القائلون بتكليف (ما لا يطاق)[٢] وليس في الوسع لا نحن، وذلك لما بينا أن عندنا كان الفاعل وقت الفعل قادرًا وكانت القدرة وقتئذ موجودة، ومن زعمهم أن لا قدرة للفاعل على الفعل البتة، إذ هي منعدمة وقت الفعل ولا يتصور وجودها معه، أما على قول من يقول (باستحالة بقاء الأعراض فظاهر، وكذا على قول من يقول) [٣] ببقائها لما بينا أن من زعمهم أنها وإن كانت موجودة كذا الفعل إلا أنها قدرة لغيره من الأفعال ولا يوصف هو بتلك القدرة القائمة للحال أنه قادر على ذلك الفعل بل يوصف بأنه قادر بها على فعل آخر وإنما يوصف بكونه قادرًا على هذا الفعل بهذه القدرة قبل وجود الفعل فإنه لا يتصور على قولهم حصول فعل من قادر، ولا قادر يتصور منه الفعل، فكان كل مأمور بفعل مأمورًا بما هو غير قادر عليه (وعندنا كل مأمور بما هو قادر عليه)[٤] ومن أعجب الأقاويل[٥] قول من ينسب القائل بأنه كلف ما له عليه القدرة إلى القول بتكليف ما لا يطاق (وينسب القائل أنه كلف ما ليس هو بقادر عليه إلى القول

---

(١) لوحة ٢٤٥ ظ ز.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) ط ما بين القوسين بالهامش.
(٤) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٥) لوحة ٣٥٢ ظ د.

بتكليف ما يطاق) [١] ولو لم يكن هذا وقاحة أو حماقة فلا وجود لهما إذًا، فظهر بهذا أنهم هم القائلون بالجبر المعتقدون بتكليف ما لا يطاق، فتبرؤهم عن ذلك ونسبة خصومهم إلى ذلك جلوس تحت المثل السائر: رمتني بدائها وانسلت.

بقي أن على قول من يقول: إن القدرة لا تصلح للضدين لم تكن مع الكافر في حالة كفره قدرة الإيمان[٢].

فنقول: انعدام[٣] قدرة الإيمان كان بتضييعه القدرة لاشتغاله بضده لا يمنع القدرة عنه، ومن منع عنه القدرة فهو معذور، فأما من ضيع القدرة فهو غير معذور بل يعاقب، فإن من أمر عبده بنحت خشب ثم غاب عن العهد ثم جاء والخشب غير منحوت فلامه[٤] على ترك النحت فقال العبد: إن القدوم كان في هذا البيت وبابه مقفل، فلم أتمكن من استخراجه والنحت به، عذر العبد ولو لم يعذره سيده نسب إلى السفه، ويمثله لو كان قال له: إن القدوم في البيت ومفتاحه في موضع كذا فاذهب وخذ المفتاح وافتح الباب وأخرج القدوم وانحت به ثم غاب السيد ثم حضر ووجد الخشب غير منحوت فلام العبد، فاعتل بأن القدوم في البيت ولم أستخرجه ولم أتمكن من نحته بلا قدوم، كان للمولى أن يعاقبه على ترك النحت، وإن كان لا قدرة له عليه بدون القدوم إلا أنه تمكن من تحصيله، وحيث لم يحصله وبقي على العجز كان ذلك بتضييعه القدرة مع تمكنه من تحصيلها، فكذا[٥] فيما نحن فيه أجرى الله تعالى العادة أن من كانت له أعضاء صحيحة[٦] وأسباب سليمة لو قصد فعلاً أعطاه قدرة ذلك الفعل، وإنما لم يعطه قدرة فعل لإعراضه عنه مضيعًا للقدرة.

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) راجع الإبانة للأشعري ص ٥٣.
(٣) لوحة ٢٤٦ و ز.
(٤) لوحة ١٦٤ ظ ط.
(٥) لوحة ١٣٢ و ب.
(٦) لوحة ٣٥٣ و د.

وبهذا يجاب عن تمويه محققيهم: أن القدرة لما لم تصلح للضدين، وقدرة الكفر لا يتصور حصول الإيمان بها، فكان قيام قدرة الكفر وقيام نفس الكفر ووجود إرادة الكفر من هذا القادر مانعة من وجود قدرة الإيمان. كوجود الزمانة والشلل في اليد يكون مانعًا من وجود قدرة البطش.

ثم التكليف مع الشلل تكليف ما لا يطاق فكذا هذا بل أولى، لأن المانع هناك ثلاثة أشياء: وهي قدرة الكفر وإرادته ونفسه.

فإنا نقول: بذلك المانع كان ممنوع القدرة، وبهذه المعاني كان مضيعًا القدرة، فكان ذلك معذورًا ولم يكلف، وبقي هذا مكلفًا ولم يقدر على ما ذكرت في المثال.

وكما بينت أن[١] في حال وجود الكفر يستحيل وجود الإيمان، وعندهم[٢] يؤخذ بذلك الكفر لحصوله باختياره وفوات القدرة بتضييعه وتفويته، ثم صار الحاصل أن لأجل هذه العلة صار التكليف عندنا دائرًا مع صحة الآلات والأسباب دون حقيقة القدرة.

[لابد لصحة التكليف من سلامة الآلات خلافًا للمعتزلة والأشاعرة]:

والمعتزلة يشترطون لصحة التكليف حقيقة القدرة، ويموهون أن التكليف بدونها تكليف ما ليس في الوسع، ثم هم القائلون به في التحقيق دون خصومهم.

والأشعرية والجبرية لا يشترطون لصحة التكليف لا استطاعة الأسباب والآلات ولا حقيقة الاستطاعة، فألحقت المعتزلة حقيقة القدرة بقدرة سلامة الأسباب لاشتراط[٣] التكليف، وألحقت الجبرية استطاعة سلامة الأسباب بحقيقة الاستطاعة في ترك الاشتراط للتكليف، وأصحابنا اشترطوا (لذلك سلامة الأسباب والآلات ولم

---

(١) لوحة ٢٤٦ ظ ز.
(٢) ز وعندنا.
(٣) لوحة ٣٥٣ ظ د.

يشترطوا)(١) حقيقة القدرة، والصحيح ما ذهبنا إليه لما مر من الدلائل المعقولة، وقد ورد كتاب الله تعالى بتقرير ذلك، فإنه تعالى خاطب من ببخارى - عند وجود الزاد والراحلة وتوفر الأسباب والآلات - بأداء الحج وأوجب عليه ذلك، وإن كانت قدرة أداء أفعال الحج منعدمة ببخارى، وأوجب - عند عموم التغير وقصور من بالثغور من أهل الإسلام عن مقاومة من بإزائهم من الكفرة وعجزهم عن الذب عن البيضة وحماية الحوزة - على من بأطراف دار الإسلام من المسلمين الذين بهم غناء وكفاية، جهاد أولئك الأعداء(٢) وزبهم عن حريم دار الإسلام، وإن كانت قدرة مجاهدة العدو بأقصى الروم والهند منعدمة. ولا شك أن الحج والجهاد يجبان أولاً، ثم لما لم يتمكن من أدائهما إلا بقطع المسافة وجب عليه ذلك. والخروج على ما هو الأصل أن الأمر بالفعل أمر به وبما لم يتوصل إلى أدائه إلا به، ولا وجه إلى القول بأنه يجب عليه الخروج وقطع المسافة ليحصل له قدرة الأداء ثم يجب الأداء حينئذ لأن إيجاب تحصيل شرائط الأداء ثابت لما هو من ضرورة الخروج عن الواجب، فأما إيجاب تحصيل أسباب الوجوب أو شرائطه فغير ثابت البتة لما في الأول لاتباع التابع المتبوع وفي الثاني اتباع المتبوع(٣) التابع، وهو قلب المعقول - يدل عليه أن من وجد الزاد والراحلة ولم يخرج إلى الحج حتى مات يأثم إثم ترك الحج بإجماع الأمة لا إثم ترك الخروج وصاحب موسى(٤) عليه السلام عاتبه عند ترك الصبر مع قوله: ﴿إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ۝٧٢﴾(٥) لما أن أسباب الصبر وآلاته كانت ثابتة، وإنما المنعدم حقيقة استطاعة الصبر، دل أن الخطاب يعتمد الاستطاعة الأولى لا الثانية.

---

(١) ز ما بين القوسين فقط.
(٢) لوحة ١٦٥ و ط.
(٣) لوحة ٢٤٧ و ز.
(٤) لوحة ٣٥٤ و د.
(٥) سورة الكهف - ١٨ - الآية ٧٢.

[أبو منصور ورده على الكعبي]:

وعبر الشيخ[١] أبو منصور - رحمة الله - عن هذه المعاني بأوجز لفظ وأحسن عبارة فحكى إلزام الكعبي أن ما قلتم تكليف ما لا يطاق وهو قبيح في العقل ثم أجاب فقال: إنما هو في العقل الذي لا يعرف الطاقة غير قوة الظاهر، وهي الصحة[٢]، فأما غيره فليس كما تقول بل كلف الله تعالى ثَمَّ صاحب موسى بما يعلم أنه لا يستطيع.

ثم يقال له: وكذلك تكليف ما لا يطاق لوقت الفعل قبيح في العقل، والذي ادعيته من القبح إنما هو في عقل من يحيل وجود الفعل ولا قوة وقت الفعل، فصار قوله عند التحصيل هو القبيح في العقل إن صدق فيما ادعى.

[اعتراض والرد عليه]:

قولهم: إن تعلق القدرة بالوجود محال، لأن القدرة يحتاج إليها ليفعل فإذا وجد الفعل استغنى عنها.

قلنا: قد مر أن القدرة تجري مجرى العلل، والعلة مع المعلول يوجدان كقيام السواد واتصاف المحل بأنه أسود، ولا يقال إنه لما صار أسود استغنى عن قيام السواد به، وإنما يحتاج إلى قيام السواد به ليصير أسود، بل قيل: يحصلان جميعًا معًا، لاستحالة حصول المعلول بعلة معدومة، وكذا العلم بالشيء مع صيرورته معلومًا، وكذا الحركة والموت والحياة.

[قدرة الاختراع سابقة وقدرة الكسب مقارنة]:

وكثير من أصحابنا يقولون: بأن قدرة الباري جل جلاله متعلقة بالاختراع ومن شرط الاختراع أن تؤثر قدرة المخترع في العدم والوجود جميعًا حال حدوث

---

(١) لوحة ١٣٢ ظ ب.
(٢) كما هو قول غيلان الدمشقي وثمامة بن أشرس وبشر بن المعتمر.

المقدور، وذلك يوجب سبق القدرة للمقدور ليصبح تأثيرها في العدم، والقدرة المحدثة غير صالحة (للاختراع بل[١] هي صالحة) [٢] لكون المخترع[٣] كسبًا للقادر فلم يكن من شرطها التقدم على المقدور، بل من شرطها وجود المخترع ليتعلق بها فيكون كسبًا له، وعن هذا المعنى قيل: إن مسألة الاستطاعة قريبة لمسألة خلق الأفعال، فإن عندهم لما كانت قدرة العبد للاختراع لابد من أن تكون سابقة، وعندنا لما لم تكن للاختراع لم تكن سابقة بل كانت مقارنة[٤] لما وجد بالاختراع، ولهذا المعنى جرى العرف من المتكلمين بإيراد هذه المسألة عقيب مسألة خلق (أفعال العباد) [٥].

ثم نقول لهم: إن تعلق القدرة يستحيل بأي موجود؟ بموجود وقع عنه الفراغ؟ أم بموجود لم يقع عنه الفراغ بعد؟ فإن قال بالأول، فهو مسلم غير أن الأعراض ليست لها حالة الفراغ إذ هي الحالة الثانية في حالة الوجود، وهي لا تبقى فتنعدم في تلك الحالة، وإن قال بالثاني فهو غير مسلَّم أن القدرة لا تتعلق به ويوجدان معًا على ما مر، وهذا هو الجواب عن قولهم: أن القدرة لو كانت توجد مع الفعل لم يكن إضافة الفعل إلى القدرة أولى من إضافة القدرة إلى الفعل، فإن السواد باتصاف المحل بكونه أسود، وكذا الحركة مع المتحرك والموت مع الميت والحياة مع الحي وجميع الصفات مع اتصافها وخروج العصا من اليد مع الإلقاء، وطلوع الشمس مع وجود النهار كل ذلك يوجدان معاً ولا تخفى العلة والمعلول، ويعرف ببديهة العقل حصول أحدهما بالآخر، واستحالة إضافة العلة إلى الحكم، ولهذا قالت الفلاسفة: العلة متقدمة على المعلول لا تقدمًا زمنيًا بل تقدمًا من حيث الرتبة، وحقيقة الكلام ما

---

(١) لوحة ٢٤٧ ظ ز.
(٢) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.
(٣) لوحة ٣٥٤ ظ د.
(٤) لوحة ١٦٥ ظ ط.
(٥) ز خلق الأفعال.

مر أن حصول العلة في هذه الفصول لو تقدمت لانعدمت وقت حصول المعلول[١]، وحصوله بعلة معدومة غير متصور فلابد من حصولهما معاً، فكذا فيما نحن فيه.

وبهذا يبطل ما زعموا: أن الفعل لو لم يوجد حتى تحصل القدرة ولن تحصل هي حتى يوجد الفعل لا يتصور وجودهما كما ضرب من المثال، فإن الاتصاف بالسواد (مع وجود السواد) [٢] يوجدان[٣] معًا[٤] ولا يتصور وجود أحدهما بدون الآخر ومع ذلك يوجدان، وإنما ذلك فيما يتعلق كل واحد منهما بصاحبه تعلق المشروط بالشرط[٥]، فيكون وجود هذا شرطًا لوجود ذلك ووجود ذلك شرطًا لوجود هذا، ووجود المشروط يكون بعد وجود الشرط فيصير شرط وجود كل وحد منهما تقدم صاحبه عليه وهذا محال. فأما فيما يوجدان معًا فعليه أكثر الأمور.

وأما قولهم: هل اتقى أحد معصية الله تعالى وهو قادر عليها؟

فنقول: إن عنيت بالقدرة قدرة الآلات والأسباب فنعم، وإن عنيت حقيقة قدرة الفعل كان السؤال محالاً، لأن تلك القدرة توجد مع الفعل فكأنك قلت: هل اتقى أحد معصية الله تعالى وهو فاعل لها وهذا محال.

ثم يقابل بمثل هذا التشنيع فيقال: هل أعطى الله تعالى وليا قوة الطاعة بعين الطاعة؟ فإن قال: لا، تمكنت وحشة عظيمة، وإن قال: نعم، أقر بقولنا، فإن قالوا: لا عذر للعبد في الشاهد أعظم من أن يقول: لو قيل له لم لا فعلت كذا؟ فيقول: لأنني لم أقدر عليه، فمثله في الغائب. قلنا: هذا يكون عذرًا فيما منع عنه القدرة لا فيما ضيعها بإيثاره بدله.

---

(١) لوحة ٣٥٥ و د.
(٢) د ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ١٣٣ و ب.
(٤) لوحة ٢٤٨ و ز.
(٥) د سقط.

على أنه لا يعاتب على انعدام المأمور به من قبله بل لفعله ضد المأمور به وقد فعل ذلك عن قدرة.

وفي المسألة شبهات كثيرة للخصوم ومن أحكم ما أوردناه لا يتعذر عليه الانفصال عما يورد عليه من تلك الشبهات - إن شاء الله[١] تعالى[٢].

---

(١) لوحة ١٦٦ و ط.

(٢) راجع للمعتزلة في موضوع الاستطاعة.
شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٣٩٠-٤١٣ وللأشاعرة اللمع لأبي الحسن الأشعري ص ٩٣-١١٤، وللطحاوية شرح الطحاوية في العقيدة السلفية ص ٣٦٠-٣٦٥ وانظر المسايرة لابن الهمام مع الهامش لقاسم الحنفي ص ١٠٤-١١٨، التمهيد للنسفي لوحة ١٦ ظ - ١٨ ظ.
والبداية من الكفاية في الهداية للصابوني ص ١٠٧-١١١.
والإبانة عن أصول الديانة للأشعري ص ٥٢-٥٥.
ونظم الفرائد لشيخ زاده ص ٥١-٥٢.
وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ٢٢٤-٢٤١.

الفصل الثالث

١- الكلام[1] في خلق أفعال العباد:

وإذ فرغنا من بيان الاستطاعة وإثباتها وأقسامها، ووقت ثبوت كل منها فنتجاوز إلى الكلام في أفعال العباد أنها مخلوقة لهم أم لله تعالى؟ فنقول - وبالله التوفيق:

[قول جهم وأتباعه بالجبر]:

اختلف الناس في أفعال الخلق جعلها بعضهم لله تعالى، ونفوا عنها تدبير الخلق وأزالوا عنها قدرتهم بل لم يثبتوا لهم قدرة، وجعلوها كلها اضطرارية كحركات المرتعش وحركات العروق النابضة، وأحالوا اتصاف العباد بالقدرة[2] وهو قول جهم[3] بن صفوان الترمذي، وإضافتها إلى العباد عند هؤلاء مجاز، فيكون قول القائل: ذهب زيد، ومشى عمرو بمنزلة قول القائل طال الغلام ومات زيد وأبيضّ شعر عمر وشاخ عبد الله[4].

[قول المعتزلة بالاختيار]:

وبعضهم جعلوها العباد وقطعوا[5] تدبير الله عنها بالكلية، وقالوا: يخترعها العباد فيخرجونها من العدم إلى الوجود ويحدثونها، ويقولون: إيجادها وإحداثها شاء الله تعالى ذلك أم لم يشأ، وإليه ذهبت المعتزلة القدرية بأجمعهم، إلا أن أوائلهم كانوا يتحرجون عن إطلاق لفظة التخليق وتسمية العبد خالقًا[6]، وكانوا يطابقون جميع المسلمين في قولهم: لا خالق إلا الله، وإن كانوا يثبتون معنى الخلق كانوا يطلقون

---

(١) لوحة ٣٥٥ ظ د.
(٢) لوحة ٢٤٨ ظ ز.
(٣) راجع كلام جهم بن صفوان -الفرق بين الفرق ص ١٩٩.
(٤) راجع قول جهم في الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٩٩.
(٥) ز سقط.
(٦) وذلك لقربهم من الصحابة والتابعين.

لفظة الإيجاد والإحداث، ويسمون العبد موجدًا محدثًا إلى زمن أبي علي الجبائي، فلما رأى معنى الخلق ثابتًا أطلق لفظة الخالق[١] وسمي العبد خالقًا، ولم يبال من مخالفة إجماع الأمة مع إقراره بكونه حجة موجبة للعلم قطعًا كالنص لما رأى من تحير سلفه وعجزهم عن التفرقة بين الإيجاد والتخليق، وكان الناس يتعجبون من جرأته على الله تعالى وركوبه حطة[٢] مخالفة إجماع المسلمين ليتمكن من تحقيق ضلالاته إلى أن نشأ أبو عبد الله[٣] البصري[٤] المعروف بالجعد منهم وأتى بما لم يتجاسر عليه مشرك، فزعم أن الله[٥] تعالى ليس بخالق في الحقيقة بل يوصف بذلك مجازًا وإنما الخالق على الحقيقة هو العبد – تعالى الله عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا[٦].

[سبب بطلان قول الجبرية والمعتزلة]:

وإنما تفرع هذان المذهبان الباطلان المتناقضان – أعني مذهب الجبرية ومذهب القدرية الحاصلين على طرفي الغلو والتقصير[٧] – من اتفاق الفريقين على مقدمة كاذبة، وهي أن دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال، لما وجدوا ذلك في الشاهد (محالاً، والشاهد أصل الغائب، فبعد ذلك نظرت المعتزلة إلى الدلائل الموجبة كون العباد فاعلين قادرين[٨] فتمسكوا بها، وجعلوا[٩] أفعال[١٠] العباد

---

(١) ز الخلق.
(٢) يعني الأمر العظيم.
(٣) لوحة ٣٥٦ و د.
(٤) سبق التعريف به.
(٥) لوحة ١٣٣ ظ ب.
(٦) راجع هذا الكلام للمعتزلة في –التبصير في الدين للأسفراييني ص ٣٨ والإرشاد للجويني ص١٨٧-١٨٨.
(٧) حيث غالى المجبرة بقولهم أن لا فعل للعبد أصلاً وأنه مجبور ولم يفرقوا بين الفعل الاضطراري والفعل الاختياري. وقصرت المعتزلة بل غالت حينما ادعت أن الإنسان خالق لفعل نفسه وهذا الكلام لازمه منع قدرة الله تعالى عن التأثير في العبد.
(٨) ز سقط.
(٩) لوحة ٢٤٩ و ز.
(١٠) ط ما بين القوسين بالهامش.

الداخلة تحت قدرتهم مخلوقة لهم خارجة عن قدرة الله تعالى (وعموا عن الدلائل التي توجب إحالة خروج مقدور عن قدرة الله تعالى) [١].

ونظرت الجبرية إلى (الدلائل الموجبة دخول)[٢] هذه الأفعال تحت قدرة الله تعالى المثبتة إحالة ثبوت قدرة التخليق لغير الباري جل وعلا، فتمسكوا بتلك الدلائل وجعلوا الأفعال مخلوقة لله تعالى خارجة عن أن تكون مقدوره لغيره لاستحالة تعلق قدرة غير الله تعالى بما[٣] تعلقت به قدرة الله تعالى.

ثم لما لم يتصور عندهم مقدور لا تعلق له بقدرة الله تعالى لا يتصور أن يتعلق مقدور ما بمقدور غير الله تعالى، ولو كانت لغير الله تعالى قدرة[٤] لكانت قدرة لا يتصور تعلقها (بمقدور ما البتة، ومن المحال وجود قدرة لا يتصور تعلقها بمقدور)[٥] إذ لم يكن حينئذ بينهما وبين العجز فرق، أبوا على هذه القضية أن تكون لغير الله تعالى قدرة، وجعلوا أفعال الحيوانات كلها اضطرارية، وعموا[٦] عن الدلائل الموجبة أن يكون للعباد فعل وأن لهم القدرة على أفعالهم.

[مذهب أهل السنة والجماعة]:

ومنهم من حقق الأفعال للخلق وقال: إنهم بها صاروا عصاة مطيعين، وجعلوها مخلوقة لله تعالى، ونفوا إحالة تعلق قدرتين بمقدور واحد، ونفوا الضرورة عن أفعالهم، وبدخولها تحت قدرة الباري جل وعلا، فيستفاد بالأول ثبوت العدل ونفي الظلم تحقيقًا لقوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلۡعَبِيدِ ۝٤٦﴾[٧] وإثبات الفضل

---

(١) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٢) ط، ز التي توجب إحالة دخول.
(٣) لوحة ١٦٦ ظ ط.
(٤) ط سقط.
(٥) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٦) لوحة ٣٥٦ ظ د.
(٧) سورة فصلت -٤١- الآية ٤٦.

تحقيقًا لقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ﴾(١). ويستفاد بالثاني معرفة بأن الله تعالى موصوف بما وصف به نفسه محمود به كما قال تعالى ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ ۝٦٢﴾(٢). هذا هو مذهب أهل السنة والجماعة.

[مذهب الأشاعرة قريب من الماتريدية]:

ثم الأشعرية إن وافقونا في حقيقة المذهب فقد زعمت أن ما هو مقدور العبد يسمى كسبًا ولا يسمى فعلاً له كما لا يسمى خلقًا، وهذا منه امتناع عن إطلاق ما أطلقه الله بقوله: ﴿وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ﴾(٣) وغير ذلك من الآيات، وأطلق جميع أهل اللسان قولهم: فعل فلان كذا، وفلان كريم الفعال، وأطلق هو وجميع المتكلمين، فإن الناس بأجمعهم يسمون هذا الباب باب خلق أفعال العباد كذا ذكر الأشعري في كتبه(٤) وكذا جميع أصحابه، والامتناع عن إطلاق ما أطلق هو بنفسه تناقض، وقع

---

(١) سورة النور -٢٤- الآية ١٠.
(٢) سورة الزمر -٣٩- الآية ٦٢.
(٣) سورة الحج -٢٢- الآية ٧٧.
(٤) لوحة ٢٤٩ ظ ز - ولم أجد فيما وقع تحت يدي من مؤلفات الأشعري ذكره خلق أفعال العباد إنما وجدت في الإبانة ص ٥٢ قوله: الكلام في تقدير أعمال العباد، وشاركه الجويني في كتابه الإرشاد ص ١٨٧ حيث قال: القول في خلق الأعمال.
أما الباقلاني في التمهيد فتارة يقول: الكلام في خلق الأفعال، وتارة يقول: خلق أعمال العبد كما هو مذكور في ص ٣٠٣.
ويحصر شارح المطالع كلام الأشاعرة فيما يلي:
قال الشيخ أبو الحسن الأشعري: إن أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقه له تعالى ولا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى.
وقال الباقلاني إن ذات الفعل واقع بقدرة الله تعالى، وكون الفعل طاعة كالصلاة، ومعصية كالزنا صفات للفعل تقع بقدرة العبد.
ويقول الجويني وأبو الحسين البصري والحكماء: إن أفعال العباد واقعة بقدرة خلقها الله تعالى في العبد، فإنه تعالى يوجد في العبد القدرة والإرادة ثم تلك القدرة والإرادة توجبان وجود المقدور.
ويقول أبو اسحاق الأسفرائيني: المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله وقدرة العبد. راجع شرح مطالع الأنظار لشمس الدين الأصفهاني على الطوالع للبيضاوي ص ١٩٠ المطبعة الخيرية بمصر سنة ١٣٢٣هـ.

تبع الأشعري في هذا الرأي أبا عيسى محمد بن عيسى الملقب ببرغوث[١] وهو في الحقيقة اختلاف في العبارة دون حقيقة المذهب.

[بيان بطلان قول الجبرية]:

ومذهب الجبرية باطل بدلالة السمع والعقل والضرورة التي تصير دافع ذلك مكابرًا. فأما السمع فمن نحو قوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾[٢]﴿وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ﴾[٣]، وفي الجزاء: ﴿كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْ﴾[٤] وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾[٥] وقوله: ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٢٤﴾﴾[٦] وغير[٧] ذلك مما أثبت لهم أسماء العمال ولفعلهم اسم الفعل بالأمر والنهي والوعد والوعيد، وليس في[٨] الإضافة إلى الله تعالى نفي ذلك بل هي لله تعالى بأن خلقها على ما هي عليه وأوجدها بعد أن لم تكن، وللخلق على ما كسبوها وفعلوها على أن الله تعالى أمر ونهى ومحال الأمر بما لا فعل للمأمور أو المنهي، وقال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾[٩] ولو جاز الأمر بذلك بلا معنى الفعل في الحقيقة لجاز الأمر بشيء يكون لأمس أو للعام الأول أو بإنشاء الخلائق، وإن كان لا[١٠] معنى لذلك في أمر الخلق، ثم في العقل قبيح أن يضاف إلى الله تعالى الطاعة والمعصية، وارتكاب

---

(١) كان على مذهب النجار وخالفه في تسمية المكتسب فاعلاً وخالفه في المتولدات، فزعم أنها فعل الله تعالى بإيجاب الطبع على معنى أن الله تعالى طبع الحيوان طبعًا بألم إذا ضرب وإليه تنسب البرغوثية.
راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٩٧. والملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٨٨.
(٢) سورة فصلت – ٤١ – الآية ٤٠.
(٣) سورة الحج -٢٢- الآية ٧٧.
(٤) سورة البقرة – ٢- الآية ١٦٧.
(٥) سورة الزلزلة – ٩٩- الآية ٨.
(٦) سورة الواقعة -٥٦- الآية ٢٤.
(٧) لوحة ٣٥٧ و د.
(٨) لوحة ١٣٤ و ب.
(٩) سورة النحل – ١٦- الآية ٩٠.
(١٠) لوحة ١٦٧ و ط.

الفواحش والمناكير، وأنه المأمور المنهي المُثاب المعاقب، فبطل أن يكون الفعل من هذه الوجوه له ولا قوة إلا بالله، وأيضًا أن الله تعالى إنما وعد الثواب لمن أطاعه في الدنيا والعقاب لمن عصاه، فإذًا، كان الأمران فعله فإذا هو المجزي بما ذكر، وإذا كان الثواب والعقاب حقيقة فالائتمار والانتهاء كذلك، ولا قوة إلا بالله تعالى، وكذلك في العقل محال أن يأمر أحد نفسه أو يطيعه أو يعصيه، ومحال تسمية الله تعالى عبدًا ذليلاً مطيعًا عاصيًا سفيهًا جائرًا، وقد سمى الله تعالى بهذا كله أولئك الذين أمرهم ونهاهم، فإذا صارت هذه الأسماء في التحقيق له فيكون هو الرب وهو العبد وهو الخالق والمخلوق ولا غيره ثَمَّ، وذلك مدفوع في السمع والعقل جميعًا، ولا قوة إلا بالله. وأيضًا أن كل حد يعلم من نفسه أنه مختار لما يفعله، وأنه فاعل كاسب فلو[١] جاز صرف مثله عما[٢] هو طريق العلم به الحس أو إبطاله فحق العلم بجميع العالم مثله، وذلك قول مهجور، ومثله قول أهل الجبر، وهذا قول تغني الحكاية عن الإطناب فيه لانقراض الجبرية عن آخرهم وارتفاع مقالتهم، ولما ليس لهذا القول معنى تكلم عليه صاحبه إذ هو ينفي عن نفسه حقيقة كل قول وفعل، وإذا انتفى بطل القول، وبه يناظر ويحاج، فزال الذي يكون به الحجاج واضمحل.

[شبه المعتزلة في أن أفعال العباد لهم]:

وأما الكلام بيننا وبين المعتزلة فنبدأ ببيان ما لهم من الشبه فنقول: إنهم يحتجون من كتاب الله تعالى كقوله تعالى: ﴿ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ ﴾[٣] في الآية دلالة كون غيره خالقًا لأن إطلاق ذلك يوجب أن له تعالى مزية على كل خالق كما يقال: فلان أحذق الكتاب وأجودهم.خطًا. ألا ترى أن القول بأنه تعالى أكبر الآلهة محال لاستحالة ثبوت الإلهية لغيره، وهاهنا لما أطلق هذا دل أن غيره خالق.

---

(١) لوحة ٢٥٠ و ز.
(٢) لوحة ٣٥٧ ظ د.
(٣) سورة المؤمنون – ٢٣ – الآية ١٤.

ويتعلقون أيضًا بالأمر والنهي والوعد والوعيد الثابتة من الله تعالى للناس في أفعال مختلفة، ولو كان الله تعالى هو الذي تولى تخليق أفعالهم وإيجادها لصار آمرًا نفسه ناهيًا إياه واعدًا إياه موعدًا إياه لأنه هو الذي تولى إيجادها، فكان هو المؤمن والكافر والمطيع والعاص، وذا محال من تفوه به يحكم بانسلاخه عن الدين.

وكذا الذم والمدح على ما يذم ويمدح عليه من الأفعال يكونان راجعين إليه لأن الموجد بذلك أولى ممن ليس بموجد.

وكذا التعذيب والإثابة يحصلان على فعل نفسه وهما مقابلان بالفعل، فينبغي أن يكون الله تعالى هو المعاقب المثاب لا العبد، والقول به كفر.

وقرروا[١] هذا الكلام وأبرزوه على طريقة الاستقراء واشتغلوا بالتقسيم وقالوا: فعل العبد لا يخلو إما أن يكون كله من الله تعالى تولى إيجاده بلا صنع (من العبد)[٢] وإما أن يكون العبد أوجده أيضًا مع الله تعالى، فوجد بإيجاد الله تعالى وإيجاد العبد، وقد شارك العبد الله تعالى في إيجاده، وإما أن كان العبد هو الذي تولى الإيجاد على سبيل[٣] الانفراد والاستقلال والاستبداد.

والقسم[٤] الأول فاسد لعود المدح والذم على هذه الأفعال إلى العبد دون الله (ولو كان الله تعالى هو الموجد له لرجع إليه الذم والمدح، والقسم الثاني أيضًا باطل لعود كل الذم على ذلك إلى العبد دون الله تعالى)[٥]، ولو كان الأمر على ذلك لم يكن العبد بأولى به من الله تعالى. فتعين القسم الثالث. ونظم الناشي[٦] هذا المعنى فقال:

---

(١) لوحة ٣٥٨ و د.
(٢) ب ما بين القوسين سقط وأثبتناه من باقي النسخ.
(٣) لوحة ٢٥٠ ط ز.
(٤) لوحة ١٣٤ ظ ب.
(٥) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٦) لوحة ١٦٧ ظ ط – سبق التعريف به.

لا[١] تعدو أفعالنا التـي نـذم بهـا ... إحدى ثلاث خلال حـين نحـصيها

إمـا تفـرد مولانـا بـصنعته ... فيسقط اللـوم عنـا حـين نأتيهـا

أو كـان يـشركنا فـاللوم يلحقـه ... إن كان يلحقنـا مـن لائـم فيهـا

أو لـم يكـن للإلـه فـي خليقتـه ... صنع فما الذنب إلا ذنـب جانيهـا

قالوا: وكذا دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين في الشاهد، ولا يختلف الشاهد والغائب في الجائز والممتنع كما في الجمع بين السواد والبياض، فصار مدعي إمكان دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين في الغائب كونه ممتنعًا في الشاهد كمدعي إمكان الجمع بين السواد والبياض والحركة والسكون في الغائب، مع كون ذلك مستحيلاً في الشاهد، وهذا خروج عن[٢] قضية المعقول، وإبطال الدلائل، ونقض البداهة[٣].

وكذا القول به يؤدي إلى جعل العباد شركاء لله تعالى في تحصيل الأفعال، لأنها تحصل بقدرته تعالى وبقدرتهم، والقول بإثبات الشريك لله تعالى في تخليق العالم كفر صراح، وخروج عن التوحيد إلى القول بالتثنية، وكذا القول به يؤدي إلى أن يكون العباد مضطرين في أفعالهم أو يؤدي إلى تعجيز الله تعالى، وكلا الأمرين بين الإحالة ظاهر الفساد، وما أدى إلى ما هو المحال كان محالاً ممتنعًا في نفسه.

---

(١) ز لما.

(٢) لوحة ٣٥٨ ظ د.

(٣) يقول القاضي عبد الجبار الرازي في كتابه المغني جـ ٨ ص ١٠٩-١١٠ في استحالة مقدور لقادرين: ومما تجب معرفته أن كل قادر يجب كون الشيء مقدورًا له عند العدم، يجب كونه مفعولاً له عند الوجود، فلا يصح لو كان المقدور الواحد مقدورًا لقادرين أن يحصل عند الوجود فعلاً لأحدهما دون الآخر، لأنه لا يخلو القول فيه لو لم يكن فعلا لهما جميعًا من وجهين: إما أن يقال أنه يجوز وقوعه منهما جميعًا لو أحدثاه على وجه واحد، أو أن يقال أنه يحدث منهما على وجهين. ولا يجوز أن يقال بالوجه الثاني لأنه يستحيل حدوث الشيء من وجهين فلو صح حدوثه منهما على وجهين لوجب صحة كونه موجودًا معدومًا. ونقول: وقد قال شيخنا أبو علي الجبائي: لو صح كونه مقدورًا من قادرين لوجب كونه مفعولا متروكًا.

وبيان هذا: أن الله تعالى إذا أراد إيجاد فعل العبد لا يخلو الأمر إما أن كان للعبد قدرة الامتناع أو لم يكن، فإن لم يكن فهو الاضطرار المحض والجبر الصريح إذ الفعل الضروري ما يتولى الله تعالى تخليقه، وليس للعبد قدرة دفعه عن نفسه والامتناع عنه كالألوان والهيئات وحركات العروق النابضة وأشباه ذلك، والقول به فاسد (يعرف فساده)[١] بالضرورة والعقل[٢] على ما مر في إبطال كلام الجبرية، وإن كان للعبد قدرة الامتناع فلا يحصل هذا الفعل، فلا يثبت ما هو مقدور الله تعالى إذا اختار العبد الامتناع عنه، فيؤدي إلى تعجيز الله - جل الله عن ذلك - وذلك باطل، وكذا لو أراد العبد تحصيله إن لم تكن لله تعالى قدرة الامتناع عنه فهو مضطر فيما يفعل؛ لأن فعل ما لا قدرة للفاعل على الامتناع عنه وتحصيل ضده فعل ضروري والقول به كفر، وإن كان لله تعالى قدرة الامتناع وكان العبد مضطرًا إذ ليس له قدرة استجلابه عند قصده إلى ذلك إذا امتنع الله تعالى، ولا قدرة دفعه إذا أوجده الله تعالى[٣]. وهذا هو حد الفعل الاضطراري، ولأن من أفعال العباد ما هو قبيح وسفه وإيجاد القبيح قبيح وإيجاد السفه سفه، وموجد ذلك سفيه لأن الإيجاد فوق المباشرة والاكتساب عندكم، ثم مباشرة القبيح قبيحة ومباشرة السفه سفه فالإيجاد أولى أن يكون كذلك، وكذا الموجد أولى أن يكون سفيهًا من المباشرة، وكذا يلزمون الظلم والجور على هذا الوجه[٤].

على أن ادعاء معنى وراء الوجود تصير به الذات فاعلاً ادعاء أمر غير[٥] معقول، فكان مدعي ذلك خارجًا عن قضية العقول. وهذه هي الشبه المعروفة لهم اقتصرنا عليه وأعرضنا عما سواها مخافة التطويل[٦].

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ٢٥١ و ز.
(٣) لوحة ٣٥٩ و د.
(٤) لوحة ١٣٥ و ب.
(٥) لوحة ١٦٨ و ط.
(٦) ومن شبههم أيضًا أن العبد إذا لم يكن مختارًا أي متمكنًا من الفعل والترك لقبح تكليفه لأن أفعاله مع عدم الاختيار تكون جبرًا.
=

[حجة أهل الحق وردهم على المعتزلة]:

والحجة لأهل الحق قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾[١] وأفعال العباد أشياء فيكون الله تعالى خالقها لعموم[٢] الآية، والخصوم يعترضون على ذلك فيقولون: أفعال العباد مخصوصة من هذه الآية بدليل غرض الآية، فإنها خرجت مخرج التمدح وبدخول أفعال العباد تحتها يزول معنى التمدح بل يثبت معنى يوجب الذم، وهذا لأن من جملة أفعال العباد ما هو افتراء على الله تعالى، ووصف له بما لا يليق بصفاته وشتم له وقتل أوليائه، وبسط اليد واللسان في رسله وأنبيائه، ومقابله سفرائه إلى خلقه وأمنائه على وحيه ومبلغي[٣] أمره ونهيه بكل ما قدروا عليه من المكروه ووسعه طوقهم من الجفوة، والمتعرض لشتم نفسه والافتراء عليه سفه في الشاهد الذي هو دليل يبتنى عليه أمور الغائب، فكيف الموجد لذلك والمخرج له من

=

راجع شرح مطالع الأنظار على الطوالع ص ١٩٠ ومنها أن أفعالنا خلق لنا لأنها واقعة بحسب قصودنا وإرادتنا وامتناعنا منها إذا شئنا. راجع التمهيد للباقلاني ص ٣٠٧.

ومنها أن العبد مطالب من ربه بالطاعة ويستحيل في العقول أن يطالب العبد بما لا يقع منه. راجع الإرشاد للجويني ص ٢٠٣.

ومنها ما أخذوه من النقل مثل قوله تعالى: ﴿وَتَخۡلُقُونَ إِفۡكًا﴾ ويرد عليهم بأن المقصود وتختلقون كذبًا أي تتخرصون وتكذبون.

ومنها قوله تعالى: ﴿تَخۡلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ بِإِذۡنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِي﴾ويرد بأن الخلق هنا بمعنى التقدير أي تقدر في قلبك. راجع التمهيد للباقلاني ص ٣٠٩-٣١٠.

(١) سورة الرعد -١٣- الآية ١٦.

(٢) فإن قالوا: هذا الذي تمسكتم به عموم وللعلماء في الصيغ العامة مذهبان أحدهما جحد اقتضاء الألفاظ للعموم والثاني القول بالعموم مع المصير إلى تعرضه للتأويل وكل ظاهر متعرض لجهات الاحتمالات فلا يسوغ التمسك به في القطعيات.

قلنا: لم نتمسك بمحض الصيغة حتى أوضحنا اقترانها بإرادة التمدح وبينا أن ذلك التمدح مفهوم من مقتضى الآية على قطع ولا يستمر حمل الآية على الخصوص مع ما استيقناه من التمدح والمفهوم وإن لم يستفد من مجرد الصيغ فهو متلقى من القرائن.

فإن قالوا هي متروكة الظاهر فإن الظاهر يقتضي كون الرب خالق كل شيء واسم الشيء يطلق على القديم والمحدث.

قلنا: المخاطب المتكلم في هذه المواضع لا يدخل تحت قضية الخطاب ولا تندرئ قواطع النصوص بالزوغان والحيل. راجع الشامل للجويني ص ١٩٨-١٩٩.

(٣) لوحة ٢٥١ ظ ز.

العدم إلى الوجود، فعلم بهذا أنه تعالى لم يرد بهذه الآية إن خرجت مخرج العموم إلا الخصوص.

يحققه: أن ذات الله تعالى شيء بلا خلاف بيننا[١] وبينكم، وكذا صفاته عند كثير منكم أشياء ولم تكن ذاته ولا صفاته عند كثير منكم أشياء، ولم تكن ذاته ولا صفاته داخلاً تحت هذه الآية لما في دخول ذلك فيها زوال ما سبقت له الآية من إثبات ما كان دخوله تحت الخطاب يوجب إبطال الفرض الذي سيق له الخطاب ويثبت ضد ذلك يمتنع دخوله تحته، وإن كان بحيث يتناوله اللفظ من حيث اللغة، وإن لم يخص شيء سواه مما يتناوله لفظ الخطاب فكيف وقد خص منه غيره مما هو مساوٍ لذلك الغير في المعنى الموجب خروجه عن قضية الكلام، ولا شك أن إخراج (بعض ما يتناوله اللفظ عن وضعه لمعنى يوجب إخراجه موجب إخراج)[٢] جميع ما يوجد فيه ذلك المعنى لاقتضاء القول التسوية في الحكم عند ثبوت المساواة في المعنى الموجب لذلك، على أن العام الذي خص منشئ يتوقف فيه عند كثير من أهل الأصول لصيرورته مجملاً، ولا يصح التعلق به لإثبات حكم جار مجرى الفروع يمكن إثباته بما لا وجه إلى إثباتها إلا الدليل القاطع الموجب للعلم الثابت بطريق التيقن، وعند أكثر أهل الأصول وإن لم ينقلب مجملاً إلا أنه يجب الحكم فيما وراء المخصوص من أفراد العموم وآحاده بطريق التيقن، بل يوجب ذلك بطريق غالب الرأي بلا خلاف بيننا وبينكم، على أن هذا عندكم حكم العام وإن لم يخص منه شيء، والتعلق بمثل هذا الدليل في الأبواب الاعتقادية جهل[٣] بمواضع الحجاج ومواقع الأدلة ومراتبها في أنفسها ودرجات المحال التي يتعلق بها فيها، ويتبين بهذا أن لا متعلق بالآية في محل النزاع وموضع الخلاف.

---

(١) لوحة ٣٥٩ ظ د.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ٢٥٢ و ز.

ويجاب[١] عن هذه الشبهات أن يقال: لا ريب أن الآية خرجت مخرج التمدح ولا شك أن معنى التمدح يحصل بما يختص هو تعالى به ولا يشاركه فيه غيره، ولو خص منه المتنازع فيه لزال[٢] هذا المعنى لأن الآية تصير في التقدير: خالق كل شيء هو فعله أو خالق كل شيء ليس بفعل غيره، وعندكم يساويه في هذا المعنى كل ما له الأفعال الاختيارية من البق والبعوض والكلب والخنزير، فإن كل شيء من هذه الأشياء عندكم خالق كل شيء هو فعل ما وليس هو يفعل غيره ولا تمدح[٣] لله تعالى بما يساويه فيه كل ما دب ودرج وإن هان وضعف في نفسه، وهذا جهل مفرط بالحقائق، فإن إبقاء ما سيقت له الآية، بإثبات أمر يوجب ثبوته إبطال ما سبقت له الآية والقصد إلى إبقاء الشيء إثبات ما يوجب إبطاله جهل لا يوازيه جهل ولا يخفى فساده على من له أدنى لب.

قولهم: إن إيجاد شتم نفسه والافتراء عليه سفه استدلالاً بالمتعرض لذلك في الشاهد كلام فاسد، فإنه يتعين بعض فصول ما اختلفنا فيه، وللمتعلق بالآية أن يقول: أنا أستدل بها على كون ما هو مستحسن[٤] في نفسه وصواب وحكمة في ذاته من أفعال المكلفين، وكون ما ليس يوصف بالقبح والسفه من أفعالهم وجميع أفعال الحيوانات التي لا تكليف عليها ولا أمر ولا نهي مخلوقًا له تعالى بقضية عموم الآية ليثبت التمدح له بما لا يتصور ذلك في غيره، وهو كونه خالقًا لفعل غيره فيحصل ما هو الغرض من الآية، فحينئذ لا يتوجه هذا الاعتراض عليه بوجه من الوجوه.

ثم يقال لهم: إن ساعدناكم وقبلنا منكم هذا التعيين فلم قلتم: إن إيجاد ما قلتم سفه وقبيح؟ فإن استدللتم بالمعترض لذلك في الشاهد قيل[٥] لهم: فبأي وصف

(١) لوحة ٣٦٠ و د.
(٢) لوحة ١٦٨ ظ ط.
(٣) لوحة ١٣٥ ظ ب.
(٤) ط، ز مستحق.
(٥) لوحة ٣٦٠ ظ د.

تجمعون بين الشاهد والغائب؟ وبأي معنى قبح هذا أمن المعترض لننظر فيه أن ذلك المعنى هل وجد في حق الموجد ليحكم بالتسوية بينهما أو لم يوجد ليمتنع[١] عن التسوية بينهما؟ وهل هذا منكم إلا التحكم والتشهي ومجرد التشبيه للموجد بالمعترض، وأنى لكم هذا؟ ومن أين تزعمون أن ما قبح في الشاهد يقبح في الغائب؟ أليس أن الله تعالى يرى الزانيين ويعلم بحالهما ويقدر على منعهما ثم لا يمنع عن ذلك جبرًا بل يخلق القدرة على الفعل والشدة في الآلة، ولولا القدرة والشدة لما تصور منهما هذا الفعل؟ في الشاهد من يعلم بزنا عبده بأمته ويقف على ذلك ويمتنع عن منعهما عن ذلك مع القدرة عليه يعد سفيهًا، وإن لم يتول إعطاء القدرة على ذلك وتهيئة أسبابه، أفتزعمون أن الله تعالى سفيه كما أن العبد سفيه؟ أو تزعمون أن العبد ليس بسفيه كما أن الله تعالى ليس بسفيه؟ فبأي الجوابين أجابوا انسلخوا عن الدين، وإن زعموا يوصف بسبب ذلك الصنع بالسفه، والله تعالى لا يوصف به بل هو الحكيم الذي لا يجوز عليه السفه)[٢] قيل لهم: بطلت تسويتكم إذ بين الشاهد والغائب وظهرت جهالتكم.

[المعنى الموجب للتفرقة بين الشاهد والغائب]:

ثم تكشف عن المعنى الموجب للتفرقة بين الشاهد والغائب ليظهر للمسترشد غباوة الخصوم وجهلهم بالحقائق، وتمسكهم بالظواهر التي لا طائل تحتها ولا محصول وراءها فنقول:

إن المعترض في الشاهد للافتراء عليه الحامل غيره على شتمه لم يقم في العقول دلالة تنزهه عما قرن به ونسب إليه من[٣] الرذيلة، وإنه يظهر لدى السامعين كذب الشاتم له المفتري عليه ويلحق به عار كذبه وبهته، وعسى

(١) لوحة ٢٥٢ ظ ز.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ١٦٩ و ط.

السامعون[١] أو أكثرهم أن يصدقوا المفتري فيما افترى فتحط رتبة المشتوم في أعينهم (وتنخفض درجته لديهم) [٢] ويلتحق به عار ربما لا يغسله عنه مرور الأيام وتطاول مدد الزمان بل تبقى وصمة ذلك على الأعقاب على مر الدهور والأحقاب، فكان المعترض لذلك متعرضًا لما يكسبه على الدهر ويجلب إليه وإلى ذريته شين[٣] الأبد، ولا شك أن من هذا[٤] غب فعله وعاقبة صنيعه بلغ في السفه غاية لا يدانيه سفيه فيها وإن بالغ في سفهه وتمادى في طغيانه.

فأما الله تعالى فقد أقام على براءته وتنزيه ذاته عما ينسبه إليه المفترون ويصفه به المبطلون أوضح الدلائل وأقواها، ونصب لذلك أرفع الحجج وأعلاها وجعل[٥] العقول بفطرها متسارعة إلى تسفيه من لم يعد المعتقد لذلك[٦] غاية في السفه والغباوة والمتفوه به نهاية في الجهل والحماقة، فكان الله تعالى بإيجاد ذلك عند اختيار الشقي فعله موجدًا أما يوجب إلحاق عار الكذب وشين السفه بما علم منه العدول عن طاعته والإيثار على ذلك لمشاقته وعداوته، فمن جعل الموجد لما يوجب إلحاق النقائض والرذائل يعدوه سفيهًا اعتبارًا بمن يتعرض لإلحاق العار بنفسه فهو الجاهل بالدلائل غير عارف بالحقائق مع أن الله تعالى في إيجاد الكفر حكمة بالغة نبنيها على الاستقصاء إذا انتهينا إلى بيان دفع القبح عن إيجاد القبيح - إن شاء الله تعالى.

وما زعموا أن الآية خص منها ذات الله تعالى وصفاته فهو أيضًا جهل متفاحش، فإن خروج ما يوجب ظاهر اللفظ تقتضيه اللغة دخوله فيه هو التخصيص

---

(١) لوحة ٣٦١ و د.
(٢) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.
(٣) الشين خلاف الزين - راجع المصباح المنير.
(٤) أي عاقبه فعله فالغب العاقبة - المصباح المنير.
(٥) لوحة ٢٥٣ و ز.
(٦) لوحة ١٣٦ و ب.

دون خروج ما لا يقتضي ظاهر اللفظ دخوله فيه، والله تعالى وإن كان شيئًا ولكن عند ذكر[١] الأشياء لا يفهم دخوله فيه كما لا يفهم دخوله تحت لفظة الوكلاء والعلماء وغير ذلك، فلم يكن خروج ذاته عن الآية موجبًا تخصيص الآية فبطل ادعاء خصوص في الآية ليخص المتنازع فيه منها، ثم نكشف عن حقيقة هذا الكلام ليظهر غباوة القوم، وجهلهم بمواقع الخطاب مع دعاويهم العريضة فنقول:

إن اللفظ المستولى على المسميات ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: ما ينتظم جمعًا كانت أفراده متفقة الحدود كقولنا: الرجال، فإن كل شخص يوافق غيره من الأشخاص الداخلة تحت هذا اللفظ في حد الرجولية وحد الرجل، وهذا هو العام المقتضي دخوله كل فرد من أفراده تحته تقتضيه اللغة، وخروج البعض منها عن حكم اللفظ يوجب خصوصًا في الخطاب وسلبًا لعمومه.

والآخر: ما يتناول جمعًا كانت أفراده مختلفة الحدود كلفظة العين، فإنها وإن كانت تقع على الآلة الباصرة وينبوع الماء وقرص الشمس وغير ذلك، فإنه لا شك أن حدودها مختلفة وأنواعها متغايرة، وما كان هذا سبيله لا يقتضي الخطاب الوارد بمثل هذه اللفظة الاشتغال على كل ما يصح دخوله تحت هذه اللفظة بل[٢] المراد هو الواحد منها غير عين، ويتوقف تعينه على وجود الدليل، ويسمى هذا النوع[٣] مشتركًا، ولا عموم له بإجماع أهل الأصول، وعند تعين البعض مرادًا يخرج ما وراءه عن حكم الخطاب ولا يعد ذلك تخصيصًا، وحاصل الفرق[٤] أن المشترك تثبت المساواة بين الجمع في جواز دخول كل من ذلك تحت اللفظ عند انتفاء دخول

---

(١) لوحة ٣٦١ ظ ب.
(٢) لوحة ٢٥٣ ظ ز.
(٣) لوحة ١٦٩ ظ ط.
(٤) ز سقط.

أغياره مما[١] لا يجوز تناول اللفظ إياه لولا دخول غيره فيه، وفي العموم[٢] يجوز دخول كل فرد في اللفظ وإن دخل أغياره من أشخاص نوعه فيه، وبعد الوقوف على هذه الجملة نقول: لفظة الشيء وإن كانت عبارة عن الموجود عندنا، والله تعالى بصفاته موجود والعالم حديث فيكون جائز الوجود، واختلاف ما بين واجب الوجود وجائز الوجود فوق اختلاف ما بين عين الشمس وينبوع الماء والآلة الباصرة بجواز الشبه والمساواة بين هذه الأشياء بكثير من المعاني، واستحالة الشبه بين القديم والمحدث بمعنى من المعاني، فكانت لفظة الشيء إذا أريد بها القديم لا يجوز دخول المحدث تحته، وإذا أريد بها المحدث يمتنع دخول القديم تحته[٣] كما في الأسماء المشتركة، وعن هذا قلنا: إن الشيء ليس باسم جنس، والله تعالى وإن أطلقت عليه لفظة الشيء ليس من جنس العالم ولو كانت لفظة الشيء عامة في القديم والحديث لكانت اسم جنس لما تحتها وكان القديم نوعاً منه والمحدث نوعًا آخر، فيختلفان نوعًا ويستويان جنسًا، والقول بإثبات المجانسة بين القديم والمحدث كفر فتبين بما ذكرنا وظهر أن الأمر على ما قررنا، ولذا لم يكن الله تعالى مرادًا بلفظة العلماء والوكلاء ولم يكن خروجه منها سالبًا عموم اللفظ فكذا فيما نحن فيه فدل أن ادعاء الخصوص في هذه الآية صدر عن الجهل بهذه الحقائق على أن الخصوص هو إخراج ما يوجب ظاهر الكلام دخوله فيه وهو لا يوجب دخول المخاطب فيه.

ألا ترى أن من قال: دخلت الدار وضربت جميع من فيها وأخرجتهم منها لا يوجب[٤] ذلك دخوله فيه وخروجه منه لا يعد خصوصًا فكذا هذا، على أنا وإن

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ٣٦٢ و د.
(٣) لوحة ١٣٦ ظ ب.
(٤) لوحة ٣٦٢ ظ د.

ساعدناهم في كون الآية مخصوصة[١]، ولكن خصوص[٢] الباري سبحانه وتعالى لا يوجب خصوص أفعال الخلق بل يوجب امتناع خروجه، ومن ظن وجوب حصول شيء بالدليل الموجب امتناع حصوله فهو مغفل جاهل بالوجوب والامتناع، وإنما قلنا: إن خروج ذات الباري جلا وعلا عن قضية الآية لا يوجب خروج المتنازع فيه لأن دخول ذات الباري تحت قضية الآية لا يوجب زوال ما هو الغرض بالآية، وهو التمدح إذ لا تمدح يحصل بدخول ذاته تحت قدرة التخليق بل يزول به التمدح فخرج عن الآية لئلا يزول ما هو الغرض من الآية، وليس في دخول المتنازع فيه تحت الآية ما يوجب زوال ما الغرض على ما قررنا، فالقول بوجوب الخروج عن الآية لما لم يقم دليل خروجه عنها استدلالاً بخروج ما قام دليل خروجه عنها تحكم ظاهر، وأما دعوانا قيام دليل امتناع خروج المتنازع فيه عن الآية فلما سبق من القول أن الآية وردت على طريق التمدح[٣] وخروج المتنازع فيه عنها يوجب زوال معنى التمدح لما مر أنه يصير كأنه قال خالق كل شيء ليس يفعل غيره ويساويه في هذه الرتبة كل ما دب ودرج وذا فاسد، فإذا تبين أن عين المعنى الذي يوجب خروج ذات الباري وصفاته عن الآية وهو خروج الآية مخرج التمدح يوجب استحالة خروج المتنازع فيه عنها، فمن أوجب خروج المتنازع فهي عن الآية بخروج ذات الباري وصفاته عنها فهو موجب حصول الشيء بالدليل الموجب امتناع حصوله وهو جهل مفرط.

وبهذا يجاب (من زعم) [٤] منهم أن[٥] خروج ذات الباري تعالى عن مقتضى الآية كان لما في دخوله تحتها من الاستحالة ودخول أفعال العباد مستحيل، فيقال:

---

(١) لوحة ٢٥٤ و ز.
(٢) ز خص.
(٣) لوحة ١٧٠ و ط.
(٤) ب ما بين القوسين سقط وأثبتناه من باقي النسخ.
(٥) لوحة ٣٦٣ و د.

ورود الآية يدل أن دخول أفعال الخلق ليس بمستحيل لأن جعل ذلك مستحيلاً يوجب التسوية بينه وبين ما دب ودرج وذا يزيل معنى التمدح الذي سيقت له الآية، على أنا نسألهم عن دليل الاستحالة فإن قالوا: دليل (استحالة ذلك)[١] كون الباري حكيمًا[٢] فلا يليق به تخليق شتم نفسه، فقد أجبنا عنه، وإن جعلوا دليل الاستحالة دخول مقدور تحت قدرة قادرين فنقول: مورد الآية يقتضي نفي الاستحالة لما في ثبوت استحالة زوال معنى التمدح، على أنا نبين أن ذلك ليس بمستحيل إذا شرعنا في المعقول - إن شاء الله تعالى - على أن إقامة دليل الاستحالة عليهم لا علينا، وإن جعلوا دليل[٣] الاستحالة قبح هذه الأفعال بقيت الآية حجة في ما ليس بقبيح من أفعال الخلق على أن إيجاد[٤] القبيح ليس بقبيح في المعقول، إذ تحصيل الشيء على ما ينبغي أن يكون عليه من حسن وقبح حكمة، كما أن العلم به على ما هو عليه علم وليس بجهل، ونبين حقيقة هذا الكلام إذا انتهينا إلى المعقول في المسألة - إن شاء الله.

وليس يستقيم قولهم إن قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ ورد في الأجسام دون الأعراض، لأن المنازعة في تخليق الأفعال ما كانت ثابتة في زمن النبي عليه السلام بل حدثت بعد ذلك، وإنما الخلاف في ذلك الزمان كان بين الموحدين وبين الثنوية والمجوس والزنادقة في تخليق الأجسام الضارة، فوردت الآية لبيان ذلك لأنا نقول: الخلاف في خلق الأفعال كان[٥] في ذلك الزمان وقبل ذلك الزمان، فإن طائفة من اليهود يقال لهم: العنانية كانوا على ما ذهبت إليه المعتزلة، وأكثر النصارى كانت تقول بالجبر، فإذا هذه دعوة كاذبة، على أنا نقول: هب أن الخلاف في هذه

---

(١) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ٢٥٤ ظ ز.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ١٣٧ و ب.
(٥) لوحة ٣٦٣ ظ د.

المسألة لم يكن في ذلك الزمان، ولكن نقول: إن الله تعالى لما كان عالمًا بحدوث مقالتكم الفاسدة المضاهية لأقاويل أولئك الثنوية أقام الدلالة السمعية على بطلان كل من ذلك ما كان من ذلك ثابتًا وما سيحدث ما يضاهيه وهو من نتائجه، وليس بيان الكتاب بمقتصر على ما وقع في ذلك الزمان بل تضمن الكتاب بيان ذلك وبيان ما يحتاج إليه ويبتلى به إلى انقراض الدنيا وفنائها.

والعجب من وقاحتهم حيث يتعلقون في المسألة بقوله: ﴿ وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ ﴾[1].

وقالوا: نفى أن يكون لَيُّهم ألسنتهم[2] من عند الله، وكذا قوله تعالى[3]:﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ مِن بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ ﴾[4] الآية، ويتعلقون[5] به في نفي خلق الأفعال مع أن الخصوم كانوا يدعون ذلك شرعًا، والآية وردت لبيان أنها ليست بمشروعة من الله تعالى ولا يبالون من صرف الآية إلى أفعال العباد وإن لم تكن المنازعة واقعة في ذلك الزمان في تخليقها، ثم يصرفون الآية التي نتعلق بها نحن إلى غير الأفعال لانعدام المنازعة فيها في ذلك الزمان، وهذا هو عين التناقض وغاية الوقاحة والتحكم على الكتاب بآرائهم الفاسدة - عصمنا الله تعالى عن ذلك.

ومما يدل على صحة ما ذهبنا إليه قوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾ ﴾[6]

---

(١) سورة آل عمران - ٣- الآية ٧٨.
(٢) معنى ذلك أنهم كذبوا التوراة وحرفوها وكتموا صفة النبي ﷺ والبشارة به، وادعوا أن الله تعالى أنزل التوراة وتعبدهم أن يقولوه. فأنكر الله ذلك وقال: "وما هو من عند الله" أي أنه سبحانه لم ينزل التوراة كذلك ولا تعبدهم بالإخبار بما أخبروا به - ولم تكن المناظرة في خلق الأفعال فليس للجهال في ذلك متعلق. راجع: التمهيد للباقلاني ص ٣١٤-٣١٥.
(٣) لوحة ٢٥٥ و ز.
(٤) سورة المائدة - ٥- الآية ١٠٣.
(٥) لوحة ١٧٠ ظ ط.
(٦) سورة الصافات - ٣٧- الآية ٩٦.

أي وعملكم فإن كلمة ما إذا اتصلت بالفعل صارا عبارة عن المصدر[١] تقول: أعجبني ما صنعت أي صنعك، والخصوم يعترضون على هذا ويقولون:

المراد منه المعمول أي خلقكم ومعمولكم[٢] وهي الأصنام المعمولة وهي أجسام ولا خلاف في كونها مخلوقة نظيره قوله تعالى: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴿٩٥﴾﴾[٣] وهم ما كانوا يعبدون[٤] فعلهم الذي هو النحت بل كانوا يعبدون المنحوت، وكذا قوله: ﴿تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ﴿١١٧﴾﴾[٥].

والجواب: أن كلمة ما إذا اتصلت بالفعل كان مجموعها عبارة عن المصدر عند الإطلاق هذا هو مذهب سيبويه[٦] وإن خالفه الأخفش[٧] في ذلك حيث جوز سيبويه أن يقال أعجبني ما قمت أي قيامك، ولو كان ذا عبارة عن المفعول لما جاز ذلك إلا في الفعل المتعدي، والأخفش لا يجوزه إلا في المعتدي، غير أن العارفين بكلام العرب المتبحرين في علم النحو مالوا إلى تصحيح قول سيبوبه، وإذا ذكر العائد وهو الهاء فقيل: أعجبني ما صنعته حينئذ تكون عبارة عن المفعول، وفي كل موضع جعل عبارة عن المفعول كان بإضمار الهاء وهو عدول عن ظاهر الكلام بالدليل ولا دليل، فمن ادعى قيام الدليل فليبرزوه، والدليل على أنه عند الإطلاق ينصرف إلى ما بينا قوله تعالى: ﴿جَزَآءً[٨] بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٢٤﴾﴾[٩] أي بعملهم دون

---

(١) لوحة ٣٦٤ و د.
(٢) ز سقط.
(٣) سورة الصافات -٣٧- الآية ٩٥.
(٤) ز سقط.
(٥) سورة الأعراف/ ٧/ الآية ١١٨.
(٦) سبق التعريف به.
(٧) سعيد بن مسعد، عالم باللغة توفي سنة ٢١٥هـ - راجع الأعلام جـ٣ ص ١٥٤.
(٨) لوحة ١٣٧ ظ ب.
(٩) سورة الواقعة - ٥٦- الآية ٢٤.

معمولهم، وقال تعالى: ﴿ٱدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ۝٣٢﴾[1] أي بعملكم[2] إذ الجزاء يكون بالعمل دون المعمول، وكذا[3] دخول الجنة، وكذا في قوله تعالى: ﴿أَتَعۡبُدُونَ مَا تَنۡحِتُونَ ۝٩٥﴾ أي نحتكم لأنهم لما كانوا لا يعبدون تلك الأعيان إلا بعدما نحتوا ولم يروها مستحقة للعبادة إلا به صاروا في الحقيقة عابدين نحتهم (دون منحوتهم ومما يتعجب منه العاقل أن المعتزلة يتعلقون[4] في)[5] المسألة بقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٖ﴾ والآية، ويصرفون ذلك إلى فعلهم في هذه الأعيان، ولا شك أن المذكور في الآية أعيان لا أفعال، ثم إذا آل الأمر إلى هذا الذي هو اسم الفعل صرفوه إلى محل الفعل وبمثل هذا يتبين أنهم يلعبون بكتاب الله ويحملونه على ما تميل إليه أهواؤهم دون ما توجبه حقائق الأدلة، على أنا وإن صرفنا الآية إلى المعمول، وجعلنا كأنه قال: والله خلقكم ومعمولكم فالاستدلال بالآية باق لأن الله تعالى لم يكن خالقًا للمعمول لو لم يكن عملهم مخلوقًا له لأن ذلك الجسم بدون عمل العباد لا يكون معمولاً، وهو تعالى أثبت الخلق للمعمول فدل أن العمل الذي صار به الجسم

---

(١) سورة النحل – ١٦– الآية ٣٢.

(٢) يقول السعد في شرح العقائد النسفية ص ٩٤: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ۝٩٦﴾ أي عملكم على أن ما مصدريه لئلا يحتاج إلى حذف الضمير أو معمولكم على أن ما موصولة ويشتمل الأفعال لأنا إذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الإيجاد والإيقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الإيجاد والإيقاع يعني ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلاً. والذهول عن هذه النكتة قد يتوهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية.
أما الأشعري في اللمع ص ٩٦ فيقول في سؤال وجواب: لم زعمتم أن أكساب العباد مخلوقة لله العالى؟ قيل له: قلنا ذلك لأن الله تعالى قال: ص ٩٤ وقال: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ۝١٧﴾ فلما كان الجزاء واقعًا على أعمالها كان الخلق لأعمالهم...
فإن قال: فما أنكرتم أن يكون قوله: ﴿خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ۝٩٦﴾ أراد الأصنام التي عملوها.
قيل له: خطأ ما ظننته لأن الأصنام منحوتة لهم في الحقيقة فرجع الله تعالى بقوله: ﴿أَتَعۡبُدُونَ مَا تَنۡحِتُونَ ۝٩٥﴾ إليهـا، وليست الخشب معمولة لهم في الحقيقة فيرجع بقوله: ﴿خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ۝٩٦﴾ إليها.

(٣) لوحة ٢٥٥ ظ ز.

(٤) لوحة ٣٦٤ ظ د.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

المخلوق معمولاً كان مخلوقًا له، حتى جعل[١] المعمول مخلوقًا له والله الموفق.

وبعض المتكلمين أجاب أن الآية لما احتملت الأمرين أعني أن هذه اللفظة لما كانت تذكر ويراد بها المعمول، وتذكر ويراد بها العمل حملت عليهما جميعًا، ولكن فيه وهاء لما فيه من جعل المشترك مشتملاً وهو غير سديد.

ثم مما[٢] يبطل التأويل على أصل المعتزلة أن عندهم الفعل والمفعول واحد فكان العمل والمعمول واحدًا، والصنم ليس بعمل للعهد فلا يكون معموله، فأما الفعل في الصنم فهو فعل العبد فكان هو بعينه معموله فانصرفت إليه الآية بخلاف قوله تعالى: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ لأن النحت غير المنحوت، ولا اتحاد بينهما عندهم، وكان المنحوت عين الصنم، وأما فيما نحن فيه فبخلافه، والله الموفق.

وبهذا يجيبهم[٣] من زعم اتحاد الفعل والمفعول ممن ساعدنا في هذه المسألة وبالله المعونة.

[مناقشة في آية ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾]:

ثم المتعلق من أوائل البصرية وجميع البغدادية منهم بقوله تعالى: ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٤﴾﴾ ليس بصحيح لمساعدتهم إيانا على أن من سوى الله تعالى[٤] ليس بخالق ويستحيل وصف من سواه به، ولو تعلق بذلك متأخرو أهل البصرة المجوزون ذلك يقال لهم: الخلق يذكر ويراد به التقدير[٥] والتصوير دون الاختراع والإيجاد، وعلى هذا التقدير يجوز أن يسمى العبد خالقًا قال قائلهم[٦]:

---

(١) لوحة ١٧١ و ط.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ٣٦٥ و د.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) لوحة ٢٥٦ و ز.
(٦) القائل هو زهير بن أبي سلمى - راجع تاج العروس ج ٦ ص ٣٣٥.

(ولأنت تفري[1] ما خلقت)[2] وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

فكانت الآية محمولة عليه دفعًا للتناقض عن الآيات والدلائل، على أن العبد يكون فاعلاً ولا يكون خالقًا، والله تعالى هو الخالق، ويجوز إطلاق اسم الخالق على العبد وإن لم يكن خالقًا إذا ضم إلى الخالق كما يقال: سنة العمرين في أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - وإن كان أبو بكر لا يسمى عند الانفراد عمر، وكذا يقال للشمس والقمر قمران[3] قال القائل:

أخذنا بآفاق السماء عليكم لنا قمراها والنجوم الطوالع

وإن كان اسم القمر لا يطلق على الشمس عند الانفراد فكذا هذا، والله الموفق.

[الأدلة العقلية لأهل السنة في أفعال العباد]:

وأما المعقول لنا في المسألة فنقول - وبالله التوفيق:

إن الكلام في المسألة يقع في مواضع **أحدها:** في إثبات الاستحالة لثبوت قدرة التخليق لغير الله تعالى.

والثاني: في أن العبد له فعل وإن[4] لم يكن له قدرة التخليق، وليس بمضطر فيه.

والثالث[5]: في أن دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين من جملة المجوزات دون الممتنعات.

---

(١) أي تقطع.
(٢) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.
(٣) فإن قالوا: الألف التي في قوله: (أحسن الخالقين) ألف مبالغة لا يدخل في مثل هذا الكلام إلا للاشتراك وإيقاع التفاضل في الوصف.
قيل لهم: الأصل في هذه الألف كما زعمتم إلا أنها قد تجيء للإفراد بالوصف، وتكذيب دعوى من ادعى مشاركة ما ليس له الوصف لما هو له نحو قوله تعالى: ﴿ءَآللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ على وجه التكذيب لدعواهم الخير فيما يشركون به. راجع التمهيد للباقلاني ص ٣١١.
(٤) د سقط.
(٥) لوحة ١٣٨ و ب.

والرابع[١]: في أن لا حاجة بنا إلى بيان مائية الكسب ثم الاشتغال بذلك على طريق المساهلة.

والخامس: في أن إيجاد القبيح ليس بقبيح، وتحصيل ما هو مذموم في نفسه ليس بمذموم كإيجاد السفه والظلم والكفر وغير ذلك، وما يتصل بهذا الفعل من بيان مائية الحكمة والسفه والعدل والجور.

والسادس.في بيان مائية الشرك. ونتكلم في كل فصل من هذه الفصول عن بعض ما تكلم به أرباب الكلام وأئمة أهل الإسلام من سلفنا رحمهم الله إن شاء الله تعالى.

٢- [إثبات قدرة التخليق لغير الله تعالى محال]:

الدليل[٢] على ذلك وجوه:

أحدها: فقد شرط ثبوت تلك القدرة وثبوت[٣] الشيء في حال انعدام شرطه الذي علق وجوده به محال تشهد العقول الصحيحة بفطرها بإحالته.

والآخر: شهادة نفس العقل.

والثالث: أن إثبات قدرة التخليق له يؤدي إلى أمر محال عرفت إحالته بإجماع الخصوم وشهادة العقول، وما يؤدي إلى المحال يعرف إحالته لأن الصحيح لا ينتج الفاسد، والحق لا يولد الباطل.

[الأول: فقد شرط ثبوت قدرة التخليق للعبد]:

أما الأول فبيانه أن شرط ثبوت قدرة التخليق هو ثبوت العلم للخالق بالمخلوق قبل حصول المخلوق، ودليل كون ذلك[٤] شرطا كتاب الله تعالى ومساعدة الخصوم

---

(١) لوحة ٣٦٥ ظ د.
(٢) لوحة ١٧١ ظ ط.
(٣) لوحة ٢٥٦ ظ ز.
(٤) ز سقط.

وشهادات المعارف، أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿ وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿١٣﴾ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٤﴾ ﴾[١] فالآية تنص على أنه خالق أفعال العباد، وفيها أيضًا إشارة إلى أن كل خالق ينبغي أن[٢] يكون عالمًا بما خلق، أما كونها نصًا فظاهر فإنه تعالى أخبر أنه يعلم ما يسر به العبد في قلبه وما يجهر به وقال: ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ﴾ وهو بيان أنه هو الخالق لأنه جعل كونه خالقًا مقررًا لما أخبر من تعلق علمه به كأنه قال: وهل يتصور أن لا يعلم من خلقه (وأبدا ثبته)[٣] بما هو أظهر منه ولا يرتاب أحد في كون الأفعال معلومة (لله تعالى)[٤] والله تعالى جعل العلم بهذا ثابتًا بثبوت تخليقه له، فكان هذا إخبارًا بكونه مخلوقًا له ثم بنى لثبوت العلم به على كونه مخلوقًا له، ومثل هذا من أظهر ما يستدل به من النصوص.

وأما الإشارة فلأنه أثبت علمه بما أسروا أو جهروا بإثبات تخليقه لذلك، ولو جاز التخليق ممن لا علم له بما خلق لم يكن إثبات العلم بإثبات ما يجوز ثبوته بدون العلم حكمة، كمن يقول لآخر: أنا عالم بالفقه والكلام ثم يقول: ألا أعلم أنا ذلك وأنا ابن بزاز؟ أو يقول: وأنا طويل أو قصير أو وأنا عراقي أو حجازي أو يقول: ألا يعلم الفقه ممن هو بطل كَمَيٌّ أو جواد سخي؟ جل الله تعالى أن يثبت علمه بشيء بناء على ما لا يوجب له العلم به، ويجوز تعريه عن العلم فيكون في إثباته سفهًا مثبتًا الشيء بما لا يجب ثبوته به كالذين يجهلون طرق إثبات الأشياء على منكري ثبوتها، فصح ما ادعينا من ثبوت العلم بالمخلوق شرطًا لثبوت قدرة التخليق أو قرينة لها لا يزايلها بوجه من[٥] الوجوه في حال من الأحوال مع ما كانت الآية نصًا، في إثبات خلق أفعال العباد، فإذا أثبت الله تعالى قول أهل الحق لكتابه نصًا

---

(١) سورة الملك – ٦٧– الآية ١٣–١٤.
(٢) لوحة ٣٦٦ و د.
(٣) ط، ز وأبدا يثبت الشيء.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) لوحة ٢٥٧ و ز.

وأشار لهم أيضًا إلى ما هو المعقول في المسألة نصرة من الله تعالى لحزبه وتأييدًا لدينه بكلا نوعي الحجة أعني بهما السمعي والعقلي، والله[١] تعالى يحق الحق[٢] ويبطل الباطل ولو كره المجرمون.

وتأويل[٣] المعتزلة أن كلمة "من" ليست براجعه إلى الله تعالى وليست هي الفاعلة بفعل يعلم بل هي مفعولة والفاعل مضمر وهو اسم الله تعالى، وتقدير الآية ألا يعلم الله من خلق. ثم بعد ذلك يحتمل أن يكون قوله: خلق، فعلاً لله تعالى واقعًا على كلمة "من" فيكون تقدير الآية: ألا يعلم الله من خلقهم، ويحتمل أن يكون قوله: خلق، فعلا لمن فيكون تقدير الآية: ألا يعلم الله من خلق القول وأسره وجهر به، هذا تأويل فاسد بل[٤] هو إبطال الآية، فإن الآية وردت مورد التوعد كقوله تعالى: ﴿ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۝٤٠ ﴾[٥] أي أن الله عليم بأقوالكم أسررتم بها أو جهرتم، غير أنه خص المضمر من القول بالعلم لما أن إثبات العلم به إثبات للعلم بما جهر به منه ضرورة وإثبات العلم بذلك إثبات المجازات كما في قوله: ﴿ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ﴾ وذا ظاهر في مبتذل الكلام ثم خرج قوله: ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ﴾ مخرج تقدير العلم بذلك على ما قررنا، ولذا خرج عقيب إثبات العلم به، كما يقال: إنه عالم بأخلاق فلان ومذاهبه وطرائقه وضرابته، ألا يعلم من صحبه مدة عمره وطول حياته؟ ثم ليس في إثبات العلم بمن خلق الله تعالى إثبات للعلم بما لم يخلقه وإن كان فعلاً له، كما ليس في إثبات تخليق الأنفس إثبات تخليق أفعالها عند المعتزلة، فيصير قوله: ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ﴾ خاليًا عن الفائدة خارجًا على حكم العبث - جل الله عمن يكون هذا وصف كلامه.

---

(١) لوحة ٣٦٦ ظ د.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ١٣٨ ظ ب.
(٤) لوحة ١٧٢ و ط.
(٥) سورة فصلت - ٤١- الآية ٤٠.

وأما مساعدة الخصوم: فإنهم ساعدونا أن من شرط خروج الفعل محكمًا متقنًا كون الفاعل عالمًا بذلك، ولذا كان الفعل المحكم المتقن دليل كون[١] الفاعل عالمًا وإن لم يكن عند الكعبي دليلاً على العلم لا في الشاهد ولا في الغائب، وعند[٢] الجبائي يكون دليلاً على العلم لا في الشاهد دون الغائب على ما سبق في مسألة الصفات وكذا شهادات المعارف، فإن كون الفعل المحكم المتقن مفتقرًا إلى كون الفاعل له عالمًا به مما تمكّن في بداهة العقول وأوائل الفكر، حتى إن من رأى فعلاً محكمًا متقنًا حكم بأول الفكرة وسابق البديهة بكون فاعله عالمًا حاذقًا في الصناعة، ومن جوز حصول مثله ممن لا علم له به تسارع الناس إلى تسفيهه ونسبته إلى الغباوة والجهل، وإذا ثبتت هذه القاعدة فنقول:

لو كان للعبد قدرة تخليق فعله لكان ينبغي أن يكون له العلم بكيفية خروجه من العدم إلى الوجود وبما يخرج عليه فعله من المقادير والأحوال والأوصاف، وحيث رأينا جهله بهذه المعاني[٣] وانعدام علمه بها دل أن لا قدرة له على فعله من حيث التخليق.

ألا ترى أنه لو كان جاهلا بالفعل أصلا لكان خارجا عن قدرته أصلا، فإذا كان جاهلا بالتخليق كان ذلك خارجا عن قدرته، ولا شك في جهله بما بينا فإنه لاشك أنه لا يقدر في عقله كيفية خروج الشيء من العدم إلى الوجود، ولا يتصور ذلك أيضا في وهمه فما ينبغي أن يكون له عليه من حيث التخليق قدرة، وكذا لا يبلغ علمه مقدار فعله[٤] ويقصر عن الوقوف على القدر الذي يشغله من الهواء والمكان وعدد أجزاء المكان الذي قطعه بتحريك يده وبقطع كل جزء لا يتجزأ من

---

(١) لوحة ٣٦٧ و د.
(٢) لوحة ٢٥٧ ظ ز.
(٣) ز سقط.
(٤) ز جهله.

الهواء تحصل في يده حركة وبمجموع تلك الحركات (يحصل ما قصد إليه من الفعل فإذا لم يكن عالما[١] بعدد أجزاء الهواء والمكان لم[٢] يكن عالما[٣] بعدد أجزاء الهواء والمكان لم يكن عالما بعدد الحركات)[٤] التي حصل فيها الفعل الذي قصد فلم يكن عالما بقدر الفعل وكذا يكون جاهلا بقدر الزمان الذي يشغله بفعله وفي كل جزء لا يتجزأ من الزمان يحصل فعل على حدة، فكان الجهل بأجزاء الزمان جهلا بعدد الافعال التي يحصل بمجموعها ما هو المقصود.

وكذا يخرج عن حسن وقبح لا يبلغ علمه قدرهما بل يحصل اعتقاد الكافر والمبتدع على قبح لا علم لهما به البتة بل يظن كل واحد منهما أن اعتقاده في غاية[٥] الحسن ونهاية[٦] الصحة وهو موصوف بضد ذلك[٧]، ولما ثبت جهله بفعله من هذه الوجوه دل أن لا قدرة له عليه من هذه الوجوه، فكان من هذه الوجوه متعلقا بقدرة غيره وهو يعلم به من حيث إنه حركة أو سكونا طاعة أو معصية (مأمور به)[٨] أو منهي عنه، فكان له من هذه الوجوه عليه قدرة فإن ساعدت الخصوم لنا على هذا فقد انقادوا للحق وأبطلوا مذهبهم، وإن ادعوا ثبوت علم للعبد بهذه الوجوه كابروا وعاندوا وادعوا ما يعرفون كذبهم فيه بيقين، وإن سلموا فقد العلم (وثبوت الجهل بهذه الوجوه ومع ذلك أثبتوا للعباد قدرة الفعل مع جهلهم بهذه الوجوه)[٩] فقد ناقضوا وعاندوا كتاب الله تعالى في جعله العلم بذلك شرطًا لثبوت القدرة وخرجوا

---

(١) ط بعد كلمة عالما ورد – بالحركات التي حصل منها الفعل فإذا لم يكن بعدد الحركات ثم يكمل – التي حصل منها الفعل.
(٢) لوحة ٣٦٧ ظ د.
(٣) لوحة ١٣٩ و ب.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) ز سقط.
(٦) لوحة ١٧٢ ظ ط.
(٧) لوحة ٢٥٨ و ز.
(٨) ط، ز. سقط.
(٩) د ما بين القوسين سقط.

أيضًا عن شهادات المعارف، وإن زعموا أن الأفعال من هذه الوجوه ليست بداخله تحت قدرة العبد لانعدام شريطة القدرة وليست بداخله أيضًا تحت قدرة الله ولا حاصلة بها، فقد جعلوا حصول الفعل من هذه الوجوه بذاته من غير حاجة إلى موجد له مع كونه حدثًا، ولو جاز ذا في الفعل لجاز في جميع المعالم، ولو جاز ذا في جميع[1] العالم لبطلت الدلالة على ثبوت الصانع مع أن التكليف بهذا الفعل، والثواب والعقاب عليه لما جاز ولم يقبح مع أنه من هذه الوجوه غير داخل تحت قدرته لماذا لم يجز لو كان الفعل من هذه الوجوه داخلاً تحت قدرة الله تعالى؟ فأي فرق في حق العبد بين أن يكون الفعل من هذه الوجوه داخلاً تحت قدرة الله تعالى، وبين أن لا يكون داخلاً تحت قدرة أحد إذا كان خارجًا عن قدرته من هذه الوجوه؟

فإذًا تقرر بما ذكرنا ما ادعينا من انعدام شريطة ثبوت قدرة التخليق للعبد والله الموفق.

[اعتراض، والرد عليه]:

فإن قالوا: من الجائزات ثبوت العلم للعبد بفعله من هذه الوجوه، وإذا كان ثبوت الشرط من الجائزات كان ثبوت القدرة من الجائزات.

قيل لهم: هذا عدول عن الكلام في المتنازع، فإن المتنازع بيننا وبينكم وقع في هذه الأفعال الحاصلة مع الجهل من العباد بها بهذه الوجوه، فادعيتم[2] أنتم كونها مخلوقة للعباد، ونحن أثبنا ذلك وثبتنا بالدليل استحالته بحمد الله تعالى.

فبعد ذلك تصور ثبوت هذه الشريطة في الجملة مما لا ينفعكم، على أنا نقول: ليس في مقدور البشر الاطلاع على الإخراج من العدم إلى الوجود فلا يتصور شريطة قدرة التخليق، على أن ثبوت شريطة الشيء مما لا يوجب ثبوته إذا امتنع

---

(١) لوحة ٣٦٨ و د.
(٢) لوحة ٢٥٨ ظ ز.

ثبوته بدليل آخر، وقد امتنع هاهنا بدليل آخر، نبين ذلك إذا انتهينا إلى إقامة الدليل على أن إثبات قدرة التخليق تؤدي إلى المحال، ونحن[١] نتكلم معكم في حال انعدام العلم[٢] الذي هو شريطة ثبوت (القدرة فندعي استحالة ثبوتها في حال انعدام العلم الذي هو) [٣] شريطة ثبوتها وامتناع ما تعلق ثبوته بوجود شرط يكون ثابتاً عند انعدام الشرط، ولا يفتقر امتناع المعلق إلى امتناع الشرط بل يفتقر إلى انعدامه، لأن شرط وجود المعلق وجود نفس الشرط لا إمكان وجوده، وإذا عرف هذا تبين حيد الخصوم عن محز السؤال[٤] باشتغالهم بمثل هذا الخيال، والله الموفق.

[الثاني: العقل يشهد بعدم قدرة التخليق للعبد]:

وأما شهادة نفس العقل أن العبد ليست له قدرة التخليق فهي أن أفعال العباد لا تخرج على ما يقصده العبد من الوصف لفعله بل تخرج على ما يضاد ذلك الوصف ولو كان العبد له قدرة الاختراع والإيجاد لأوجده على ما يريده من الوصف ويقصده، وحيث لم يوجد الفعل على وفق مراده، دل أن الموجد لذلك غيره فجعله فعلاً له على الوصف الذي شاء الموجد أن يوجده ويجعله فعلاً للعبد، والعبد تتعلق قدرته بذلك الموجود على الوصف الذي أوجده الموجد.

ودليل خروج فعل العبد عن الوصف الذي يقصده العبد وحصوله على وصف لا يقصده، بل يقصد ضده أمران: **أحدهما:** ما يعرف امتناع حصول ما قصده من الوصف وحصول ما يضاد الوصف العقل، **والآخر** يعرف ذلك فيه بالحس.

أما ما يعرف فيه ذلك بالعقل فهو أن الكافر يعتقد وجوب عبادة الصنم[٥]

---

(١) لوحة ١٣٩ ظ ب.
(٢) لوحة ٦٨ ظ د.
(٣) ب ما بين القوسين بالهامش وهو غير واضح وسقط من د وأثبتناه من ط، ز.
(٤) لوحة ١٧٣ و ط.
(٥) ز الوصف.

ويباشر ذلك[١] بجوارحه يريد حصول ذلك كله على صفة الحسن دون القبيح ومعلوم أن حصول ذلك على ما يضاد الحسن وهو القبح لا على الحسن الذي قصده.

وأما ما يعرف ذلك فيه[٢] بالحس فإن الإنسان يتأذى بالمشي الدائم ويتألم بالقيام الممتد اللازم، وكذا بكل فعل ثابر المرء على اكتسابه وواظب على ارتكابه، ولا شك أن الفعل لا يقصد إليه الفاعل ليتألم به ويتأذى، ومع هذا حصل مؤذيًا متعبًا فصح ما ادعينا من خروج الفعل على ضد ما يقصده (العبد من الوصف) [٣] دون ما لم يقصده، فإذا لم يوجد على ذلك دل أن له موجد خرج الموجود على ما أراده.

يحقق هذا: أن خروج الكفر وعبادة الصنم على ما يقصده الكافر من الحسن وكونه حقًا وصوابًا وطاعة لله تعالى يتقرب بها إليه يضاد الحكمة وينافيها، وخروجه على ما خرج عليه من القبح مما يقتضيه التدبير الصائب والحكمة البالغة. ثم وجوده على هذا الوصف وإن لم يقصده الكافر إما إن كان بالكافر أم بالفعل نفسه أم بموجب مختار تولى إيجاده عليه، فإن كان بالكافر أوجب ذا جواز حصول جميع الأفعال الحكمية ممن لا يقصد تحيلها، وذا يؤدي إلى القول بالطبائع والنجوم وهو فاسد. على أن فساد ذلك متقرر في البداهة وإن لم يؤد ذلك إلى مذهب باطل.

وإن كان بالفعل نفسه أوجب ذلك جواز وجود جميع الأفعال الحكمية من السماوات والأرضين بلا موجد قصد إيجادها وتحصيلها، وذا محال.

وإن كان بفاعل مختار تولى إيجاده على ما هو عليه من الوصف لصح ما ذهبنا إليه.

فإن قالوا: هب أن صفة القبح للفعل وكون الفعل مؤذيًا متعبًا تولى[٤] غير الكافر والماشي إيجاده، ولكن لم قلتم إن إيجاد نفس الكفر والمشي تولى إيجادهما

---

(١) لوحة ٢٥٩ و ز.
(٢) لوحة ٣٦٩ و د.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ٣٦٩ ظ د.

غير الكافر والماشي؟ **قيل:** هذا السؤال إنما يتحقق فيما كانت الصفة معنى[١] وراء الموصوف، كما في الأجسام وصفاتها فيتخبط إنسان فيقول: تولى فاعل إيجاد الصفة وآخر إيجاد الموصوف فلا يكون محيلاً في نفس الدعوى، وإن كان[٢] الدليل يوجب لدى التحقيق فساد قول من يدعي تعدد الموجدين، فأما في الأعراض التي كانت صفاتها في الحقيقة راجعة إلى ذواتها فلا[٣] يستقيم مثل هذا الكلام.

فإن قالوا: لما كانت صفات الأفعال راجعة إلى أعيانها فالكفر إذا فعل وهو قبيح فيتولى العبد إيجاده من حيث الكفر، ويتولى الله تعالى إيجاده من حيث القبح، وكذا هذا في المشي والإيذاء والإيلام، وهذا معنى ما ذكر الكعبي أن العبد مختار من فعله مضطر في تألمه، والمختار عنده من تولى إيجاد الكفر، والمضطر عنده من تولى غيره إيجاد صفة فيه لا قدرة له عليها.

قيل: هذا السؤال على أصلكم فاسد من وجوه:

أحدها: أنه يوجب القول بجهات الفعل وهو عندكم باطل.

والآخر: اعتراف بما جعلتموه من أقوى الشبهات لكم في المسألة وهو دخول مقدور الفعل والقول بذلك باطل.

والثالث: أن هذا عندكم إثبات الشرك بين الله تعالى وبين العبد في هذا الفعل، والقول بذلك باطل.

والرابع: أن موجد القبح الراجع إلى ذات القبيح كان موجدًا للقبيح، وعندكم موجد القبيح سفيه، والله تعالى يتعالى عن فعل السفه بلا خلاف بيننا وبينكم وإن كان عندكم موصوفًا بالقدرة[٤] عليه.

---

(١) لوحة ١٤٠ و ب.
(٢) لوحة ٢٥٩ ظ ز.
(٣) لوحة ١٧٣ ظ ط – لم.
(٤) لوحة ٣٧٠ و د.

على أنا نلزمكم فنقول: لو كان العبد أوجده من حيث إنه فعل والله تعالى أوجده من حيث إنه قبح كما تزعمون للزم أحد أمرين كل واحد منهما محال. **وبيانه:** أن العبد إذا قصد تحصيل الكفر فأوجده إما أن يكون الله تعالى مختارًا من إيجاده من حيث إنه قبح أو مضطر إلى ذلك؟

فإن قالوا: هو مختار نقول: كأن من الجائز أن يمتنع عن إيجاده من حيث إنه قبح فيوجد الكفر بدون صفة القبح وهو محال.

وإن قالوا: هو مضطر في إيجاده فهو كفر لما فيه من دعوى المعجز على الله تعالى وإدخاله تحت قدرة الغير وقهره.

ولا يلزمنا هذا في التخليق والانتساب على ما قررنا في شبهة الخصوم، لأن كل فعل في ذاته يوصف الله تعالى بالقدرة على الانفراد والاستبداد، والعبد[1] لا يوصف بذلك، إلا أن الله تعالى أجرى العادة أنه يخلق كل فعل قصد العبد اكتسابه.

ونفرض الكلام في حركة معينة فنقول: هي قبيل وجودها علمها الله تعالى قدرة إيجادها لو أراد إيجادها على سبيل[2] الاستبداد، والعبد لا يقدر على اكتسابها ومباشرتها بدون إيجاد الله تعالى.

ولا يقال لو أراد الله إيجادها فعلاً للعبد مع امتناع العبد عن ذلك هل يحصل ذلك؟ فإن حصل فقد لزم القول باضطرار العبد إذ الفعل الضروري هو الذي يوجد والذي قصد العبد الامتناع عنه، وإن لم يحصل فقد لزم القول بتعجيز الباري جل وعلا، **لأنا نقول:** لا يتصور عندنا أن يريدها فعلاً للعبد إلا وأن يريد العبد وجود قدرته عليها لاستحالة وجود الفعل الاختياري بلا قدرة، ولا يتصور وجود القدرة بدون الفعل فيستحيل إرادة الله إياها أن تكون فعلاً للعبد مع إرادة العبد الامتناع

---

(١) لوحة ٢٦٠ و ز.
(٢) ز سقط.

عنها إذ إرادة الامتناع لن تتصور بدون قدرة الامتناع، وقدرة الامتناع يستحيل وجودها بدون[١] نفس الامتناع على ما مر في مسألة الاستطاعة.

فأما الإلزام على المعتزلة على الوجه الذي بينا فثابت[٢] مقرر، وبالله المعونة والتوفيق.

[الثالث: إثبات قدرة التخليق لغير الله تؤدي إلى مجموعة من المحالات]:

وأما دعوانا أن إثبات قدرة التخليق لغير الله تعالى يؤدي إلى المحال فدعوى صحيحة، وعند الكشف عن ذلك تبين أن ذلك يؤدي إلى ضروب من المحال **منها:** أنه يؤدي إلى[٣] القول بتعجيز الله تعالى أو كونه ممنوعًا. **ومنها:** أنه يؤدي إلى إبطال دلائل الموحدين على توحيد الصانع وتعجيز الموحدين عن إثبات وحدانية الصانع جل وعلا. **ومنها:** أن وجود محدث لم يوجده الله تعالى ولم يكن له عليه القدرة يؤدي إلى كون العالم بصانعين. **ومنها:** أنه يؤدي إلى أن تكون القدرة من صفات الفعل على مذاهب الخصوم، ويلزم على ذلك أنه لم يكن في الأزل قادرًا عندهم. **ومنها:** أنه يؤدي إلى وقوع التشابه بين فعل القديم والمحدث، ومنها: أنه يؤدي إلى جواز عبادة الله تعالى.

ونبين كيفية كون كل من ذلك مؤديًا إلى كل وجه من هذه الوجوه[٤] بعون الله وتوفيقه.

أما الأول فإنا قلنا: إن ذلك يؤدي إلى تعجيز الباري جل وعلا فإن الباري لو كان قادرًا على أن يخلق مثلاً في يد العبد حركة، والعبد قادر على أن يخلق فيه سكونًا ثم من المحال أن يوجد مقدور كل واحد منهما في المحل في وقت واحد

---

(١) لوحة ٣٧٠ ظ د.
(٢) لوحة ١٤٠ ظ ب.
(٣) لوحة ١٧٤ و ط.
(٤) لوحة ٢٦٠ ظ ز.

لتضادٍ بين الحركة والسكون، وهذا لا نزاع فيه لعاقل، وإذا كان الأمر كذلك فقد تعلق حينئذ ثبوت القدرة لله تعالى على مقدوره بامتناع العبد عن تحصيل مقدوره، ولو لم يمتنع عن تحصيل مقدوره لما ثبتت قدرة الله تعالى على مقدوره فكانت[١] قدرة الله تعالى على مقدوره موقوفة على امتناع العبد عن تحصيل (مقدور نفسه والعبد في الامتناع عن تحصيل)[٢] مقدوره مختار إن شاء امتنع، وإن شاء لم يمتنع فصار مختارًا في إزالة قدرة الله تعالى إن شاء أزالها عن مقدوره، وإن شاء لم يزلها وإزالة القدرة تعجيز عندنا، وعندكم منع لجواز انضمام القدرة مع المنع عندكم، وكلا الأمرين أعني المنع أو التعجيز محال.

فإن قالوا: نلزمكم على هذا أن لا يكون الباري جل وعلا قادرًا على المتضادين لأنه لو كان قادرًا عليهما ثم أوجد أحد المتضادين لصار معجزًا ومانعًا نفسه عن تحصيل ما يضاد، لاستحالة قيام المتضادين في محل، وكما لا يجوز أن يكون الباري تعالى ممنوعًا أو معجزًا من قبل غيره لا يجوز أن يكون ممنوعًا أو معجزًا من قبل نفسه.

قيل: إن الله تعالى قادر عندنا على كل واحد من المتضادين على البدل فيوصف بأنه قادر على إيجاد السكون (في هذا المحل)[٣] في هذه الحالة بدلاً عما أوجده فيه من الحركة وكذا على القلب، ولا يوصف بالقدرة بالمتضادين على الإطلاق لكون اجتماعهما محالاً، ولا دخول للمحال تحت القدرة، وبهذا لم يكن تعليق قدرته[٤] على مقدوره باختيار غيره بل هو القادر على أن يفعل أي المتضادين شاء وأي المتضادين خلق، خلق عن اختيار وعن أيهما امتنع، امتنع عن

---

(١) لوحة ٣٧١ و د.
(٢) ب ما بين القوسين ورد بالهامش وأثبتناه مكانه لسلامة السياق.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) ز سقط.

اختيار لا بمنع من قبل نفسه أو من قبل غيره وهو أمارة كمال القدرة، وفيما زعموا هو قادر على تحصيل مقدوره لو لم يمنعه غيره عن ذلك أو لم يعجزه، ويمتنع عن تحصيل[١] مقدوره بمنع العبد إياه لا باختياره، وهذا هو أمارة العجز والقهر والمنع، ومثل[٢] هذا التعجيز أو المنع لا يلزمه بإثبات قدرة العبد على الكسب (لأن كسبه)[٣] مقدور الله تعالى، والله تعالى هو الموجد له فلا يكون في اشتغاله بالكسب إزالة قدرة الله تعالى عن مقدوره ليلزم التعجيز أو المنع بخلاف إثبات[٤] قدرة التخليق على ما قررنا.

والذي يؤيد ما ذكرنا: أن كل فعل من أفعال العبد عرض وهو قبل حدوثه وخروجه من العدم إلى الوجود كان معلوم الباري جل وعلا بلا خوف، وهو عندهم جميعًا شيء، وعند البصريين[٥] منهم عوض، وعند الجبائي إن كان عند الوجد حركة فهو في حال العدم أيضًا حركة، ثم لا شك أن في حال عدمه معلوم الله تعالى، والله تعالى يعلمه شيئًا في حال عدمه، وعندهم وعند البصريين يعلمه عرضًا وعند الجبائي منهم يعلمه حركة.

ثم الحال لا يخلو إما إن كانت لله تعالى عليه قدرة كما للعبد عليه قدرة ويصح من كل واحد منهما الانفراد بإيجاده كما هو مذهب طائفة منهم، وإما إن كانت قدرة الله تعالى غير متيقنة لما كان مقدورًا للعبد لاستحالة كون مقدور لقادرين كما هو مذهب جمهورهم، ولا وجه إلى هذا؛ لأن الله تعالى هو الذي يتولى إعطاء العبد قدرة الفعل وهو المقدر له، ومن المحال أن يقدر ذات ما غيره على ما لا قدرة للمقدر عليه، ولو جاز ذا لجاز أن يقدر المقعد غيره على عين المشي الذي المقعد

---

(١) لوحة ٢٦١ و ز.
(٢) لوحة ٣٧١ ظ د.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ١٤١ و ب.
(٥) لوحة ١٧٤ ظ ط.

عنه عاجز وهو محال، وكذا من المحال أن يعلم ذات غيره شيئًا لم يكن ذلك الشيء معلومًا لهذا العلم من غير فصل بين القديم والمحدث، فكذا هذا، وإحالة هذا مما تعرفه العوام ببدائههم وأوائل عقولهم حتى[١] لو صور لأغبى خليقة الله تعالى من العوام قول المعتزلة في تجويز تخليق الله تعالى القدرة للعبد على ما لا يقدر الله تعالى عليه بنفسه أو يقدر أحد من العباد إقدار ذات ما على ما لا يقدر عليه الذات المقدر، لتسارعوا إلى تسفيه القائل له الراضي بذلك مذهبًا لنفسه، كما يعرفون إحالة تعليم ذات ما ذاتًا ما لا علم لا للمعلم به، ويتسارعون[٢] إلى تسفيه المجوز لذلك وذلك محال، وخروج عن قضية البداهة وأوائل العقول فكذا هذا، ألا ترى أن القول بتخليق قدرة ممن ليس بقادر عليها محال كما أن القول بتخليق علم ممن ليس بعالم به محال فكذا القول بتخليق قدرة على فعل ممن ليس بقادر على ذلك الفعل يكون محالاً كالقول بتخليق علم بمعلوم ممن ليس بعالم بذلك المعلوم.

فإن قالوا: لما جاز أن يخلق الباري جل جلاله إرادة الفعل لا يكون هذا مريدًا له، فلم لا يجوز أن يخلق قدرة على فعل لا قدرة له عليه؟

قيل: عندنا لا فرق بين هذا وبين ما ألزمنا، فإن الله تعالى كما يستحيل أن يخلق قدرة لغيره على فعل لا قدرة له على ذلك الفعل يستحيل أن يخلق إرادة لغيره لفعل لا يكون هو مريدًا لذلك الفعل لما نبين بعد هذا أن من مذهبنا القول بعموم إرادة الله تعالى المحدثات، وهذا السؤال بنيتم على أصلكم الفاسد.

فإن قالوا: القول بما قلتم يؤدي إلى أن يوجد من الله تعالى إرادة للمتضادين في محل واحد في وقت واحد، فإنه إذا خلق لذات ما إرادة لفعل في محل، وخلق لآخر إرادة ضد ذلك الفعل في عين ذلك المحل في تلك الساعة، وكان هو تعالى

---

(١) لوحة ٣٧٢ و د.
(٢) لوحة ٢٦١ ظ ز.

مريدًا ما خلق لكل[١] واحد منهما إرادته من الفعل كان مؤديًا إلى ذلك وهو محال.

قيل: هذا السؤال تمويه منكم إن عرفتم حقيقة الإرادة وإلا[٢] فهو صادر عن الجهل بحقيقتها، وهذا لأن تخليق (الإرادة لذاتين لفعلين متضادين في وقت واحد (في محل واحد)[٣] محال كتخليق[٤])[٥] فعلين، فإن الإرادة بدون الفعل محال وكل ما يظن إرادة (إذا لم يطابقه الفعل ولم يقترن به فهو تمن وليس بإرادة) [٦] فلا يكون كل واحد منهما إرادة بل ما قارنه الفعل فهو[٧] إرادة لم يقارنه الفعل فهو تَمَنٍّ على ما نبين حقيقة هذا إذا انتهينا إلى مسألة الإرادة – إن شاء الله تعالى.

فإن قالوا: لما جاز أن يخلق الله التمني لفعل لا يكون متمنيًا لذلك الفعل لماذا لا يجوز أن يخلق قدرة على فعل لا يكون هو قادرًا على ذلك الفعل؟

قيل: هذا السؤال فاسد لما مر أن التمني يمتاز عن الإرادة بوجود مفارقة الفعل إياه وعدم المفارقة، ولا يجوز أن لا يوجد ما يريده الله تعالى فلا يتصور منه التمني، فإن كان[٨] ذلك الفعل مما يوجد فما وجد من العبد إرادة وتعلقت به أيضًا إرادة الله تعالى، وإن كان ذلك الفعل مما لا يوجد فما حصل من العبد تَمَنٍّ لا إرادة والله تعالى كان مريدًا عدم ذلك الفعل لا وجوده، فبعدم ذلك الفعل الذي يريد عدمه لا يكون متمنيًا بل يكون مريدًا عدمه، ألا ترى أنه لا يكون متمنيًا للتمني الذي خلقه فلا يكون متمنيًا للفعل الذي خلق له التمني، فأما فيما نحن فيه فيستحيل أن يخلق قدرة لا قدرة له عليها، فيستحيل أن يخلق قدرة على فعل لا قدرة له عليه، وفي التمني بخلافه، والله الموفق.

---

(١) ز لكان.
(٢) لوحة ٣٧٢ ظ د.
(٣) ط ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ١٤١ ظ ب.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) ز ما بين القوسين سقط.
(٧) لوحة ١٧٥ و ط.
(٨) لوحة ٢٦٢ و ز.

وهذا القسم يليق بالفصل الثالث(١) وهو أن دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين من جملة المجوزات، وإنما وقفنا فيه في هذا الفعل لضرورة التقسيم وإذا بطل هذا القسم تعين(٢) القسم الآخر وهو أن لله تعالى عليه قدرة كما أن للعبد عليه قدرة، وينفرد كل واحد بإيجاده كما ذهب إليه طائفة منهم.

ثم على هذا القسم نلزم فنقول: إذا أوجد العبد هل بقى لله تعالى على ذلك الفعل قدرة الإيجاد؟ فإن قالوا: نعم، فقد أحالوا، لأن إيجاد الموجود محل. وإن قالوا: لا، فقد أقروا بإزالة العبد قدرة الله تعالى عما كانت ثابتة عليه ومنعه إياه عن إيجاد ما كان قادرًا على إيجاده، وهذا هو التعجيز عندنا والمنع عندكم، وكل ذلك محال ممتنع،والله الموفق.

فإن قالوا: يوجده الله تعالى في الحالة الثانية من حالة وجوده الذي أوجده العبد.

قيل: الإلزام في الحالة الأولى باق ولا اعتراض لكم عليه، ثم إيجاده أيضًا في الحالة الثانية مستحيل، فإن ما أوجده العبد عندنا مستحيل البقاء وعندكم على اختلاف فيما بينكم قد يكون مما يبقى وقد يكون مما لا يبقى – فإن كان مما لا يبقى فإيجاده في الثاني مستحيل، لأنه يصير باقيًا لوجوده في الوقتين المتواليين اللذين لا يتصور العدم فيهما بينهما، وهذا هو حد البقاء والقول ببقاء ما لا يبقى محال، وإن كان مما يبقى فهو في الثاني من زمان وجوده موجود وإيجاد الموجود محال.

وعرف بهذه الفصول: أن القول بإثبات قدرة التخليق(٣) للعبد يؤدي إلى تعجيز الله تعالى، وهو محال.

---

(١) ز الثاني.
(٢) لوحة ٣٧٣ و د.
(٣) لوحة ٢٦٢ ظ ز.

وإنما قلنا: إنه يؤدي إلى إبطال دلائل الموحدين، لأنه يؤدي إلى تعجيز الباري على ما بينا، ولو جاز أن يكون الباري جل وعلا عاجزًا بتعجيز الغير إياه ولا تبطل ربوبيته لجاز أن يكون للعالم صانعان وأكثر، وإن كان البعض يعجز بعضًا، وقد قررنا هذا الفصل على الاستقصاء[١] في[٢] مسألة إثبات وحدانية القديم جل جلاله فلا نعيدها هاهنا.

ثم المعتزلة إنما يثبتون لغير الله[٣] تعالى قدرة التخليق لئلا يكون الله تعالى معاقبًا عباده على ما يخلق هو بنفسه ويخرجه من العدم إلى الوجود، فيكون عادلاً في تعذيبهم غير ظالم في عقابهم، فأبطلوا التوحيد بهذا العدل، وقد بينا أنهم حيث أنكروا أن يكون الكلام معنى قائمًا بذات الله تعالى أو شيء من الصفات بل قالوا بذات لا صفة له تحقيقًا للتوحيد فأبطلوا أمره ونهيه، وبطل بذلك الحل والحرمة، وخرج الفعل عن كونه طاعة أو معصية، وكان التعذيب على ما ليس بمعصية ظلمًا فأبطلوا عدلهم بتوحيدهم، (وهذا معنى قول أصحابنا: إن المعتزلة أبطلوا (عدلهم بتوحيدهم)[٤] وتوحيدهم بعدلهم)[٥] (ولو قيل: إنهم أبطلوا عدلهم بعدلهم وتوحيدهم بتوحيدهم)[٦] لكان صوابًا، وبيانه أنهم أثبتوا الاستطاعة سابقة على الفعل لئلا يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق، ثم قررنا أنها تنعدم عند الفعل فإذا كان فعل عندهم لا قدرة للفاعل عليه، وما لا قدرة للفاعل عليه كان تكليفه تكليف ما لا يطاق، والأمر به والنهي عنه باطل والتعذيب عليه ظلم فأبطلوا عدلهم بعدلهم، وأبطلوا توحيدهم بتوحيدهم، فإنه لو جاز وجود العالم بذات لا حياة له ولا قدرة ولا علم ولا سمع ولا

---

(١) لوحة ٣٧٣ ظ د.
(٢) لوحة ١٧٥ ظ ط.
(٣) لوحة ١٤٢ و ب.
(٤) ط ما بين القوسين سقط.
(٥) ز توحيدهم بتوحيدهم وعدلهم بعدلهم.
(٦) ز ما بين القوسين سقط.

بصر لجاز وجود كل جزء من أجزاء العالم بكل جماد وموات، ولم يبق دليل على وجوده بالله تعالى، وصار كل موات وجماد جائز الألوهية ممكن الربوبية.

[قول معمَّر يؤدي إلى المحالات]:

وإنما قلنا: إنه يؤدي إلى القول بصانعين، وذلك لأن العالم أعراض وأعيان والله تعالى خالق الأعيان، فأما الأعراض فعلى قول(١) معمر(٢) رئيس(٣) المعتزلة: لا قدرة لله تعالى على(٤) شيء من الأعراض وما تولى هو خلقها ولا إيجادها ولا هي داخلة تحت قدرته، إنما الأجسام هي التي تخلق الأعراض بعضها بطباعها وبعضها بالاختيار، فما خلق الله تعالى عنده لا صحة ولا سقمًا ولا موتًا ولا حياة ولا لونًا ولا رائحة ولا طعمًا ولا هيئة ولا تركيبًا ولا تأليفًا ولا حركة ولا سكونًا، وغير ذلك(٥) وفيه فساد من وجوه:

أحدها: أنه جوز تخليق الأعراض من الموات والجمادات ولا حياة لها ولا قدرة ولا علم، وتلك الأعراض أفعال محكمة متقنة وتجويز تخليقها ممن لا علم له ولا قدرة ولا حياة يبطل كون الصانع موصوفًا بهذه الصفات، إذ الفعل المحكم المتقن دليل ثبوت هذه الصفات، ولا بداهة للعقول تحكم عليه بالجهل والحمق حيث جوز الأفعال المحكمة ممن لا حياة له ولا علم ولا قدرة.

والآخر: أنه جعل لله تعالى شركاء في تخليق العالم إذ العالم لما كان منقسمًا ولم يكن منه إلا قسم واحد، وكان القسم الآخر حاصلاً بغيره كان العالم(٦) مخلوقًا له ولغيره، ثم كان قوله شرًا من قول المجوس **بوجوه:**

---

(١) ط، ز سقط.
(٢) سبق التعريف به.
(٣) لوحة ٧٤ و د.
(٤) لوحة ٢٦٣ و ز.
(٥) راجع كلام معمر – التبصير في الدين للأسفراييني ص ٤٥.
(٦) ط، ز سقط.

أحدها: أن المجوس لا تثبت للصانع إلا شريكًا واحدًا، وهو أثبت ما لا يحصى من الشركاء.

والثاني: أنه جوز وجود الفعل المحكم المتقن ممن لا حياة له ولا علم ولا قدرة. والمجوس أنكروا ذلك. وهو أثبت لله تعالى شركاء غير أحياء لا علماء ولا قادرين. والمجوس لم يجوزوا ذلك.

والثالث: أنه جعل صنع كل جماد وموات وأكثر من صنع الله تعالى، لأن الله تعالى لم يخلق إلا الأجسام ثم كل جسم خلقه يخلق إما باختياره وإما بالطبع ما لا يحصى من الأعراض، فيكون بمقابلته كل[١] فرد من أجسام العالم الذي تولى الله تعالى تخليقه ما لا يحصى كثرة[٢] مما لا يخلقه الله تعالى.

والرابع: أن المجوس ما أضافوا إلى غير الصانع الحكيم إلا الشرور والقبائح تنزيهًا له، وهو كما أضاف الشرور والقبائح من الموت والسقم[٣] والمرض والزمانة والعمى والصم والعرج والشلل إلى غير الله تعالى أضاف أيضًا المحاسن والخيرات من الفرح والسرور واللذة[٤] والحياة والصحة والبصر والسمع إلى غير الله تعالى، فضاهى المجوس في إضافة الشرور إلى غير الله تعالى، وأربى عليهم بإضافة الخيرات والمحاسن إلى غير الله.

ثم العلم بحدوث الأجسام يحصل بمعرفة حدوث الأعراض، والأعراض[٥] ليست بمخلوقة لله فلم يكن الله تعالى مثبتًا دلالة حدوث العالم ولا قادرًا على إثباته. وإنما أثبت ذلك غيره وهو الأجسام، وكذلك ما أثبت الرسول دلالة الصدق إذ ما

---

(١) لوحة ١٧٦ و ط.
(٢) لوحة ٦٧٤ ظ د.
(٣) لوحة ١٤٢ ظ ب.
(٤) لوحة ٢٦٣ ظ ز.
(٥) ز سقط.

يثبت في العصا من الجيئة والذهاب، وفي اليد من النور، وفي الماء من الانفلاق، وفي الميت من الحياة، وفي الأكمة والأبرص من البرء، وفي الخشب من الحنين، وفي الشاه المسمومة من الكلام كل ذلك أعراض لا صنع لله تعالى فيها، والقول به كفر.

وبشر بن المعتمر[1] أحد رؤسائهم يجوز خلق اللون والطعم والرائحة والبصر والسمع والإدراك من غير الله تعالى[2]، فيصير خالق هؤلاء شركاء لله تعالى في تخليق العالم.

وجمهور المعتزلة يجعلون كل فعل حصل من أحد المخلوقين الأحياء باختيارهم مخلوقًا لهم خارجًا عن مقدور الله تعالى[3]، فيكون كل كلب وخنزير وبق وبعوض شريكًا للمتعالي في العالم بعضه له ما لا قدرة لله عليه وبعضه لله تعالى، فيذهب كل منهم بما خلق، وهؤلاء الجمهور منهم بل كلهم ضاهوا المجوس وأربوا عليهم بوجهين على ما قررنا في إبطال كلام معمر، ولهذا ورد المأثور عن النبي ﷺ **"القدرية مجوس هذه الأمة"**.[4]

وإنما قلنا: إن مذهبهم يؤدي إلى القول بكون قدرته من صفات الفعل، وذلك

---

(١) سبق التعريف به.

(٢) من فضائح بشر بن المعتمر إفراطه في القول بالتولد حتى زعم أنه يصح من الإنسان أن يفعل الألوان والطعوم والروائح والرؤية والسمع وسائر الإدراكات على سبيل التولد إذا فعل أسبابها وكذلك قوله في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٤٣.

(٣) لهذا أطلق عليهم أهل السنة اسم القدرية حيث إنهم يصرون على القول بأن الله تعالى غير خالق لأكساب الناس ولا لشيء من أعمال الحيوانات وهم يزعمون أن الناس هم الذين يقدرون أكسابهم. راجع الفرق بين الفرق ص ٩٤.

(٤) رواه الحاكم في المستدرك جـ١ ص ٨٥ عن ابن عمر عن النبي (ص) ونصه: "القدرية مجوس هذه الأمة إن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم" وقال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وذكره الإمام أحمد في مسنده جـ٨ ص ٢٧٩ عن ابن عمر عن رسول الله (ص) ونصه: (إن لكل أمة مجوسًا وإن مجوس أمتي المكذبون بالقدر فإن ماتوا فلا تشهدوهم وإن مرضوا فلا تعودوهم). وذكره الترمذي في صحيحه جـ٨ ص ٣١٦ بلفظ مختلف عن ابن عباس.

لأن من[١] مذهبهم أن ما يثبت ولا ينفى فهو من صفات الذات، وما يثبت وينفى فهو من صفات الفعل، ولهذا جعلوا الكلام من صفات الفعل، وحكموا بكونه محدثًا لما أنه يثبت وينفي فيقال: إنه كلم موسى عليه السلام ولم يكلم فرعون، فكذا هاهنا يقال إنه يقدر على أفعال نفسه ولا يقدر على أفعال خلقه، فتكون القدرة على قضية قولهم من صفات الفعل فيكون حادثًا، والقول بذلك كفر.

فإن زعموا أنه حادث تركوا قولهم[٢]: إنه من صفات الذات وهو قادر بنفسه وإن زعموا أنه ليس بحادث وليس من صفات الفعل بل هو من صفات الذات (وهو كان موصوفًا به في الأزل) [٣]، فقد زعموا أن قدرته شاملة على المقدورات أجمع وقد أبطلوا قولهم: إنه لا يقدر على أفعال خلقه ورجعوا عن هذه المسألة. وإن تمسكوا بهذه المسألة وتقروا على قولهم: إن القدرة من صفات الذات، فقد أبطلوا على أنفسهم فرقهم بين صفة الذات وصفة الفعل بما ذكروا من الفرق، وإن تمسكوا بكل ذلك فقد ناقضوا أفحش مناقضة، والباطل ينقض بعضه بعضًا، والحق يؤيد بعضه بعضًا، والحمد لله على العصمة من الضلالة والتمادي في الغي والجهالة.

[قول المعتزلة يؤدي إلى التشابه بين فعل الله وفعل العبد]:

وإنما قلنا: إنه يؤدي إلى وقوع التشابه بين فعل القديم وفعل الحادث، فإن فعل الله تعالى لما كان إخراجًا من العدم إلى الوجود، وفعل العبد كذلك، كان كل واحد من الفعلين شبيه صاحبه خصوصًا على أصلهم فإن عندهم الفعل والمفعول واحد فحركة المرتعش فعل الله ومفعوله[٤] وحركة العبد فعل العبد ومفعوله، فلا فرق بين حركة وبين حركة بمعنى من المعاني (فكان فعل العبد وخلقه كخلق الله تعالى) [٥]

---

(١) لوحة ٣٧٥ و د.
(٢) لوحة ٢٦٤ و ز.
(٣) ط، وز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ٧٦ ظ ط.
(٥) ب ما بين القوسين غير واضح وقد أثبتناه من باقي النسخ.

وقد[١] قال[٢] الله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ﴾[٣] وهذا، والله أعلم استفهام بمعنى الإنكار والنفي، فكان الله تعالى نافيًا أن يكون من أحد خلق كخلقه.

فإن قالوا: إن فعلنا وإن كان إخراجًا من العدم إلى الوجود، وفعله تعالى أيضًا إخراج من العدم إلى الوجود إلا أنه لا تشابه بين فعلنا وفعله، لأن فعلنا خضوع وذلة أو عبث وفساد وفعله عز وجل حكمة وصواب، وليس بخضوع ولا ذلة، والعبث لا يشبه الحكمة. هذا هو اعتراض الكعبي.

يقال له: إن الحركة حركة لنفسها، وكذا السكون والسواد والبياض، وكون الفعل طاعة أو معصية أو ذلة أو خضوعًا لمعاني وراء الذات، فإن الفعل يكون طاعة لخروجه على موافقة الأمر، والمعصية تكون معصية لخروج الفعل على مخالفة[٤] الأمر وارتكاب ما نهى عنه، فكانا من الأسماء الإضافية، وكذا الحركة لا تكون ذلة لنفسها، وكذا لا تكون خضوعًا لنفسها بل لقصد فاعلها، والقصد معنى في القلب والحركة تكون[٥] بالجوارح والمشتبهان لذاتيهما لا يختلفان باعتبار الأسامي الإضافية الثابتة لمعاني هي أغيار للذات.

ألا ترى أن سواد زيد وسواد عمرو لا يختلفان لاختلاف المحل، وسكون زيد لا يكون مشابهًا لحركته وإن كان الفاعل واحدًا لاختلافهما في ذاتيهما، فإذا لم يكن لاتحاد الفاعل أثر في تشابه ما اختلفا بذاتيهما لا يكون لاختلاف الفاعل أو معنى من معانيه أو اختلاف آلة الفاعلين أثر في اختلاف شيئين اشتبها لذاتيهما، وهذا لأن

---

(١) لوحة ١٤٣ و ب.
(٢) لوحة ٣٧٥ ظ د.
(٣) سورة الرعد - ١٣ - الآية ١٦.
(٤) لوحة ٢٦٤ ظ ز.
(٥) ز سقط.

علة[١] الاشتباه والاختلاف لما كان هو الذات، وباختلاف ما وراء الذاتين[٢] في المعاني لا تتغير الذاتان ولا باتحاد ما وراء الذاتين من المعنى يتحدان[٣]، ولا يتغير ما هو من مقتضيات الذاتين من التشابه والاختلاف.

وعرف بهذا حيد الكعبي في الاعتراض عن الحقائق إما جهلاً منه بذلك، وإما تمويها على الضعفة.

ثم يقال له: ما قولك فيما إذا كانت حركة مأمورًا بها في مكان ثم أمر بحركة أخرى في مكان آخر، أهاتان متجانسان (أو مختلفان؟ فإن قال: هما متجانسان)[٤] متشابهان.

قيل: فما بالهما لم يختلفا باختلاف الأمكنة، واختلفا باختلاف الأمر والنهي؟ مع أن الأمر والنهي ليسا من القرائن اللازمة للحركة لتصور وجودها بدونهما وحصولهما غير مأمور بهما ولا منهي عنهما، والمكان من القرائن اللازمة لاستحالة وجود الحركة والسكون بدون المكان.

وإن قال: هما مختلفان لاختلاف الأمكنة – **قلنا:** فما بالهما اختلافتا مع أنهما[٥] طاعتان ولم يوجب اجتماعهما في الاتصاف بكونهما طاعتين تشابههما وإن اختلفت الأمكنة وأوجب افتراقهما في الاتصاف بكونهما طاعة أو معصية اختلافهما مع استوائهما في الذات الذي هو علة للاشتباه.

وكذا إذا[٦] أمر بسكون ثم أمر بحركة هل أوجب اجتماعهما في الاتصاف.. بكونهما طاعتين اشتباههما أم[٧] لا؟

---

(١) د سقط.
(٢) ب، د الذات والصحيح كلمة ط، ز.
(٣) لوحة ٣٧٦ و د.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) ز سقط.
(٦) ب سقط وأثبتناها من باقي النسخ.
(٧) لوحة ٢٦٥ و ز.

فإن قال: نعم، أوجب الاشتباه بين المتضادين مع اقتضاء ذاتيهما الاختلاف بينهما والذات المقتضى لذلك موجود.

وإن قال: لا، أبطل الاتفاق من(١) حيث الطاعة أن تكون موجبًا للتشابه عند الاختلاف في الذات، وكذا اختلافهما من حيث الطاعة لا يوجب الاختلاف بينهما عند استواء الذاتين واقتضائهما تشابهها، والله والموفق.

مع أن عندهم قد يكون فعل(٢) الله تعالى ما هو ذلك وخضوع لأن خلق الله تعالى عندهم المخلوق، ولا شك أن كل مخلوق فيه (ذلة وخضوع)(٣) وحاجة(٤)، ومن المخلوقات ما هو شيطان وشر وفتنة وابتلاء وفساد ونتن وخبث وقذرة، وكل ذلك عندهم فعل الله تعالى، فأنى(٥) يصح ما ذكر من الفرق وإبطال التشابه بين خلق الله تعالى وبين خلق غيره؟!

فإن قالوا: لو كان يقع الاشتباه بين فعلنا وفعل الله تعالى لأن كل واحد من الفعلين إخراج من العدم إلى الوجود وإحداث لكان الاشتباه بين الله وبين الخلق ثابتًا لأنه تعالى عالم والعبد أيضًا عالم.

قيل له: هذا الكلام فاسد، فإن الكلام قد سبق أن حركة المرتعش وحركات العروق النابضة فعل الله تعالى عندهم والحركة الاختيارية فعل العبد، وبينهما متشابهه ولا يمكن إثبات مخالفة بينهما في ذاتيهما على ما قررنا.

فأما الله تعالى فهو عالم بعلم أزلي والعبد عالم بعلم محدث، فلا يكون بين العالمين مشابهة، وعلى أصل النجارية المشتبهان مشتبهان بأنفسهما لا باشتباه هو

---

(١) لوحة ١٧٧ و ط.
(٢) لوحة ٣٧٦ ظ د.
(٣) ب ما بين القوسين غير واضح وأثبتناه من باقي النسخ.
(٤) لوحة ١٤٣ ظ ب.
(٥) ط فإنه.

معنى وراء المشتبهين، والباري عالم بنفسه وليس المحدث عالمًا بنفسه، فلا يكون بينهما مشابهة على أصلهم، فأما المحدثان فلم يكونا ثم كانا فاتفقا بأنفسهما في معنى الحدوث، وقول القائل: أحدهما حدث لا بعلاج ولا تعب، والآخر حدث بعلاج وتعب، ليس بنفي الاشتباه عن المحدثين بأنفسهما إذ ليس الحدوث إلا الوجود من العدم، وهذا المعنى لا يختلف في حق حادث وحادث، وإن كان[١] أحدهما حدث بعلاج وتعب والآخر[٢] حدث[٣] لا بعلاج وتعب، إذ العلاج والتعب معنى وراء نفس الحادث ونفي[٤] معنى وراء نفس الحادث وإثبات ذلك المعنى في حق حادث لا يوجب تغيرًا في ذاتيهما.

ألا ترى أن من قال: هذا سواد لزيد، وهذا سواد ليس لزيد لا يوجب ذلك الاختلاف بين السوادين ولا زوال الاشتباه، فكذا هذا.

فإن قالوا: إن قولنا: حركة اسم عام والاشتباه يكون بالصفة الخاصة، وكونها طاعة ومعصية صفة خاصة في الحركة، لأنها تتنوع إلى الطاعة والمعصية.

قلنا: قد مر إبطال هذا في مسألة التشبيه، ثم نقول: إن كون الحركة طاعة أو معصية ليس براجع إلى الذات بل ذلك اسم ثبت لورود الأمر به، فلا تغير به الصفة الراجعة إلى الذات (لأن الذات)[٥] لا تتغير به.

ألا ترى أن ضد الحركة وهو السكون قد يوصف بهما.

والذي يحقق[٦] هذا: اشتباه سواد زيد بسواد عمرو، ولا يقال السواد اسم عام

---

(١) د سقط.
(٢) لوحة ٢٦٥ ظ ز.
(٣) د سقط.
(٤) لوحة ٣٧٧ و د.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) د سقط.

ينقسم باعتبار انقسام المحل فلا يكونان مشتبهين بعمومهما بل باشتباههما عندكم لما أن الانقسام لأجل المحل ليس براجع إلى الذات، فلم يوجب عمومه، فكذا هذا.

وهذا اعتراض الكعبي ذكر في المقالات. فإن قالوا: إنَّا إن قلنا: إنَّا نفعل مثل فعل ربنا، ولكن لا شك أن فعلنا غير فعل ربنا وإنكم تزعمون أنكم تفعلون عين[١] فعل ربكم فأنتم أحق بالقول باشتباه فعلكم بفعل ربكم.

قلنا لهم: أما الأشعرية وأبو عيسى البرغوث[٢] من النجارية فإنهم إن زعموا أن الفعل عين المفعول فإنهم يأبون أن يكون العبد فاعلاً فلا يستقيم قولكم في حقهم: إنكم تفعلون فعل ربكم، فسقط كلامكم في حقهم.

ومن قال من النجارية ومتكلمي[٣] أهل الحديث: أن العبد يفعل إلا[٤] أن فعله الاكتساب لما أحدثه الله تعالى لا الإحداث فهؤلاء وإن قرروا بالفعل ولكن فعلهم ليس بخلق فلم يكونوا خلقوا كخلق الله تعالى، وأنتم الخالقون بزعمكم كخلق الله تعالى؛ فلزمكم هذا الكلام وسقط عنهم.

[فعل العبد مخلوق الله ومفعوله لا فعله لأن فعله قديم]:

وعندنا فعل العبد هو[٥] مخلوق الله تعالى ومفعوله لا فعله وخلقه إذ فعل الله[٦] تعالى هو الصفة الأزلية القائمة بذاته، وما هو فعل العبد فهو مفعول الله تعالى، والله تعالى هو الذي تولى إيجاده وإخراجه من العدم إلى الوجود، والعبد اكتسبه وباشره فلم يكن فعل العبد مثل فعله ولا خلقه كخلقه، وكيف يكون كذلك ولا خلق للعبد البتة.

---

(١) ط، ز غير.
(٢) سبق التعريف به.
(٣) لوحة ١٧٧ ظ ط.
(٤) لوحة ٣٧٧ ظ د.
(٥) لوحة ٢٦٦ و ز.
(٦) لوحة ١٤٤ و ب.

ومما يكشف عن عوار هذا الكلام: أن الاشتباه يجري بين شيئين، وعندكم فعلكم غير فعل الله تعالى فكانت إحدى الحركتين عندكم فعل العبد والأخرى فعل الله تعالى وهما متشابهتان، فوجد منكم على زعمكم خلق كخلق الله تعالى، فأما عندنا من يسلم لكم من النجارية ومتكلمي أهل الحديث أن العبد له فعل ففعله عندهم عين فعل الله تعالى، فهو من حيث إنه خلق فعل الله تعالى، ومن حيث إنه حركة أو سكون طاعة أو معصية فعل العبد، فعين الكسب هو عين الخلق، وعين الخلق هو عين الكسب، كما أن عين الحركة هو عين الشيء وعين الشيء هو عين الحركة وإثبات الاشتباه في شيء واحد محال إذ الشيء لا يشبه نفسه، فكان إلزامكم إياهم فاسد.

[فعل الله خلق وإيجاد وفعل العبد مباشرة واكتساب]:

وعندنا فعل العبد وإن كان غير فعل الله إلا أن فعل الله تعالى خلق وإيجاد وفعلنا مباشرة واكتساب فلم يلزم التشابه، والله الموفق.

والذي يهدم جميع كلامه فصل القصبتين وهو أن قصبتين ظهرت أعاليهما من وراء جدار، يحرك أحديهما العبد والأخرى يحركها الله[1] تعالى، فعاينهما إنسان لن يفصل البتة بين الحركة التي خلقها الله تعالى وبين الحركة التي خلقها العبد لاستوائهما في ذاتيهما من جميع الوجوه.

فإن قالوا: يمكن الفصل بين الحركتين بالرجوع إلى السبب، فإنا ننظر وراء الجدار فإذا رأينا إنساناً يحرك أحديهما ولم نر محركاً من البشر للآخر علمنا أن الأولى فعل الخلق والثانية فعل الله تعالى.

قلنا لهم: أرأيتم لو أن المحرك لأحديهما كان هو الله تعالى والمحرك الآخر بعض الأرواح الناطقة من الملائكة أو الجن أو الشياطين الذين[2] لم تجر المادة برؤيتنا إياهم وعندكم يستحيل رؤيته للطافته، فبم تفصلون بينهما؟

---

(١) لوحة ٣٧٨ و د.
(٢) لوحة ٢٦٦ ظ ز.

ثم نقول: قد سبق الكلام أن المشتبهين بذاتيهما لا يختلفان باختلاف الفاعلين ولا باختلاف معاني وراء ذاتيهما، ولا عبرة لاختلاف الفاعل واتحاده، إنما العبرة فلي معرفة حقيقة الاشتباه لذات المشتبهين أو المعنى الموجب للاشتباه لا لما وراء ذلك من الفاعل أو المكان أو الزمان أو الآلة أو السبب، لأن كل ذلك لا يوجب التغير في علة الاشتباه أو الاختلاف، ولهذا لم يكن بين الحركتين من جهتين مختلفتين وبين الحركة والسكون وبين السواد والبياض والاجتماع والافتراق والحلاوة والمرارة والنتن والرائحة الطيبة مشابهة عند اتحاد الفاعل، فكذا لا يوجب اختلاف الفاعلين اختلافًا في الفعلين عند اشتباههما بذاتيهما.

وتحقق ما رمنا[١] **تحقيقه** من إثبات المشابهة بين خلق الله تعالى وخلق العباد على أصول المعتزلة، والله تعالى نفى ذلك فصاروا بذلك رادين على الله تعالى وجاعلين[٢] أنفسهم مستحقة للعبادة وأهلاً لها لأن الله تعالى بقوله: ﴿أَمْ [٣]جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ﴾[٤] أوجب لهم العذر في عبادتهم ما كانوا يعبدون وجعلهم إياهم شركاء لله تعالى في العبادة لو كان منهم خلق كخلقه، وكل ذلك كفر عصمنا الله تعالى عن مثل ذلك.

وبالوقوف على ما بينا ظهرت صحة ما ادعينا أن إثبات قدرة التخليق لغير الله تعالى يؤدي إلى المحال، وبالله التوفيق.

[العبد له فعل وليست له قدرة التخليق]:

ثم[٥] الدليل على أن العبد له فعل وإن لم تكن له قدرة التخليق مساعدة الخصوم إيانا أن له فعلاً، وما مر من الدلائل الموجبة لذلك وهي الدلائل

---

(١) ط ما لزمنا.
(٢) لوحة ١٧٨ و ط.
(٣) لوحة ٣٧٨ ظ د.
(٤) سورة الرعد – ١٣– الآية ١٦.
(٥) لوحة ١٤٤ ظ ب.

السمعية والعقلية والضرورة التي يصير دافعها مكابرًا على ما سبق ذكره في إبطال كلام الجبرية.

فإن قالوا: إذا ثبت أن العبد له فعل ثبت أنه هو المخترع له.

قلنا: قد أقمنا الدلالة على أن ليس لغير الله تعالى قدرة الاختراع على وجه لم يبق للشك فيه مجال.

فإن قالوا: لو[(١)] لم يكن للعبد قدرة الاختراع لم يكن له فعل، وكان مضطرًا فيما يحصل منه من الأفعال.

قلنا: قد أقمنا الدلالة على أن له فعلاً يعرف بطريق الضرورة الفرق بين الأفعال الضرورية وبين الأفعال الاختيارية.

[اعتراض، والرد عليه]:

فإن قالوا: هذا غير معقول أن يكون الله تعالى مخرجًا للفعل من العدم إلى الوجود والعبد يكون فاعلاً.

قلنا: لم قلتم أنه غير معقول، والمعقول ما قام عليه الدليل العقلي وقد قام فيما نحن فيه، فإن الدليل قد قام على استحالة ثبوت قدرة التخليق لغير الله سبحانه وتعالى، وقد قام على أن العبد له فعل، إلا أنه لا يتصور في أوهامكم ذلك، لأنكم لم تروا في الشاهد من له قدرة الفعل في محل قدرة غيره ومن له قدرة الاختراع ليفعل فعله الاختياري[(٢)] ويوجده في محل قدرته، فلم يتصور ذلك في أوهامكم عند قصور حواسكم عند الوقوف عليه، والوهم من نتائج الحس على ما سبق ذكره، وخروج الشيء عن الوهم مما لا يوجب استحالة ثبوته عند قيام الدليل على ثبوته، إن العلم

---

(١) لوحة ٣٦٧ و ز.
(٢) لوحة ٣٧٩ و د.

محيط بثبوت الروح في البدن ووجود العقل فيه، وإن كان (لا يتقرر)[١] في الوهم معنى تحيا به هذه الأعضاء ولا معنى يوقف به على ما غاب عن الحواس من حقائق الأشياء لخروجه عن الحواس، وقد مر أن من رام أن يعرف بالوهم ما سبيل معرفته العقل فقد حاد عن الطريق، ومن يتبع الوهم ولم (يفقد)[٢] الدليل فيما يجره إلى معرفته لخروجه عن الوهم، فأول ما يلزمه إنكاره ثبوت الصانع إذ لا تصور في الوهم لما ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا قائم بنا ولا بجهة من الجهات منا ولا اتصال له بنا ولا انفصال له عنا، ويلزمه أن يخرج ثبوت الصانع عن العقل لخروجه عن الوهم، ويقول إنه ليس ثبوته بمعقول لما أنه ليس بموهوم، فمن أقر بثبوت الصانع اتباعًا للدليل وإن لم يتقرر ذلك في الوهم يلزمه الإقرار بما بينا اتباعًا لما أقمنا من الدليل وإن لم يتصور ذلك في الوهم.

فالمتكلم في[٣] هذه المسألة ينبغي أن يتمسك بما ذكرت من الدليل القائم على استحالة ثبوت قدرة الاختراع لغير الله تعالى، والدليل القائم على ثبوت الفعل للعبد، ويدفع ما يورده الخصوم من الشبه بالعرض على الدليلين، ولا يغفل عن ذلك بل يتيقظ ليسهل التخلص عما يوردون من الشبه وحل ما يوجهون من الإشكال بتوفيق الله تعالى.

وبهذا يجابون عن قولهم: إن لا تعلق للقدرة إلا بالإحداث وتعلقها بوجه سوى[٤] الإحداث غير معقول.

فإنا نقول لهم: قد أقمنا الدلالة على استحالة ثبوت قدرة الاختراع والإحداث لغير الله تعالى فعليكم أن تعترضوا على ذلك الدليل.

---

(١) ط، ز لا يتصور وهي الأحسن.
(٢) د ينقذه.
(٣) لوحة ٣٦٧ ظ ز.
(٤) لوحة ١٧٨ ظ ط - لوحة ٣٧٩ ظ د.

فإن قالوا: لو استحال ذلك لبطل تعلق قدرة العبد بشيء وتعطلت قدرته.

قلنا: وقد أقمنا الدليل على أن العبد له فعل هو مقدوره فجيب الانقياد للدليل وإثبات الفعل للعبد وإن لم يخترعه، وثبت[١] بمجموع الدليلين جواز تعلق القدرة لا بجهة الاختراع.

ثم نقول: ما يخترعه الله تعالى فيما لا اختيار له لا يكون فعلاً له فبكون مخلوق الله تعالى ومفعوله لا فعله ولا فعل غيره عندنا، وعند الأشعرية والنجارية يكون فعل الله تعالى لأنه مفعوله والفعل والمفعول واحد، وما يخترعه فيمن له الاختيار، إن كان ذلك الشيء مما لا يتعلق به قدرة المحل فهو أيضًا ليس بفعل للعبد بل العبد محله لا غير، وما يخترعه فيه باختيار العبد ذلك وله عليه قدرة فأثر تعلق قدرته به[٢] كونه فعلاً، فيكون الله تعالى مخترعًا فعل العبد باختياره لولا اختيار العبد وقصده اكتسابه لما خلقه الله تعالى فعلا له فأثر قدرته كون ذلك[٣] المخترع فعلاً له، هذا عن جهة التبرع مع أنا لا حاجة بنا إلى بيان ذلك على ما بينا من أن وجوب اتباع الدليلين يقتضي ما قلنا، والله الموفق.

[شبهة والرد عليها]:

وهكذا الجواب عن قولهم إن الله تعالى إذا علم شيئًا ثم أعلمنا إنما يكون ما يثبت علمه بذلك الشيء، أي لو أعلمنا على الوجه الذي علم هو به، فأما إذا أعلمنا لا[٤] على ذلك الوجه لا يكون ذلك إعلامًا بل يكون[٥] ذلك تجهيلاً، فإنه تعالى إذا علم شيئًا أسود أو أبيض أو طويلاً أو عريضًا فإن أعلمنا على ذلك الوجه بأن

---

(١) لوحة ١٤٥ و ب.
(٢) ز سقط.
(٣) ب سقط وأثبتناها من باقي النسخ.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ٢٦٨ و ز.

أعلمنا أنه[١] أسود أو أبيض وعلى ما كان، كان ما ثبت لنا علمًا وإن علم هو شيئًا أسود وأعلمنا أبيض فما ثبت لنا لا يكون علمًا بل يكون جهلاً، فكذا هذا في قدرته وإقداره إيانا، فإذا قدر على شيء وأقدرنا عليه ينبغي أن يقدرنا على ذلك الوجه ولو أقدرنا لا[٢] على ذلك الوجه لا يكون ذلك إقدار ثم إنه (تعالى يقدر) [٣] اختراع الأشياء فإذا أقدرنا يقدرنا على جهة الاختراع، ولو لم يقدرنا على تلك الجهة لا يكون ذلك إقدارًا.

فإنا نجيب عن هذا الكلام فنقول: بل يكون ذلك إقدارًا وإن لم يقدرنا على الاختراع لما مر أن للعبد فعلاً يتعلق به قدرته، وأن ثبوت الاختراع من جهته مستحيل، وثبت بمجموع الدليلين أن المقدور نوعان: مخترع ومكتسب، والقدرة تتعلق بالمقدور بجهتين: جهة اختراع وجهة اكتساب، اختص الله تعالى بأحدهما واختص المحدث بالآخر، بخلاف العلم فإن هناك لم يثبت دليل يوجب أن يعلق العلم بالمعلوم بجهتين بل قام الدليل أن تعلقه بالمعلوم بجهة واحدة وهو أن يتعلق به على ما هو به، إذ لو تعلق به لا على هذه الجهة لكان جهلاً لا علمًا.

ثم نشتغل بإبطال ذلك فنقول: قياس العلم يقتضي ما قلنا لو عقلتم، فإن علمنا يتعلق بما هو معلوم الله تعالى وليس من ضرورة تعلق علمنا به زوال علم الباري جل وعلا بل بقي علمه متعلقًا به، وبقي المعلوم معلومًا له وإن صار معلومًا لنا، فكذا قدرتنا ينبغي أن تتعلق بما هو مقدور الله تعالى وعند[٤] تعلق قدرتنا به يبقى مقدورًا له، وكانت قدرته للاختراع فيبقى[٥] كذلك وكون الشيء مخترعًا بقدرتين

---

(١) لوحة ٣٨٠ و د.
(٢) ز سقط.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) ط، ز وعندنا – وهو خطأ.
(٥) لوحة ١٧٩ و ط – فتبقى.

محال بالإجماع[١]، فتكون قدرة العبد متعلقة لا بجهة الاختراع ضرورة، فأما كون المعلوم معلومًا بعلمين فليس بمحال، فيتعلق به علمه تعالى وعلمنا، والذي يؤيد ما قلنا: أن اعتبار العلم يوجب ما ذهبنا إليه أن إعلام الغير ممن لا علم له به محال، وإنما يصح إعلام الغير[٢] ممن له العلم، فكذا[٣] إقدار الغير على شيء لا قدرة للمقدور عليه يكون محالاً، وكذا زوال العلم عما هو معلوم غيره (لا يكون) [٤] إلا عن جهل، فكذا زوال القدرة عما هو مقدور الغير لن يكون إلا عن عجز، فكان فيما قلتم تعجيز الله تعالى وذلك محال.

ثم نقول لهم: لما كان يستحيل أن يعلمنا الله تعالى خلاف معلومه يستحيل أن يقدرنا الله تعالى على خلاف مقدوره، ومقدوره مخترع يضاف إليه لا مطلق المخترع، فبقدرنا أيضًا على مخترع مضاف إليه لا على مطلق المخترع، ولو جاز أن يقدرنا على مخترع غير مضاف إليه لجاز أن يعلمنا معلومًا[٥] غير مضاف إليه وذا باطل، فكذا هذا.

وعلى هذا الوجه يبطل أيضًا قولهم: إن ما قلتم يؤدي إلى جعل العباد مضطرين أو إلى تعجيز الله تعالى، فإن الله تعالى إذا أراد أن يخلق كسب العبد إن كان للعبد قوة الامتناع (فقد عجز الله تعالى عن تخليقه وإن)[٦] (لم يكن له قدرة الامتناع)[٧] فهو إذًا مضطر.

فإنا نقول: ثبتنا بالدليل أن لا اختراع[٨] من قبل العبد وأن له فعلاً كان

---

(١) ط، ز سقط – لوحة ٣٨٠ ظ د.
(٢) لوحة ٢٦٨ ظ ز.
(٣) لوحة ١٤٥ ظ ب.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) ز سقط.
(٦) ب ما بين القوسين ورد بالهامش وأثبتناه مكانه وسقط من د.
(٧) ب، د ما بين القوسين سقط وأثبتناه من باقي النسخ للسياق.
(٨) ز الاختراع.

مجموع الدليلين موجبًا كونه تعالى قادرًا مخترعًا، وكون العبد فاعلاً مكتسبًا مختارًا.

وما قلتم من السؤال يوجب بطلان أحد هذين الوجهين، وما ثبت بالدليل[١] المتيقن غير محتمل للبطلان، فإذا كان السؤال في نفسه باطلاً.

ثم نقول: إن كان الله تعالى أراد[٢] الحركة الضرورية من العبد فيخلقه ولا يكون للعبد قدرة الامتناع والله تعالى قادر والعبد مضطر، وإن أراد تخليق الحركة الاختيارية فالعبد لا يتصور منه الامتناع لأنه تعالى إنما يخلق تلك الحركة إذا أرادها العبد واختار وقصد اكتسابها فيخلق الله تعالى لا محالة لإجرائه العادة في تخليقه عند وجود قصد العهد لا لكونه ملجأ إلى ذلك، على أن الله تعالى إذا كان يخلقه مقارنًا لقدرة العبد كيف يتصور منه الامتناع عن الفعل وهو موجود والامتناع عن الموجود محال، والله الموفق.

[دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين جائز]:

وبالوقوف على[٣] ما بينا من دليل استحالة ثبوت قدرة التخليق[٤] للعبد، ودليل ثبوت الفعل والقدرة له يعرف جواز دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين[٥] وذلك بحمد الله تعالى دليل فيه كفاية وغنية عن الاشتغال بغيره من الدلائل.

ثم نقول: قد سبق منا القول في الفصل الذي أثبتنا فيه استحالة دخول الاختراع تحت قدرة العبد، وأن إقدار الغير على ما لا يقدر عليه المقدر[٦] محال،

---

(١) لوحة ٣٨١ و د.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ٢٦٩ و ز.
(٤) ط، ز الاختراع.
(٥) راجع أدلة المعتزلة في استحالة مقدور واحد تحت قدرة قادرين من كتاب المغني ج ٨ ص ١٠٩-١٢٨.
(٦) ز المقدور.

وقد انعقد الإجماع أن الله تعالى هو الذي يقدر العبد ويخلق قدرته، وأن القدرة ليست بداخله تحت قدرة العبد إذ لو منعت منه لما تمكن من اكتسابها عندنا وتخليقها عندهم، وإذا كان الله تعالى هوالذي يقدر العبد كان محالاً أن يقدره على ما لاقدرة له عليه على ما قررنا، فكان ذلك دليلاً على جواز دخول مقدور واحد[١] تحت قدرة قادرين، ثم لا دليل يدل[٢] للمعتزلة على استحالة دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين، إلا أنهم لم يعاينوا ذلك وهم أبدا يفزعون إلى الوهم ويجعلونه عيارًا للعقل والفهم وهو بعيد عن الصواب على ما قررنا.

ثم قيل لهم: أيش تعنون بقولكم إن دخول مقدور واحد تحت قدرة قاردين محال؟ أتعنون دخوله من جهة الاختراع أو من جهة الاكتساب أو من جهة اكتساب واختراع؟ فإن قالوا: من جهة الاختراع فسلم تنازعهم في هذا، وإن قالوا: من جهة الاكتساب فكذلك لأن فعلاً واحدًا لا يكون فعلاً لكاسبين.

وإن[٣] **قالوا**: من جهة الاكتساب والاختراع أن[٤] يقدر على اختراعه مخترع وعلى اكتسابه مكتسب ففيه النزاع.

فقيل لهم: لم قلتم ذلك وقد وقعت الخصومة فيه ثم ما أقمنا من الدلائل موجب ذلك ومن عد الممكن ممتنعًا فهو جاهلي فكيف بمن عد الواجب ممتنعًا؟

ثم هم إنما عدوا ذلك ممتنعًا لأنهم لم يعقلوا تعلق القدرة بالمقدور إلا من جهة الاختراع وذلك لعمري محال، وعند خصومهم قط لا يجوز تعلق قدرتين بجهة الاختراع بمقدور واحد وإنما الكلام[٥] وراء ذلك وهو أن قدرة واحدة لما تعلقت

---

(١) لوحة ٣٨١ ظ د.
(٢) لوحة ١٧٩ ظ ط.
(٣) لوحة ١٤٦ و ب.
(٤) ز لن.
(٥) لوحة ٢٦٩ ظ ز.

بمقدور بجهة الاختراع هل يجوز أن تتعلق به قدرة أخرى يكون أثرها جعل ذلك المخترع فعلاً له أم لا؟

عندنا ذلك جائز وعندهم ذلك ممتنع، وقد أقمنا الدلالة على وجوبه فضلاً عن الجواز.

ثم إنهم مع أبائهم تعلق قدرتين بمقدور واحد بجهتين وانعقاد الإجماع من كل العقلاء على استحالة تعلقهما(١) به من جهة الاختراع أفضت بهم الأصول الفاسدة إلى تجويز تعلقهما به من جهة واحدة وهي الاختراع فعظم عليهم الخطب بذلك وتفرقت رؤساؤهم في الاحتيال للتخلص عنه فلم يمكنهم ولم يحصل لهم بذلك إلا التجاهل والخروج عن شهادات المعارف، وذلك أن أهل السنة ألزموهم على قولهم أن بالتولد أن رجلين مستويي القدرة لو حركا حجر فتحرك الحجر فكان ما فيه من الحركة فعلاً للمحركين مقدورًا لهما، فكان الشيء الواحد فعلاً لفاعلين مقدورًا لقادرين فبطل ما يوجهون على أهل السنة من إنكار مقدور لقادرين وعلى متكلمي أهل الحديث والنجارية من استحالة كون شيء واحد فعلا لفاعلين، فتفرقت المعتزلة في دفع هذا الإلزام، فزعم بشر بن المعتمر أن أجزاء الحجر لو كانت زوجًا يتحرك نصفها بأحدهما والنصف الآخر بالثاني.

فقيل له: لو كانت الأجزاء وتر بأن كانت مثلاً أحد عشر جزءًا؟

فقال: حركات ستة منها لأحدهما وحركات الخمسة الباقية للثاني.

قيل له: لو كانوا استويا في البنية والقوة والنشاط والإرادة كيف يتصور أن يضاف إلى أحدهما أكثر وإلى الآخر الأقل؟ فقال: محال أن يستويا في ذلك، فقيل له: لم قلت ذلك؟ فقال: لأنهما لو(٢) استويا في ذلك لأوجب أحد أمرين: إما وجود

---

(١) لوحة ٣٨٢ و د.
(٢) ز سقط.

فعل من فاعلين، وإما انقسام حركة جزء لا يتجزأ وكلاهما محال، وما أدى إلى المحال كان محالاً في نفسه، ثم مثل هذا بجزء متوسط بين رجلين أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره لا يجوز أن يستوي الرجلان في القوة والإرادة للتحرك إلى ذلك الجزء، لأنهما لو استويا ولا يكون أحدهما أولى ببلوغ مراده[١] أدى إلى أحد أمرين كل واحد منهما محال فإنهما إما أن لا يبرحا من مكانهما من غير منع، وإما أن يوافيا ذلك الجزء جميعًا، وكل واحد من الأمرين فاسد، فكذا[٢] هذا.

والجواب عن هذا أن يقال: لا وجه لإنكار قدرة الله تعالى أن يخلق شخصين مستويي القدرة والبنية، ومن ضرورة ذلك أن يكون في قدرة كل واحد منهما مثل ما في قدرة[٣] الآخر ليقع الفرق بين القوتين المستويتين والقوتين المختلفتين، ثم لا شك أن اتفاقهما على فعل ليس بممتنع، وليس هذا الممكن يجعله محالاً أو من جعل ذلك المحال ممكنًا لا مكان هذا، وهكذا هذا على كل من دفع موهومًا خوفًا من وجوب المحال عليه؛ لأن دفع الممكن هربًا من المحال كتصحيح المحال هربًا من إحالة الصحيح.

ثم نقول لهم[٤]: لا نزاع لأحد من العقلاء في كون (ثبوت الرجلين المستويين)[٥] في[٦] القوة واتفاقهما على الإرادة ممكنًا، ولا دليل في الفعل يدل على إحالته بل فيه دليل إمكانه، وكون فعل واحد لفاعلين وتعلق قدرتين بمقدور واحد مما للعقلاء فيه كلام، فهلا علمت بإفضاء ذلك الممكن إليه أنه ممكن حتى خالفت العقل والعقلاء، وجعلت الممكن ممتنعًا، وهذا جهل فاحش.

---

(١) لوحة ٣٨٢ ظ د. لوحة ٢٧٠ و ز.
(٢) لوحة ١٨٠ و ط.
(٣) د سقط.
(٤) ط سقط.
(٥) ما بين القوسين سقط وأثبتناه من باقي النسخ للسياق.
(٦) لوحة ١٤٦ ظ ب.

ثم نقول له: إنك سلمت أن تخليق الله رجلين مستويين في القوة والبنية من جملة الممكنات، وإنما جعلت المستحيل وجود إرادتهما لتحريك ذلك الجسم ويجوز وجود إرادة كل واحد منهما لتحريك الجسم والاعتماد عليه للتحريك على الانفراد فبعد ذلك نقول: إذا وجدت من أحدهما إرادة تحريك الحجر لماذا امتنع وجود إرادة تحريك ذلك الآخر، ولا مضادة بين الإرادتين والفعلين[١] لتفرق محليهما، ولا فساد لمحل قدرة أحدهما عند ورود إرادة الآخر، فإن تعلق بالمثل الذي ضربه قلنا هناك: إنما استحال وجود إرادة الاثنين لأن إرادتهما للتحرك إلى الجزء المتوسط لا تقع إلا مع حكمها وهو التحرك، ولما استحال شغلهما ذلك الجزء المتوسط استحال وجود[٢] ما لا يقع إلا مع حركتيهما وهو الإرادة، ولا استحالة في وجود الاعتماد من الاثنين على ذلك الجسم وتحريكهما إياه، فإن نوزعنا في كون إرادة التحرك مع التحرك نثبت ذلك بالدليل على أنا بنينا ذلك على أصلنا لدفع الإلزام للإلزام على الخصم وهو مستقيم، ولأن العلم باستحالة شغل اثنين جزءًا واحدًا من الممكن ضروري والعلم باستحالة دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين ليس بضروري لو كان لكان استدلاليًا (وبإفضائه إلى جعل ما هو ممكن ممتنعًا علم بطلان الاستدلال، وفيما)[٣] استشهد به الأمر بخلافه، لأن ما علم ضرورة لا يتصور خطأه وبطلانه، فلا يمكن جعل أحدهما نظير للآخر، والله الموفق.

وألزموه أيضًا أن جزءًا لا يتجزأ لو وضع على لوح وقبض على طرفي اللوح رجلان فحركاه فأزعج الجزء وكان الجزء مع أجزاء اللوح فردًا لابد أن حركة الجزء كانت بينهما لانعدام دليل ترجيح أحد الرجلين لاستوائهما في المعاني كلها.

---

(١) لوحة ٣٨٣ و د.
(٢) لوحة ٢٧٠ ظ ز.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.

ثم يقال له: إذا قلت: يستحيل أن يتفق الاثنان على التحريك عند استوائهما في المعاني لأنه يؤدي إلى محال فقل يستحيل أن يخلق الله شخصين مستويي القدرة والبنية لأنه يؤدي إلى[١] محال إذ لا فرق بينهما.

ثم بعد ذلك إنك بين أمور ثلاثة[٢]: إما أن ترجع عن مسألة المتولدات وتجعلها لله تعالى كما هو مذهب أهل السنة، أو[٣] تجيز تعلق قدرتين بمقدور واحد وجعل شيء فعلاً لفاعلين وفيه رجوع عن مذهبك، أو تتمسك بالمذهبين مع لزوم الدليل فتوصف بالعناد المحض، والله الموفق.

وزعم أبو موسى بن صبح المردار[٤] المعروف بناسك البغداديين أن الحركة فعلهما جميعًا ومقدورهما ولو كان أحد المحركين[٥] مأمورًا به والآخر منهيًا عنه كانت الحركة طاعة من المأمور به حسنًا، معصية من المنهي عنه قبيحًا، ولو كان أحد المحركين إنسانًا منهيًا عن التحريك والآخر الريح كانت الحركة فعل الله تعالى وفعل العبد، وهي معصية قبيحة من العبد، وهي حكمة من الصانع القديم جل وعلا، وكان[٦] القديم فعل ما هو معصية من غيره ولم يكن بذلك عاصيًا، وكذا لو كان الرجل مأمورًا بذلك كان الله تعالى فعل ما هو طاعة من العبد، ولم يكن بذلك مطيعًا وعلى هذا لم يبق له في مسألة خلق الأفعال مع أهل الحق كلام.

وزعم أبو الهذيل العلاف أن[٧] حركة كل جزء من أجزاء الحجر مقسمة على

---

(١) لوحة ١٨٠ ظ ط.
(٢) ط، ز سقط.
(٣) لوحة ٣٨٣ ظ د.
(٤) هو تلميذ بشر بن المعتمر وأستاذ الجعفرين وافق بشرًا في التولد وزاد عليه جواز وقوع فعل واحد من فاعلين على سبيل التولد وكان شديد النظر والمغالاة فقد كفر من قال بالجبر. راجع المعتزلة لزهدي جار الله ص ١٣٨ القاهرة سنة ١٣٦٦هـ.
(٥) ز المتحركين.
(٦) لوحة ٢٧١ و ز.
(٧) لوحة ١٤٧ و ب.

كل واحد منهما لا في نفسها لأنها حركة واحدة وشيء واحد، والأعراض لا تنقسم في ذاتها، وإنما تنقسم بالمكان والزمان والفاعلين. ويلزمه جميع ما لزم المردار إذا كانت هي باعتبار ذاتها غير منقسمة فكانت هي باعتبار أحد الفاعلين طاعة وبالاعتبار الآخر معصية، وكذا إذا كان أحد المحركين ريحًا إذ هي في نفسها غير منقسمة فيلزمه جميع ما ألزمنا، ولم ينفعه هذا التجاهل.

ثم نبين تجاهله فنقول له: إذا انقسمت الحركة على الفاعلين أكان قسم كل واحد منهما هو قسم صاحبه بعينه لا غير أم هو غير قسم صاحبه؟

فإن قال: هو قسم صاحبه، فإذا كان الفعل لهما لا على الانقسام، وكان على ما عليه قول[١] خصومه من كونه طاعة ومعصية وفعلاً لفاعلين ومقدورًا لقادرين ولم يحصل الفرق بين انقسامها وامتناعها عن الانقسام، إذ لو قيل هي لا تنقسم لم يكن تحت هذا القول إلا هذا أن قسم كل واحد منهما هو قسم صاحبه. وإن قال: قسم كل واحد منهما غير قسم صاحبه في الذكر والعبارة إلا أن المنقسم واحد في الحقيقة.

قيل: وخصومك يقولون: الكسب غير الخلق، وما عذب عليه غير ما لم يعذب عليه، وما قدر عليه الإنسان من الاكتساب غير ما لم يقدر عليه من الخلق في العبارة، والمخلوق هو المكتسب في الحقيقة، على هذا كان يتكلم حفص[٢]، فإن كان قولك هذا صحيحًا فقولهم كان صحيحًا، وإن كان قولهم باطلاً كان قولك باطلاً. وإن زعم أن أحد القسمين غير صاحبه على الحقيقة فهذا هو القول بتجزؤ الأعراض وانقسامها وهو لا يقول به، بل هو قول جعفر[٣] بن حرب[٤] ويقال له أيضًا: ما

---

(١) لوحة ٣٨٤ و د.
(٢) سبق التعريف به.
(٣) سبق التعريف به.
(٤) لوحة ٢٧١ ظ ز.

الفرق بينك وبين من يقول بتجزؤ الجزء فيجعل ما[١] يلاقي الأرض غير ما يلاقي السماء، وما يلاقي الشمال غير ما يلاقي الجنوب، وما يلاقي الصبا غير ما يلاقي الدبور قياسًا على قسمتك الحركة الواحدة والشيء الواحد على مسببه لا في نفسه وهذا مما لا يجد فيه فرقًا البتة.

ثم إنه ناقض حيث زعم أن الأعراض تنقسم باعتبار الأمكنة والأزمنة والفاعلين فيكون ما وجد منها في مكان غير ما وجد في غيره من الأمكنة، وما وجد منها في زمان غير ما وجد منها في غيره من الأزمنة. ثم زعم أن الكلام الواحد يحل في أماكن كثيرة متغايرة ولم يجعله متغايرًا بتغاير الأمكنة، وزعم أن أكثر الأعراض توجد في وقتين لأنه يقول ببقائها، ولم يجعل تغاير الأزمنة موجبًا تغاير ما فيها من الأعراض، والله الموفق.

وزعم جعفر بن حرب المعروف بالأشج: أن حركة كل جزء منقسمة قسمين على الحقيقة نصفها[٢] لهذا الدافع ونصفها لذلك وهي ذات بعضين متغايرين حقيقة.

فقيل له: ما أنكرت أن تكون الحركةالتي يفعلها واحد فعلين متغايرين أيضًا. فزعم أنها فعل واحد غير منقسم لانعدام علة انقسامها لأن زمانها ومكانها وفاعلها واحد.

قيل له: هذا جهل، لأن ما يتغاير في نفسه لا أثر لاتحاد الزمان والمكان والفاعل في اتحاده[٣] كما لو خلق الله تعالى في زمان واحد في جزء لا يتجزأ من الأمكنة لونًا وطعمًا كانا شيئين متغايرين، وإن اتحد الفاعل والمكان والزمان، فلو كانت الحركة نصفين متغايرين عند تعدد الفاعلين كانت أيضًا نصفين متغايرين عند

---

(١) لوحة ١٨١ و ط.
(٢) لوحة ٣٨٤ ظ د.
(٣) ز إيجاده.

اتحاد الفاعل، وحيث لم يكن كذلك عند اتحاد الفاعل دل أنه ليس كذلك عند تعدد الفاعلين.

ثم يقال له: أيزول الجسم بنصف الحركة التي (حصلها واحد منهما) [١]؟ فإن قال: نعم. فهو إذا حَرَّكه فكان وجد بكل واحد من المحركين حركة[٢] على حدة وحصل لكل محرك حركة[٣] على حدة، وهذا ليس بمذهبه. وإن قال: كل نصف ليس بحركة فإذًا ليس كل نصف[٤] بزوال النصفان إذا اجتمعا فقد اجتمع ما ليس بزوال وما ليس بزوال، وباجتماع ما ليس بزوال وما ليس بزوال وما ليس بحركة (وما ليس بحركة لا يزول) [٥] الجسم عن المكان الأول، وإذا زال دل على وجود الزوال.

ثم يقال له: لو أوجد أحدهما في كل جزء من أجزاء الجسم نصف الحركة الذي هو حصته أيزول الجسم عن مكانه الأول؟ فإن قال: نعم. فهو إذًا حركة على ما بينا، وإن قال: لا. فقد بقي في المكان الأول وبقي ساكنًا فيه فكان فيه اجتماع السكون وبعض الحركة ويستحيل اجتماع الشيء مع بعض ما يضاده، ثم النصف الآخر أيضًا ليس بحركة فيجوز أن[٦] يجتمع معه السكون أيضًا إذ السكون قد يجامع ما ليس بحركة وما ليس بحركة كما يجامع اللون والطعم، وهذا كله تجاهل وخروج عن المعارف. ومقتضى هذا أن جماعة كثيرة لو حركوا جسمًا ينبغي أن تحصل حركة كل جزء متبعضة على عدد الفاعلين، فتكون كل حركة منقسمة إلى الأعشار والأسداس وأكثر، وهذا جهل فاحش.

---

(١) ز ما بين القوسين سقط – وكتب بدلها كلمة يوجد.
(٢) لوحة ١٤٧ ط ب.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ٢٧٢ و ز.
(٥) ما بين القوسين سقط.
(٦) لوحة ٣٨٥ و د.

وحكى ابن الراوندي[١] عنه أنه كان يقول: التحريك هو عين الحركة، فلما كان التحريك والحركة واحدًا والدافعان محركان فالواحد يكون محركًا، وإنما يكون محركًا أن لو وجد منه تحريك، والتحريك هو عين الحركة فيجب أن يحصل بكل واحد منهما حركة على حدة وهذا خلاف مذهبه، وهذا كله هذيان، وتضييع الوقت بإبطاله عبث، إذ معرفة بطلان القول بتجزؤ الأعراض حاصلة بالطبائع، والله الموفق.

وزعم هشام بن عمرو[٢] أن كل جزء من أجزاء الحجر يحصل فيه حركتان أحداهما فعل لهذا والأخرى فعل لذلك، وهذا محال، لأن الجزاء إن كان يخرج بأحديهما عن المكان الأول فالأحرى إذا لم تخرج بها عن المكان الأول فلا تكون حركة، وإن كان لا يخرج بأحديهما عن المكان الأول فهي ليست بحركة.

فإن قال: يخرج بأحديهما إذا انفردت وبهما إذا اجتمعت.

قلنا: إذا خرج الجزء بهما عن المكان الأول أخرج بهما جميعًا أم بأحديهما أم بكل واحد منهما؟ فإن قال: خرج بهما جميعًا. فهما جميعًا علة واحدة فكانت كل[٣] واحدة منهما بعض العلة وهو باطل، لأنها لم تكن حركته، وإن قال: خرج بأحديهما. فالأخرى إذا لم تخرج بها عن المكان الأول فلم تكن حركة، وإن قال: خرج بكل واحد منهما.

قلنا: فإذا خرج بما لولا هو لما انعدم الخروج، والخروج بمثل هذا عين[٤] معقول، إذ العلل العقلية موجبات بذواتها فما[٥] يتصور ثبوت معلول بدونه، ولم

---

(١) لوحة ١٨١ ظ ط.
(٢) سبق التعريف به.
(٣) لوحة ٢٧٢ ظ ز.
(٤) ز، ط غير.
(٥) لوحة ٣٨٥ ظ د.

ينعدم المعلول لو انعدم هو لا يكون علة بالثبوت، ولو كان لما كان به فكانت إحداهما غير موجبة للخروج فلم تكن حركة.

يحققه: أن هذا الجزء ما قطع إلا مكانًا وحدًا، ولو جاز لك أن تقول: وجدت حركتان لوجود محركين كان لغيرك أن يقول: لا بل وجدت حركة لاتحاد المكان الذي قطع، ويقال له: لو جاز وجود حركتين لا يقطع بهما إلا مكان واحد لجاز وجود ألف حركة لا يقطع بهما إلا مكان واحد، وهو يلتزم هنا.

ويقول: لو حرك الجسم ألف نفر وأكثر حدث في كل جزء من أجزائه من الحركات بعدد الفاعلين، والقول بوجود ألف حركة لا يقطع بها إلا مكان واحد تجاهلٌ، ولو جاز أن يخطر أحد هذا بباله لجاز لغيره أن يقول على القلب، ويجوز أن يقطع ألف مكان بحركة واحدة. وهذا كله هذيان، فاقتضت بهم أصولهم الفاسدة إلى أن جوزوا تارة قيام عرض واحد بألف محل وأكثر، وجوزوا تارة قيام ألف عرض من جنس واحد وأكثر بمحل لا أثر لها إلا ما لواحد منها، وهذا كله محال.

ومن[١] دأب المعتزلة عدم المبالاة بالانسلاخ عن الدين، وارتكاب ما يأباه العقل وينادي بإحالته ويحكم على قائله بالتجاهل، والخروج عن المعارف عند رجائهم نصرة (ما هم عليه) [٢] من الباطل، ودفع ما يتوجه عليهم من الحجج الهادفة لقواعد ما هم عليه من الضلال الآتية على ما يتمسكون به من البدع بالإبطال والاستئصال، والرجوع (إلى الطريق)[٣] المستبين والصراط المستقيم خير من الإمعان في المهاوي والمهالك والإيجاف[٤] في البوادي والمجاهل[٥]، ونعوذ بالله

---

(١) لوحة ١٤٨ و ب.
(٢) ب، د ما عليهم وأثبتنا عبارة ط، ز لسلامة السياق.
(٣) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٤) ز – والإلحاف – الإيجاف معناه الاضطراب يقال: وجف يجف أي اضطرب – راجع مختار الصحاح.
(٥) ط، ز والتجاهل.

تعالى من اتباع الوساوس والوقوع في ترهات البسابس[١]، ومما[٢] يصولون على[٣] خصومهم بقولهم: لوجاز أن يكون فعل واحد فعلاً لفاعلين جاز أن يكون[٤] قول واحد قولاً لقائلين. يبطل بهذا[٥] أيضًا على ما قررنا أن الحركة الواحدة عندهم فعل لفاعلين ولم ينفعهم التجاهل، ثم نقول: إن هذا الكلام لا يتوجه علينا فإنا لا نقول إن فعلاً واحدًا يكون فعلاً لفاعلين البتة، فإن ما هو فعل الله تعالى هو صفة أزلية قائمة بذاته وليس بفعل للعبد وما هو فعل للعبد ليس بفعل الله تعالى بل هو مفعوله، ثم الفعل اسم عام وله أسماء وأنواع، فإن كان ما خلقه الله تعالى من فعل العبد ضربًا فهو معقول الله تعالى وفعل العبد باعتبار اسم جنسه وضربه باعتبار اسم نوعه، وكذا لو خلق قول العبد فهو مفعول الله تعالى وهو فعل العبد باعتبار اسم جنسه وقوله باعتبار اسم نوعه، وكذا على قول أبي عيسى البرغوث وأبي حسن الأشعري لا يتوجه الإلزام فإنهما لا يجعلان فعلاً واحد لفاعلين بل لا فعل إلا لله تعالى، فأما العبد فله الكسب وقول العبد اسم لكسبه فيكون قوله فعلاً لله تعالى كسبًا للعبد، ثم ما هو من الأسماء للكسب يكون راجعًا إلى من قام به الكسب فإن كان ذلك ضربًا فالضارب من قام به لا من خلقه والمتحرك من قامت به الحركة لا من خلقها، والقائل من قام به القول لا من خلقه، ولا يتصور قيام شيء من هذه المعاني إلا بمحل واحد فلا يوصف به اثنان، فأما الاتصاف بكونه فاعلاً ليس من شرطه قيام الفعل بالفاعل عندهم، ويحتجون عليكم في ذلك بالحركة والصفات الضرورية، فإن الفاعل للحركة الضرورية خالقها والمتحرك بها محلها، ولا يتصور اتصاف ذاتين بأنهما متحركان بحركة واحدة لاستحالة قياسها بذاتين، وكذا هذا في السواد فإن

---

(١) البسابس أي الشؤم.
(٢) لوحة ٢٧٣ و ز.
(٣) لوحة ٣٨٦ و د.
(٤) ط يقول.
(٥) لوحة ١٨٢ و ط.

فاعله هو الله تعالى والأسود به المحل[١] القابل له، وكذا في غيره من الصفات، وكذا لا يلزم النجار وعبد الله بن سعيد[٢] والقلانسي[٣] وغيرهم حيث يجوزون فعلاً لفاعلين أحدهما خالق والآخر مكتسب لأنهم[٤] لا يشترطون قيام الخلق بالخالق، وأنتم ساعدتموهم (ويشترطون قيام الفعل الذي هو كسب بالمكتسب، وأنتم أيضًا ساعدتموهم)[٥] في ذلك، والقول اسم للكسب الخاص كالحركة والسواد وغيرهما فيكون الموصوف به المحل لا غير فأما من حيث إن القول تتعلق به قدرة الخالق وقدرة المكتسب لا تفارق غيره من الأفعال غير أن الموصوف باسمه النوعي من قام به على ما قررنا. وبالوقوف على هذا التقرير ظهر أن هذا تمويه وتلبيس على الضعفاء، والله الموفق.

[العبد له فعل وليس بمجبور]:

ثم بإحاطة العلم على ما ذكرت من مجموع الدليلين وثبوت المعرفة باستحالة ثبوت قدرة التخليق للعبد وثبوت الفعل له ظهر أن لا حاجة بنا إلى[٦] بيان مائية الكسب بنا بل غنية عن الاشتغال به، وعلينا أن نبين أنه ليس بمجبور، وأن له فعلاً وأن قدرته متعلقة بمقدوره وهو فعله وإن كان لا وقوع لذلك في أوهامنا على ما قررنا، ثم نشتغل ببيان ذلك ليعلم المسترشد المراد بذلك فنقول:

[الفرق بين الكسب والخلق والفعل]:

اختلفت عبارات أصحابنا - رحمهم الله - في ذلك وفي الفرق بينه وبين الخلق.

فقال بعضهم: كل مقدور وقع في محل قدرته فهو كسب، وما وقع لا في محل

---

(١) لوحة ٣٨٦ ظ د.
(٢) سبق التعريف به.
(٣) سبق التعريف به.
(٤) لوحة ٢٧٣ ظ ز.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) لوحة ١٤٨ ظ ب.

قدرته فهو خلق، واسم الفعل يشملهما.

وقيل: ما وقع بآلة لهو كسب، وما[١] وقع لا بآلة فهو خلق.

وقيل: ما وقع المقدور به من حيث يصح انفراد القادر به فهو خلق، وما وقع مقدوره[٢] به مع تعذر انفراد القادر به فهو كسب، واسم الفعل يقع على مطلق ما وقع مقدوره به من غير اختصاص بما يصح الانفراد به، والعبد لا يصح انفراده بتحصيل مقدوره على ما قررنا[٣] من استحالة ثبوت قدرة الاختراع له فلم يكن خالقًا بل كان مكتسبًا، والله تعالى متفرد في الإيجاد، لا حاجة به إلى غيره فيما يوجده فكان خالقًا.

ثم إن المعتزلة يزعمون أن ما تدعون أنتم من الكسب غير معقول[٤].

---

(١) لوحة ١٨٢ ظ ط.
(٢) لوحة ٣٨٧ و د.
(٣) الحق أن الكسب عند الأشاعرة هو تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها من غير تأثير وهو الذي يعول عليه في تفسيره، ولا يصح غيره إذ هو الجاري على القواعد الفعلية والسنة وإجماع السلف. أما عند الماتريدية فهو صرف القدرة إلى أحد المقدورين وهو غير مخلوق لأن جميع ما يتوقف عليه فعل الجوارح من الحركات وكذا التروك التي هي أفعال النفس من الميل والداعية والاختيار بخلق الله تعالى لا تأثير لقدرة العبد فيه وإنما محل قدرته عزمه عقيب خلق الله تعالى هذه الأمور في باطنه عزمًا مصممًا بلا تردد وتوجهًا صادقًا للفعل طالبًا إياه فإذا وجد العبد ذلك العزم خلق الله تعالى له الفعل فيكون منسوبًا إليه من حيث هو حركة ومنسوبًا إلى العبد من حيث هو زنا مثلاً..
والقول بالكسب صعب ولكنه قام وثبت بالبرهان وهو أنا نجد تفرقة ضرورية بين ما نباشره من الأفعال وبين ما نحسه من الجمادات فظهر أن لنا في أفعالنا اختيارًا. راجع الروضة البهية لأبي عذبة ص٢٦-٢٧.
(٤) يعرف عبد الجبار الرازي الكسب فيقول: هو كل شيء من المنافع والمضار اجتلب بغيره فلذلك يسمى الربح كسبًا للتاجر، وسمى الله تعالى ما اجتلبوا به عقاب النار كسبًا فقال ﴿ ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ ﴾ والفعل إذا وقع على هذا الوجه يسمى كسبًا ويسمى المجتلب أيضًا به كسبًا.
ويقول: وقد قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - بعد ذكره معنى ما قدمناه. وإنما وعى المجبرة إلى التعلق بذكر الكسب، لأنهم لم يقدروا على صفة يقرب مأخذها من مأخذ المشتقات من الأفعال، ولا يجرؤ على الله تعالى غيرها.
فأما شيخنا أبو علي فقد قال في الاكتساب: إنه الفعل الذي يكتسب به لنفسه خيرًا أو شرًا أو ضرًا أو نفعًا أو صلاحًا أو فسادًا، والمكتسب غير الاكتساب لأن الاكتساب هو تجارته وبيعه، =

وقد بينا أنه معقول لقيام الدلائل العقلية عليه إلا أنه ليس بموهوم، ولو رفضت المعتزلة التعصب ونظرت بالعقل وانقادت للدليل وجانبت الهوى وأنصفت[١] من نفسها لعرفت أنهم القائلون بما لا يعقل المستمسكون بما هو المحال الممتنع، وذلك أن من مذهب جمهورهم أن المعدوم شيء، وأكثرهم يزعمون أنه عين وعرض وجوهر قبل الحدوث وكذا سواد وحركة وذات على ما قررنا قبل هذا من بيان أقاويلهم. ثم قدرة الفاعل لا تتعلق إلا بالوجود ولا تعلق لها بالشيئية، ولا تكون حركة ولا سوادا ولا جوهرًا ولا ذاتًا ولا عينًا لأن هذه الأوصاف كانت ثابتة في الأزل، ثم الوجود ليس بمعنى وراء الذات ولا تعلق للقدرة بالذات فلا يتصور تعلقها بالوجود إذ هو ليس معنى وراء الذات فإذًا لا تعلق لقدرة ما، لا للقدرة القديمة ولا للقدرة المحدثة بمقدور البتة، وفيه تعطيل الصانع والقول بقدم العالم، وإبطال ثبوت الفعل للعباد، وتعطيل الأمر والنهي والوعد والوعيد، ونحن نقول: إن الله تعالى خلق العالم وجعل ما ليس بسواد ولا بياض ولا جوهر ولا عرض ولا موجود سوادًا وبياضًا وجوهرًا وعرضًا وموجودًا، ثم ما كان من ذلك أفعال[٢] العباد فوجوده وشيئيته متعلقة بقدرة الله تعالى وكونه حركة وسكونًا وطاعة ومعصية متعلقة بقدرة العبد، وعندهم لا تتعلق شيئية بقدرة أحد ووجوده ليس بمعنى

=

والمكتسب هو المال ولذلك لا يوصف تعالى بالاكتساب وقد يكون من فعل العبد ما هو مكتسب إذا كان خيرًا أو شرًا اجتلبه بغيره من الأفعال، فأما أول أفعاله فلا يقال فيه إنه مكتسب وإنما يسمى اكتسابًا وقد يكون في أفعاله ما لا يكون اكتسابًا إذا لم يكتسب به نفعًا أو ضرًا كحركات الطفل والنائم والساهي.. وكل هذا يبين من جهة اللغة أن المكتسب لابد من أن يكون فاعلاً ومحدثًا.

ويقول عبد الجبار الرازي:

وكل هذا يبين تجاهل المجبرة في قولهم: إن العبد يكتسب ولا يفعل، وإن هذا ينقض سائر ما يتعلقون به في باب العبادة عند فصلهم بين الكسب والفعل وكأنهم تجنبوا القول بأن الإنسان يفعل. راجع: المغني لعبد الجبار جـ٨ ص ١٦٣-١٦٥.

(١) لوحة ٢٧٤ و ز.

(٢) لوحة ٣٨٧ ظ د. والكلمة مكررة في د.

وراء الشيئية، فينبغي أن لا تتعلق قدرة العبد به، فلم يمكنهم تعليق قدرة العبد إلا بقدر ما قلنا، فإذا قلنا بمثل ما قالوا، ولم يبق بيننا خلاف إلا في العبارة فإنهم سموا ذلك خلقًا واختراعًا، ونحن سميناه كسبًا إلا أن ما وراء ذلك عندنا متعلق بقدرة الله تعالى وعندهم لا يقدره أحد فاستوينا في جنبة العبد ولم يبق لهم علينا إشكال، وفيما وراء ذلك التحقوا بالدهرية والمعطلة، ونحن ثبنا على القول بثبوت الصانع(١) بل هم أتوا بما هو غير المعقول وأبطلوا القول بتعلق القدرة بالمقدور، فإنهم أحالوا تعلقها إلا بالوجود والوجود راجع إلى الذات إذ هو ليس بمعنى وراء الذات ولا تعلق لها بالذات(٢) والشيئية فإن تعلقها بما لا تعلق لها به وهو محال وهذيان وبطل بهذا الفصل جميع قواعد المعتزلة وأضمحلت شبهاتهم، ونحن نحمد الله في غاية الوضوح.

ثم نقول: ما معنى قولكم: إن قدرتنا قدرة على الاختراع؟ وما هذا الاختراع الذي تزعمون أن قدرتكم متعلقة به أهو اسم لموجود أم لمعدوم وموجود أم لا لموجود(٣) ولا لمعدوم؟.

[ردود على أقوال المعتزلة]:

فإن قلتم: إنه اسم لموجود، فهو محال عندكم لأن تعلق القدرة بالموجود عندكم محال، وإن قلتم: إنه اسم لمعدوم، فهو محال أيضًا، لأنه يوجب أن يكون في العدم اختراع وكل وصف كان في العدم ثابتًا كان تعلق القدرة به محالاً كالشيئية والجوهر(٤) والعرضية والعينية وغير ذلك من الأوصاف الثابتة في العدم عندكم، وإن قلتم إنه اسم للموجود والمعدوم فهذا كلام متناقض، وإن قلتم إنه اسم لا لموجود ولا لمعدوم فهو اسم لما لا يعقل إذ لا يتصور معلوم ليس بموجود ولا معدوم، وهذا

---

(١) لوحة ١٤٩ و ب.
(٢) لوحة ٢٧٤ ظ ز.
(٣) لوحة ١٨٣ و ط.
(٤) لوحة ٣٨٨ و د.

من جهالات الباطنية فإنهم يزعمون أن الباري عز وجل ليس بموجود ولا معدوم، وهذا قول يؤدي إلى الإلحاد والسفسطة، والله الموفق.

وبهذا يجابون عن قولهم: إن الله تعالى إذا فعل الحركة فماذا فعلت أنا؟ فيقال لهم: وإذا لم تفعل أنت الشيء ولا العين (والوجود هو عين الشيء إذ ليس بمعنى وراءه فماذا فعلت إذا لم يفعل الله الجوهر ولا العرض ولا الشيء ولا العين)(١) ولا السواد ولا البياض ولا الرائحة ولا الطعم فماذا فعل؟ ووجودها إذا لم يكن معنى وراءها أو هو عينها وذاتها ولم يفعل عينها ولا ذاتها فماذا فعل؟ فما أجابوا من شيء فهو لهم جواب.

وكذا الجواب عن قولهم: كيف يجوز(٢) أن يقال يخلق الله تعالى في يد إنسان سرقه ثم يأمر بقطعها؟ وكذا هذا في الزنا وكذا يخلق فعلاً ثم يعاقب عليه؟ قيل: وإذا لم يفعل السارق شيئًا ولا الزاني ولا الكافر، وكان الزنا والسرقة والكفر في العدم أشياء وأعراضًا وأعيانًا ووجودها أعيانها أو(٣) ليس معنى وراءها ولم تتعلق قدرة العبد بالشيئية ولا العرضية ولا العينية، ولم تتعلق بمعنى وراءها فماذا فعله، وعلى أي فعل يقطع ويحد ويعاقب؟ فما أجابوا فهو جواب لهم.

وكذا الجواب عن قولهم: إذا لم يكن وجود إلا للخالق ولمخلوقه أفيعاقب على وجود الخالق أم على وجود(٤) المخلوق؟

قيل: وإذا لم يوجد إلا شيء لم يفعله أحد أفيعاقب على الشيء؟ فما أجابوا فهو لهم جواب، وهذا كله تبرع منا فإنا إذا أقمنا الدلالة على أن العبد وإن لم يكن مخترعًا خالقًا فله فعل وإن كان لا يقع كيفية ذلك في أوهامنا، فنقول: بأنه يعاقب

---

(١) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه للسياق.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ٢٧٥ و ز.
(٤) لوحة ٣٨٨ ظ د.

على فعله، وكل هذه الأسئلة طلب لجعل فعلنا موهومًا وهو فاسد، فلا ينبغي أن نصغي إليها غير أنا بينا هذه الأجوبة على طريق التبرع ليتبين بذلك وهاء كلامهم وأنهم لا يلزمون إلا ما يلزمهم مثله ولا يعيبون خصومهم إلا بما هم معيبون به بل هم المعيبون دون خصومهم على ما قررنا، والله الموفق.

وبهذا يجابون عن قولهم: إن فعل العبد لا يخلو إما أن يكون كله من الله تعالى فيذم هو عليه، وإما أن يكون كله من العبد وهو ما قلنا، وإما أن يكون بعضه من الله تعالى وبعضه من العبد فيشتركان في الذم. **فيقال لهم:** لو عقلتم لما اشتغلتم بهذا التقسيم إذ هذا مما يصح في الأجسام لما هي متبعضة متجزئة دون الأعراض التي يستحيل عليها التبعض والتجزؤ لانعدام تألفها وتركبها، وما لا بعض له لا كل له إذ هما من الأسماء الإضافية والتقسيم[١] إلى الكل والبعض، فما يستحيل عليه البعض والكل جهل.

ثم نقول لهم: هل مفعول الله تعالى وهو فعله فيذم على فعله كما هو عندكم شيء وذات وعين وموجود[٢] ويذم على وجوده دون شيئيته وذاتيته وعينيته، على أنا إذا أثبتنا بالدليل أن له فعلاً ولا[٣] اختراع[٤] له فيذم هو على فعله ولا يذم الله تعالى على اختراعه لما نبين بعد هذا - إن شاء الله تعالى = كما يذم عندكم على وجود فعله دون شيئيته على أن هذا يلزم أبا الهذيل وأبا موسى[٥] المردار حيث جعلا حركة الحجر فعلاً للمحركين، ولو كان أحدهما مأمورًا بالتحريك والآخر منهيًا عنه فتكون الحركة في ذاتها شيئًا واحدًا وهي طاعة ومعصية يحمد المطيع

---

(١) لوحة ١٤٩ ظ ب.
(٢) لوحة ١٨٣ ظ ط.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ٣٨٩ و د.
(٥) لوحة ٢٧٥ ظ ز.

منهما عليها ويثاب، ويذم العاصي منهما عليها ويعاقب، وكذا (لو كان) [١] أحد المحركين الريح كانت الحركة في نفسها فعلاً لله تعالى ويحمد عليه وفعلاً للمحرك المنهى عنه ومعصية منه يذم عليها ويعاقب، وإن لم تكن هي متجزئة في نفسها، والله الموفق.

وبهذا يجابون عن قولهم: إن الكافر من فعله الكفر. قلنا: نحن نسلم هذا، ولكن عندنا الكفر فعل الكافر لا فعل الله تعالى وإنما هو مفعوله، ومن سلم لكم أن الكفر فعل (الله تعالى) [٢] من النجارية ومتكلمي أهل الحديث فإنهم يمنعون أن يكون الكافر من كان الكفر فعله، ويقولون: الكافر من كان الكفر فعله، ويقولون: من قام به الكفر لا من فعل الكفر كما أن المتحرك من قامت به الحركة لا من فعل الحركة والميت من قام به الموت لا من فعل الموت، وكذا هذا في السواد والبياض والحرارة والبرودة والحلاوة والحموضة والطول والقصر، فإما ما تزعمون أن الميت المريض الطويل القصير الأسود الأبيض الحار البارد الحلو الحامض هو الله تعالى لكون هذه المعاني فعلاً له فتنسلخون عن الدين، وإما أن تقروا بتناقض مذهبكم وبطلان شبهتكم.

ثم من مذهب[٣] رئيسكم أبي الهذيل أن أهل الجنة مجبورون على أفعالهم وما يوجد منهم من الأكل والشرب والجماع والمشي والقعود والقبض والبسط كله فعل الله تعالى بلا اختيار للعبد حتى قيل: إن أبا الهذيل جهمي[٤] الآخرة[٥] فيكون على قود كلامه هذا الآكل الشارب المجامع الماشي القاعد القابض الباسط هو الله - تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا - فكان هو بين أمرين: إما أن يلتزم ذلك كله فيكفر، وإما أن يمتنع فيبطل حجاجه.

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ٣٧٩ ظ د.
(٤) أي نسبة إلى جهم بن صفوان القائل بالجبر.
(٥) راجع قول أبي الهذيل العلاف في - الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٠٤-١٠٥.

والحاصل: أن الاسم المقدر عن المعنى يكون راجعًا إلى من قام به المعنى كان ذلك كسبًا له كالحركة الاختيارية أو لم يكن كالحركة الضرورية لا إلى موجد المعنى فكان هذا[١] السؤال باطلاً.

وبهذا يجابون عن قولهم: إن العبد عندكم يفعل المخلوق ومن فعل المخلوق فهو خالق. فيقال لهم: من فعل المخلوق فهو فاعل، فبعد ذلك إن كان فعل على الانفراد فهو خالق، وإن كان فعل لا على الانفراد فهو مكتسب، وهذا على عبارة القائلين إن التكوين هو المكون، وعبارتنا: أن من فعله المخلوق فهو فاعل ومن فعل المخلوق فهو خالق، وجميع ما يوردون من نحو هذه الأسئلة يجاب على هذا الطريق، ثم يقال لهم: على قياس قولكم ينبغي أن يقال: إن من فعل الشيء فهو مشيء فإن أقروا به أدخلوا الشيئية تحت الفعل ورجعوا[٢] عن قولهم: إن المعدوم شيء، وإن أنكروا بطل سؤالهم.

ولهم مطالبات[٣] كثيرة لا وجه إلى استئصالها غير[٤] أن من وقف على حقيقة المذهب ووجوه الحجج في المسألة، وكان بصيرا بالمجادلة تيسر عليه الخروج عنها بمشيئة الله تعالى وعونه.

[إيجاد القبيح ليس بقبيح]:

وكذا من تمسك بالدليلين أعني ما مر أن العبد له فعل وليست له قدرة الاختراع وعرف فساد قولهم إن إيجاد القبيح قبيح وإيجاد السفه سفه لأن الدليل الذي دل أن لا اختراع[٥] إلا من الله تعالى يوجب أن كل حادث كان باختراعه، وقيام

---

(١) لوحة ٢٧٦ و ز.
(٢) لوحة ١٥٠ و ب.
(٣) لوحة ١٨٤ و ط.
(٤) لوحة ٣٩٠ و د.
(٥) ز الاختراع.

الدليل على كونه عز وجل حكيمًا يوجب أنه تعالى في جميع ما أوجده حكيم، قبيحًا كان ذلك الموجد أو[(١)] حسنًا سفهًا كان أو[(٢)] حكمة، وعرف بذلك أن ما يظنه المعتزلة حكمًا وسفهًا ليس كما ظنوا، وأنهم جاهلون بحقيقة الحكمة والسفه إذ الجهل عليهم جائز ممكن والخطأ على ما أقمنا من الدليل ممتنع، والحاصل أنهم يحكمون بكون ما لا اطلاع لهم على وجه الحكمة بالسفه، وهذا جهل إذ عقولهم قاصرة عن كثير من الحكم البشرية، ودعوى الاطلاع على جميع الحكم الربوبية دعوى ظهر فسادها للبداهة، والله الموفق.

ثم نقول متبرعين في ذلك على الخصوم وفاتحين طريق العلم على المسترشدين، وهو أن القبيح والسفه عند الجمهور من متكلمي أهل الحديث هو ما ورد عنه النهي (ولا نهي)[(٣)] ولا حد على الله تعالى فلا يكون فيما يفعل مرتكبًا[(٤)] نهيًا ولا مجاوزًا حدًا حد له ولا رسمًا رسم له، فلم يكن فيما يفعل سفيهًا ولا فعله قبيحًا، ولهذا لم يكن تركه عبده يزني بأمته مع القدرة على المنع وتخليقه في الآلة الشدة والقوة[(٥)] مع علمه أنه يزني بأمته قبيحًا ولا سفهًا، وإن كان ذلك في الشاهد قبيحًا (لكون الشاهد تحت أمر خالقه ونهيه واستحالة)[(٦)] ذلك على الله تعالى.

وبهذا يفرقون بين الشاهد والغائب، ويأبون تسوية المعتزلة بين الشاهد والغائب وتعليقهم وجه الحكمة على النفع إذ من مذهب المعتزلة أن ما قبح في الشاهد يقبح في الغائب من غير نظر إلى المعنى ويقولون: لابد لكون الفعل حكمة من نفع يوجد فيه إما للفاعل وإما لغيره، وما خلا عن النفع فهو سفه، ويتعلقون أن في الشاهد هكذا.

---

(١) ط، ز أم.
(٢) ط، ز أم.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ٢٧٦ ظ ز.
(٥) لوحة ٣٩٠ ظ د.
(٦) ز ما بين القوسين سقط.

وإنما تلقنوا هذا من إخوانهم الثنوية فبنوا المذهب على قواعدهم ونسجوا على منوالهم، فزعموا أن إيجاد القبيح قبيح وأن ما خلا عن النفع فهو سفه وتعلقوا بالشاهد، غير أن الثنوية يزعمون أن ما[1] لا منفعة فيه للفاعل فهو قبيح، ولهذا زعموا أن كل فعل للنور فهو في نفع نفسه هو وخلاصه عن وثائق الظلمة، فصوبت المعتزلة الثنوية في هاتين القاعدتين وزعمت أن إيجاد القبيح قبيح وهو سفه، غير أنهم خالفوا الثنوية في تخليق الأجسام المستخبثة المستقذرة والأعيان الضارة، فزعمت الثنوية أنها لما كانت قبيحة كان إيجادها قبيحًا وهي محدثة فلابد لها من صانع آخر، وأنكرت المعتزلة قبحها مع شهادة الله تعالى بخبثها وتشبيه الكفر الخبيث بها بقوله: ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ﴾[2] وزعمت أن القردة والخنازير وإبليس - عليهم اللعنة - ومردة الشياطين كلهم أشياء مستحسنة[3] لا خبث فيها ولا قبح، وإنما القبح في الأفعال، فأنكروا أن يكون الله تعالى خالقًا لها[4]، ولهذا أنكروا حرمة[5] الأعيان النازلة من حرمة الأفعال منزلة الحفظ من الحماية لما لا حرمة إلا بوصف القبح ولا قبح في الأعيان لما أنها لو كانت قبيحة لم[6] يكن إيجاها حكمة، وكذا[7] خالفوا الثنوية في تعليق الحكمة بنفع الفاعل نفسه بل علقوها بمطلق النفع إما للفاعل وإما لغيره، وتمسك الفريقان - أعني المعتزلة والثنوية - في الأمرين جميعًا[8] أعني - أن إيجاد القبيح قبيح وأن الفعل الخالي عن النفع سفه - بالشاهد، فنوقضت المعتزلة بما بينا أن الباري يرى عبده يزني بأمته ويخلى بينهما مع القدرة

---

(١) ز سقط.
(٢) سورة إبراهيم -١٤- الآية ٢٦.
(٣) د مستبئة وهو خطأ.
(٤) لوحة ١٨٤ ظ ط.
(٥) لوحة ٣٩١ و د.
(٦) لوحة ١٥٠ ظ ب.
(٧) لوحة ٢٧٧ و ز.
(٨) ط بالهامش وأثبتناها مكانها.

على المنع، ولا يكتفى بذلك بل يخلق قدرة ذلك الفعل والشدة في الآلة، ويعطي الكافر قدرة مع علمه أنه يشتمه بها ويعتدي عليه ومثل هذا في الشاهد قبيح، وقد حسن ذلك منه ووقعت المفارقة بين الشاهد والغائب، فبطل بذلك استشهادهم وتسويتهم بين الشاهد والغائب.

وقيل لهم: ما تنكرون على من يقول لا يحسن الفعل في الشاهد إلا لنفع نفسه كما زعمت الثنوية، ومن نفع غيره إنما حسن فعله لأن من نفع غيره نفع نفسه في الحقيقة إنما بنيل الثواب، وإما باكتساب الجاه، وإما بإحراز المحمدة والثناء الجميل، حتى إن من نفع غيره بلا حمد يستحق ولا أجر ينال لا يكون ذلك حكمة، فإن تمسكتم بالشاهد فقولوا: إن الله تعالى ليس بحكيم لما أنه لا[1] ينفع بفعله، وإن قلتم: إنه حكيم فقولوا: إنه منتفع محل للحاجات دافع للضرورات، فبأي أمر تمسكوا خرجوا عن الدين، وإن أبوهما أبطلوا استشهادهم بالشاهد، وإذا بطل ذلك فبعد ذلك جمهور متكلمي أهل الحديث يقولون: القبيح[2] ما نهى عنه، والله تعالى ليس بمنهي عن إيجاد الكفر، والعبد منهي عن اكتساب الكفر فكان خلقه تعالى غير قبيح، وكسب العبد قبيحًا على هذا يتكلم جمهور متكلمي أهل الحديث، وبعضهم يقولون: القبيح ما يعود به على فاعله الضرر المحض، والله تعالى لا يعود عليه بفعل ما ضرر، فلا يكون خلقه الكفر قبيحًا منه لعدم عود ضرر به عليه، والكافر يعود باكتسابه الكفر (عليه ضرر محض فكان[3] اكتسابه الكفر) [4] قبيحًا، ويجعل الذم والحمد من توابع هذين الفعلين فنقول[5]:

إن الفعل الذي يستحق عليه الحمد ما لا يعود به ضرر على فاعله، والذي

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ٣٧١ ظ د.
(٣) ط فإن.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) لوحة ٢٨٧٧ ظ ز.

يستحق عليه الذم ما يعود به ضرر على فاعله، وإليه ذهب أبو إسحاق الأسفرائيني[١] فيمتنع على هذا أيضًا قياس الشاهد بالغائب لما أن عود الضرر في الشاهد متصور فيتصور القبيح وفي الغائب ممتنع فيمتنع القبيح في الغائب فيبطل به جميع كلام المعتزلة والثنوية.

فأما مشايخنا - رحمهم الله - فإنهم قالوا: كل ما له عاقبة حميدة فهو حكمة، وما ليست له عاقبة حميدة فهو سفه وقبيح، وما تعلقت به عاقبة وخيمة فهو سفه لوجهين أحدهما: خلو نفس الفعل عن العاقبة الحميدة، والآخر: خلو تحمل ذلك المعنى الوخيم عن العاقبة، والحكمة ما تعلقت به عاقبة حميدة، والكلام في بيان صحة هذا[٢] الحديث مذكور في تصنيف لي[٣] في هذه المسألة على حدة لا وجه إلى ذكره هاهنا لما فيه من الطول وبنا غُنية عن ذلك (إنما حاجتنا إلى إبطال شبه الخصوم وتسويتهم بين الشاهد والغائب، وقد بينا ذلك)[٤] وقد سبق القول في إبطال مذاهب الثنوية، أن الله خلق ما لا يحصى كثرة مما[٥] لا انتفاع لأحد من خلقه به ولا اطلاع لممتحن عليه من الأجزاء الكامنة في تخوم الأرضين وبواطن الجبال وقعور البحار وهو تعالى يجل عن الانتفاع بشيء، ومع ذلك لم يكن خلق ذلك عبثًا، على أن الاستدلال بالشاهد محال أيضًا لما أن كل فاعل في الشاهد محل الحاجات والضرورات، فإذا اشتغل بما لا نفع له به وهو محتاج إلى اجتلاب المنافع[٦] ودفع المضار فكان اشتغاله به إعراضًا عما فيه جلبة منفعة له ودفع مضرة، فكان ذلك منه رضا بالنقيصة وتحمل المضرة فكان سفهًا، والله تعالى يجل عن ذلك فلم يكن

---

(١) سبق التعريف به.
(٢) لوحة ١٨٥ و ط.
(٣) لم نستدل عليه.
(٤) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٥) لوحة ٣٩٢ و د.
(٦) لوحة ١٥١ و ب.

فعله لا لنفعه سفهًا، ثم قد بينا على الثنوية أن لله تعالى في خلق الأجسام الضارة حكمًا بليغة على ما ذكرنا، فكذا يجوز أن يكون له تعالى في خلق الأفعال القبيحة حكم، فلم قلتم أن ليست له فيه حكمة؟

فإن زعموا أنه لو كانت فيه حكمة لعقلوها ووقفوا عليها؛ فقد استكبروا في[١] أنفسهم وعتوا عتوًا كبيرًا حيث جعلوا عقولهم القاصرة عن الوقوف على بعض الحكم البشرية قانونًا للحكم الربوبية.

[الحكمة في خلق الكفر والمعاصي]:

ثم نقول: إن لله تعالى في تخليق الكفر والمعصية حكمًا لا يحيط بها الإحصاء **منها:** أن يتخلق ما حسن وقبح من الأفعال ليستدل على كمال قدرته ونفاذ مشيئته حيث قدر على تخليق المتضادين وإيجاد المتقابلين، وهذا آية كمال القدرة إذ من يوجد منه نوع واحد لا غير كان مضطرًا في ذلك، وبهذا كان خلق ما حسن من الأجسام وقبح وطاب وخبث ونفع وضر وآلم وألذ حكمة بالغة وتدبيرًا صائبًا فكذا هذا، (وفي هذا)[٢] زيادة أمر وهو إظهار القدرة على ما هو فعل غيره، وبه تمتاز القدرة القديمة[٣] من القدرة الحادثة والمشيئة الشاملة من المشيئة القاصرة، فيظهر بذلك أنه تعالى قادر على محل قدرة غيره متصرف في مقدور عباده مستبد بتحصيل مراده وغير مفتقر إليه محتاج إلى إعانته وهو الغني الحميد.

ومنها: أنه تعالى بتخليقه الأفعال خيرها وشرها حسنها وقبحها تبين أنه ما يفعل لا يفعل عن حاجة ولا لجلب نفع أو لدفع مضرة؛ إذ من ذلك فعله لا يفعل إلا ما ينتفع به. **ومنها:** أنه بذلك يظهر أنه تعالى غني عن خلقه عزيز بذاته لا يتعزز بكثرة أوليائه وأتباعه، ولا يتقوى بأعوانه وأنصاره، ولا يضعف بتكاتف أحزاب

---

(١) لوحة ٢٧٨ و ز.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ٣٩٢ ظ د.

أعدائه ولا يتضرر بتوفر عدد عصاته، بل هو الغني عن خلقه العزيز في ذاته المنيع في سلطانه القوي أيده المتين كيده. **ومنها:** أنه تعالى لما علم أن بعض عباده يعصونه فيما يأمرهم ويكفرون نعمه، وأنه يعذبهم في النار ويملأ منهم جهنم، كان تعالى بتخليقه ذلك فيهم عند اختيارهم لأنفسهم ذلك، موجدًا ما فيه تحقيق علمه وتقرير عدله عند تعذيبه إياهم عليه، وهذه عاقبة للفعل حميدة(١)، ثم كان إيجاد ما خبث من الأجسام حكمة لما تعلقت بها عاقبة حميدة، فكذا إيجاد ما قبح من الأفعال. على أنا لا(٢) نقول على الإطلاق أنه خلق الكفر بل نقول بأن خلق الكفر قبيحًا باطلاً شرًا فاسدًا، والحكمة تقتضي كون الكفر على هذه الصفات، فمن أوجده على ما تقتضي الحكمة وجوده عليه كان حكيمًا، وإنما كان سفيهًا من يقصد تحصيلها حكمةً حسنًا صوابًا كما يقصده الكافر إذ الحكمة تقتضي كونه(٣) على ما يضاد هذه الأوصاف فكان الله تعالى بإيجاده على هذه الصفات حكيمًا، والكافر باكتسابه قاصد تلك الصفات سفيهًا كمن علمه على ما هو عليه من الصفات من القبح والبطلان وغير ذلك كان عالمًا به، ومن يعلمه على ما يقصده الكافر من الصفات كان جاهلاً به، فكذا في الحكمة والسفه.

فإن قيل: لو كان الله تعالى هو الذي تولى تخليق الكفر والمعاصي لكان يجوز أن يقال يا خالق الكفر والمعاصي إذ هو يكون صدقًا، والصدق لا يمنع عنه دل أنه لم يخلق ذلك.

قيل لهم: هذا سؤال تلقيتموه من إخوانكم الثنوية حيث يزعمون أنه تعالى لو(٤) كان خالقًا للأجسام المستخبثة المستقذرة (لكان يجوز أن يقال يا خالق القردة

---

(١) لوحة ١٨٥ ظ ط.
(٢) لوحة ٢٧٨ ظ ز.
(٣) لوحة ٣٩٣ و د.
(٤) لوحة ١٥١ ظ ب.

والخنازير والخنافس والجعلان والأقذار والأنتان، وحيث[١] لم يجز دل أنه لم يخلقها، فإن كان ما سألتم لازمًا فهذا لازم، وإن كان ما سألوا باطلاً)[٢] فسؤالكم باطل.

ثم نقول: إن الله تعالى خالق كل شيء، ويدخل تحت أفعال الخلق والأجسام الخبيثة وغير ذلك ولا يبالي من ذلك ولكن لا نقول ذلك على التخصيص لما أن إضافة كلية الأشياء إلى الله تعالى وإضافته إلى كلية الأشياء تخرج مخرج التعظيم لله تعالى والتحميد له، وإضافة خاصية الأشياء إليه وإضافته إلى خاصية الأشياء تخرج مخرج تعظيم ذلك الخاص كما يقال: إله محمد وإله موسى وإله هارون وعبد الله وبيت الله وناقة الله، والكفر والمعاصي ليس بمعظمة فلا يجوز إضافتها إلى الله تعالى على الخصوص، ولهذا لا يجوز أن يقال يا خالق القردة والخنازير، والله أعلم[٣].

فإن قالوا: من أوجد الشر فهو شرير، والكفر شر فلو أوجده الله تعالى لكان شريرًا، والله تعالى منزه عن هذا الوصف. وربما يقررون هذا ويقولون: الإيمان خير وصلاح والدعاء إليه خير والفاعل للإيمان أصلح من الداعي، والكفر شر والدعاء إليه شر، فيجب أن يكون خالق الكفر شر وأفسد من هذا الداعي.

والجواب عنه: أنا قد أقمنا الدلالة على أن الله تعالى هو المخترع لكل حادث ولا قدرة لغيره على الاختراع، وانعقد إجماع العقلاء أن الله تعالى ليس بشرير، ومن زعم أنه شرير فهو كافر فظهر من مجموع الدليلين أن موجد ما هو شر ليس بشرير. والذي يهدم عليهم هذه القاعدة أنهم[٤] يزعمون أن ما هو الكفر والظلم والقبح مما يصح من المجانين والأطفال ويكون ذلك شرًا بالوجود، ولا يصح أن يوصف واحد منهم بأنه شرير.

---

(١) د سقط.
(٢) ب ما بين القوسين مضطرب وقد أثبتناه من د، ط، ز.
(٣) لوحة ٣٩٣ ظ د - لوحة ٢٧٩ و ز.
(٤) لوحة ١٨٦ و ط.

فدل أن وجود ما هو شر من ذات لا يوجب كون موجده شريرًا ولا كونه شرًا من الداعي. **ومما يبطل أيضًا كلامهم:** أنهم لما جعلوا موجد الكفر شرًا من الكفر. والله تعالى خلق الكافر الذي هو شر من الكفر، ولم يصر بخلق ما هو شر من الكفر شريرًا، كيف يصير بخلق الكفر الذي هو أدون من الكافر في كونه شرًا شريرًا؟ وظهر بهذا بطلان قولهم: إن موجد الشر شرير.

فبعد هذا هم بين أمور ثلاثة: إما أن يقولوا: إنه تعالى لما[١] أوجد الكافر الذي هو شر من الكفر صار شريرًا، فينسلخوا به عن الدين، وإما أن يقولوا: إنه لما لم يصر شريرًا بخلق ما هو شر من الكفر (فخالق الكفر) [٢] لا يكون شريرًا فيكون هو الذي خلقه[٣] لأنه لا يصير شريرًا بخلقه فيصيروا تاركين مذهبهم متبعين للحق، وإما أن يقولوا: خالقه العبد إلا أنه بخلقه الكفر لا يصير شريرًا لما أن خالق الكافر الذي هو شر من الكفر لا يكون شريرًا فيكفروا بذلك حيث يزعمون أن الكافر ليس بشرير، وإما أن يزعموا أن الله تعالى بإيجاد الكافر الذي هو شر من الكفر ليس بشرير وموجد[٤] الكفر شرير وهو الكافر عندهم، ولو أوجده الله لكان شريرًا مع أنه بإيجاد ما هو شر منه ليس بشرير، وهذه مناقضة ظاهرة[٥].

ثم الأشعرية يقولون: الإضرار متى لم تكن المضر به غيره مجاوزًا آمره لا يكون شرًا، ومتى كان مجاوزًا أمر آمره كان شرًا، ولهذا يقال: من قتل غيره عمدًا إنه ألحق الشر بولده الصغير ولو قتله بقصاص ما كان شريرًا ملحقًا[٦] الشر بولده الصغير، وإن كان الضرر عليه في الحالين سواء، ثم الله تعالى بإيجاده الكفر ما

---

(١) ز سقط.
(٢) ز، ط ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ٣٩٤ و د.
(٤) لوحة ٢٧٩ ظ ز.
(٥) يلاحظ أنه تكلم عن أربعة احتمالات، وليس ثلاثة كما قال.
(٦) لوحة ١٥٢ و ب.

تعدى أمر غيره فلم يكن به شريرًا، كما لم يكن بإيجاد الكافر الذي هو شر من الكفر شريرًا، لانعدام تعديه أمر غيره، والعبد باكتسابه جاوز أمر صانعه فكان شريرًا.

وعندنا: الشرير من فعله الشر، والكفر عندنا فعل العبد لا فعل الله تعالى والشر هو الكفر، وفعل الله تعالى إيجاد الكفر الذي هو شر لا نفس الكفر، وإيجاد الشر غير الشر، فبعد ذلك ننظر إن كان في إيجاد الشر حكمة وله عاقبة حميدة (فإيجاده ليس بشر بل هو خير وهو حكمة، وإن لم يكن في إيجاده حكمة ولا له عاقبة حميدة) [١] كان شرًا، ولله تعالى في إيجاد الكفر عاقبة حميدة على ما مر فلم يكن إيجاده[٢] الكفر شرًا ولا هو به شرير، والله الموفق.

[اعتراض، والرد عليه]:

فإن قالوا: كيف يجرؤ أن يكون القبيح خلق الله تعالى والله تعالى يقول: ﴿ ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥ ﴾[٣].

قلنا: معنى ذلك أنه أحسن خلق الأشياء لأنه عالم بكيفية خلقها على ما هي عليه من القبح والحسن فكانت على ما أراده ولم تكن على خلاف ذلك، ومن قصد فعل شيء فكان على ما قصده وكان عالمًا بتحصيله، وتحصيله على ما أراد، يقال[٤]: فلان يحسن فعل كذا وفلان يحسن الكتابة والصباغة والنجارة[٥] وفلان يحسن القتل، وما يوضح ذلك أنه تعالى خلق الخنافس والجعلان والقردة والخنازير، فلو خرج الكفر عن خلقه بقضية هذه الآية لخرجت هذه الأشياء وذلك[٦] باطل، فكذا هذا.

---

(١) د ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ٣٨٤ ظ د.
(٣) سورة السجدة -٣٢- الآية ٧.
(٤) ز، ط سقط.
(٥) لوحة ١٨٦ ظ ط.
(٦) لوحة ٢٨٠ و ز.

ولا وجه لإنكارهم قبح هذه الأشياء كما لا وجه لإنكار حسن كثير من الأجسام؛ لأنه إنكار الضرورة ولو جاز له هذا جاز لغيره إنكار قبح الكفر، وذلك باطل.

واعلموا - رحمكم الله - أن أصحابنا - رحمهم الله - لما كان من مذهبهم أن التكوين غير المكون والكفر مكون[١] وتكوينه غيره فلم يكن هو عندنا فعل الله تعالى بل هو مفعوله وكون المفعول قبيحًا لا يوجب قبح التكوين إذا كانت فيه عاقبة حميدة، فلم يكن بنا على هذا المذهب حاجة إلى القول بجهات الفعل وأنه بجهة أنه فعل الله تعالى ليس بقبيح وبجهة أنه فعل العبد قبيح، وإنما الحاجة إلى ذلك لمن يزعم أن التكوين هو عين المكون.

ثم النجارية على هذا يزعمون أن الفعل له جهات، فمن حيث إنه فعل الله تعالى ليس بقبيح، ومن حيث إنه فعل العبد قبيح، ويجوز أن يكون للفعل جهات تقبح وتكون معصية ببعض الجهات ولا يكون كذلك ببعض الجهات[٢]، ألا ترى أن الكفر شيء وهو عرض وهو اعتقاد، وهو حجة الله تعالى على الكافر بالتعذيب وليس بقبيح، فمن حيث إنه شيء إذ لو كان قبيحًا من حيث إنه شيء لكان كل شيء قبيحًا فكان الإيمان قبيحًا سببًا للعقاب، وكذا كل طاعة، وكذا ليس بقبيح من حيث إنه عرض، ولا من حيث إنه اعتقاد لما يلزم أن يكون الإيمان قبيحًا منهيًا عنه، وكذا الكفر كذب وهو دليل سفه الكافر، ودلالته على سفهه صدق فكان الكذب صدقًا في الدلالة على سفه الكاذب وليس بقبيح (ولا سفه)[٣] لاستحقاق العقاب من حيث إنه صدق بل من حيث إنه كذب. وكذا السواد شيء وعرض ولون، وليس بسواد لأنه شيء ولا لأنه عرض ولا لأنه لون لوجودنا أشياء وأعراضًا وألوانًا ليست بسواد، ولا يعنون بهذه الجهات كما هو جهات الأجسام من حيث فوق وتحت وعن يمين

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ٣٩٥ و د.
(٣) ب ما بين القوسين غير واضح وأثبتناه من باقي النسخ.

وعن شمال وخلف[١] وقدام، بل يعنون ما بينا من وجود الجهات من حيث العبارة والمعنى دون الجهات التي يصح منها محاسة ما يلاقيها، وبمعرفة تفسير الجهات تظهر جهالة المعتزلة[٢] بإنكارهم ذلك، وزعمهم أن الجهات كون للأجسام وكل جهة تغاير صاحبتها، والعرض شيء واحد فلا وجه لجعله أشياء متغايرة مع أنه في نفسه شيء واحد كما شنع الإسكافي[٣] وجعفر بن حرب وغيرهما حيث صنفوا تصانيف لإبطال جهات الفعل، وكل ذلك لإنكارهم الحقيقة وجهلهم بحقائق مذاهب الخصوم، هذا تقرير مذهبهم، وإن كنا لا نحتاج إلى القول بجهات الفعل على ما قررنا.

وشيخنا أبو منصور الماتريدي ذكر[٤] جهات الفعل لا لحاجته إلى ذلك بل على طريق المساهلة، وتصحيحًا للمذهب وإبطالاً للباطل من جميع الوجوه.

فإن قالوا: على من قال من القائلين بجهات الفعل لو جاز أن يكون شيء واحد شرًا من فاعل خيرًا من فاعل، جوراً[٥] من فاعل عدلاً من فاعل، لجاز أن يكون شيء صدقًا كذبًا.

قيل: لو لزمنا ذلك بإثباتنا ما أثبتنا لزمكم أيضًا[٦] أن تجعلوا شيئًا واحدًا صدقًا من فاعل كذبًا من فاعل قياسًا على إثباتكم واحدا طاعة لله تعالى معصية لغيره؛ لأن الطاعة له معصية للشيطان، وكذا قياسًا على إثباتكم شيئًا واحدًا تقدمًا إلى مكان تأخرًا عن غيره، وقياسًا على إثباتكم شيئًا هو فعل لشيء ترك لغيره، فإن لم يلزمكم ذلك لم يلزمنا، وحقيقة هذا الكلام أن ما كان يستحقه الشيء من الوصف لذاته لا يختلف باختلاف الإضافة لأن علة استحقاقه ذاته، وذاته لا تختلف باختلاف الإضافة

---

(١) لوحة ١٥٢ ظ ب.
(٢) لوحة ٢٨٠ ظ ز.
(٣) سبق التعريف به.
(٤) لوحة ٣٩٥ ظ د. والماتريدي سبق ص ١٥.
(٥) ب، د فجورًا وقد أثبتنا كلمة جورًا من باقي النسخ للسياق.
(٦) لوحة ١٨٧ و ط.

فلا يختلف ما استحقه لذاته لأن علته لم تختلف فلا يختلف المعلول، وما كان استحقاقه باختلاف ما يضايقه يختلف باختلاف المتضايف، لأن علته تختلف فيختلف المعلول، وما أثبتنا اختلاف الجهات فيه كان من الأوصاف الثابتة باعتبار الإضافة كالطاعة والمعصية والحكمة والسفه والشر والخير وأشباه ذلك، فكان ذلك نظير الأب والابن والعم والخال وأشباه ذلك، والله الموفق.

والأشعري[١] وإن كان يجعل الخلق والمخلوق واحدًا لا يقول بجهات الفعل، ويقول: إن[٢] قول القائل أن الإنسان يعذب عليه من جهة كذا ولا يعذب عليه من جهة كذا كلام مستحيل متناقض، لأنه لا جهات للفعل، قال: وحقيقة الجواب عندنا أن الله تعالى يعذب على الكفر الذي هو خلق وعلى الخلق الذي هو كفر لا لأنه خلق وقول القائل: من جهة كذا ومن جهة كذا فاسد، وهذا في الحقيقة ما يقوله من[٣] يقول بجهات الفعل لما مر أنهم لا يريدون بذلك إثبات جهات كجهات الأجسام إنما يريدون أن الفعل يوصف بأنه كفر ويوصف بأنه خلق ويوصف بأنه شيء وبأنه عرض وبأنه اعتقاد وبأنه محدث، ولا يعذب عليه إلا أنه كفر، ولا يعذب لأنه عرض أو اعتقاد أو شيء أو محدث، فلا معنى لهذا الإنكار إذ هو إنكار من حيث اللفظ دون حقيقة المعنى، ولا مشاحة في العبارات.

وأطلق الأشعري ذلك أيضًا فقال: الكفر الذي هو حجة الله باطل لا من حيث كان حجة، فدل أن لا وجه لإنكاره.

والمعتزلة لمعرفتهم بتضايق الكلام عليهم من هذا الوجه ينكرون القول بجهات الفعل جدًا، وينسبون قائلة إلى الحمق، ويظهرون الضجر عند سماعه، ويشتغلون بالتشنيع والمشاغبة تنصيرًا للضعفاء، وتمويهًا عليهم، وسترًا لوهاء مذهبهم.

---

(١) لوحة ٣٩٦ و د. والأشعري ص ١٢.
(٢) لوحة ٢٨١ و ز.
(٣) د ما.

ومن[١] وقف على ما بينا من الوجوه عرف الحقيقة ولم يجبن عن إثبات ذلك عند تهويل المعتزلة، ويبين لهم أنه يقول ما يقولون هم[٢]، ويضطر جميع العقلاء إلى القول به.

ثم هذا كله منا جرى مع الخصوم على طريق المساهلة[٣] فلو مانعناهم وقلنا: هذا منكم تعيين لبعض فصول الخلاف، فإن كان المانع لكم من القول بخلق الأفعال بقدر[٤] استحالة إضافة القبيح إلى الله تعالى، فما المانع لكم في إضافة الطاعات إلى الله تعالى وهي حكم ومحاسن؟ فقولوا بخلقها لانعدام هذا المانع فيها وإلا ظهر تعنتكم، على أن عندكم كانت الطاعات كلها بإرادة الله تعالى والله تعالى يقول: ﴿فَعَّالٌ[٥] لِّمَا يُرِيدُ﴾[٦] فكانت الطاعات مفعولة له لأنها مرادة له وهو يقول: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ فإما أن يقروا بكون الطاعات مخلوقة له[٧]، وإما أن يقولوا إنها ليست بإرادته فيبطلون مذهبهم، وإما أن يقولوا إنها وإن كانت إرادة له فلم يفعلها وينكرون النص ويردونه، وفيه ما فيه.

ثم نقول: لا شك أن حسن الطاعات فوق حسن الأجسام، لأن حسنها حسن وهو يختلف باختلاف الحواس على أن عند المعتزلة لا وجه للقول بحسن الأجسام لإنكارهم قبح ما قبح منها وإن عرف ذلك بالحس، فكذا يلزمهم إنكار الحس إذ لا يعرف إلا بما يعرف به القبح، ولا حقيقة لتلك المعرفة فكذا لهذه، وحسن الطاعات عقلي وهو مما لا يختلف باختلاف العقول ولا يستبدل بحال وحال، وتفاضل

---

(١) لوحة ١٥٣ و ب.
(٢) د سقط.
(٣) لوحة ٣٩٦ ظ د.
(٤) ط يقرر.
(٥) لوحة ٢٨١ ظ ز.
(٦) سورة هود - ١١ - الآية ١٠٧.
(٧) لوحة ١٨٧ ظ ط.

الفاعلين بتفاضل الأفعال (فينبغي أن)[١] يكون كل عبد مطيع أفضل من الله تعالى وأحسن فعلاً وأرفع درجة لعلو رتبة فعله على فعل الله تعالى، وانحطاط رتبة فعله عز وجل عن أفعال العباد، ويكون في مقدور العبد من المحاسن ما ليس يماثل ذلك أو[٢] يقاربه في مقدور الله تعالى، والقول به قول لا خفاء بما فيه، فكان مقدور الله تعالى هو إبليس والقردة والأقذار والأنتان والزمانة والعمى والشلل والأمراض والموت والمصائب، ومقدور العبد الصوم والصلاة والحج والإقراض والتصديق واعتقاد التوحيد والإفضال إلى المحتاجين والإحسان إليهم والوفاء بالعهود وأداء الأمانات والجود والسماحة، وغير ذلك من الفضائل الداخلة تحت قدرة العباد، تقدر كل واحد من الفاعلين بمقدور، وذهب بما خلق وفاز العبد بالقسم الأحسن والحظ الأجزل، وقصرت قدرة القديم عن ذلك، ولعلم المعتزلة بهذا الإلزام يعرضون عن جانب المحاسن صفحًا ويتشبثون بالمقابح ليتمكنوا عسى من ترويج باطلهم على ضعفاء المسلمين – عصمنا الله تعالى عن ذلك بكرمه[٣] وفضله وهو ذو الفضل العظيم.

[أنواع الشركة]:

ثم بكون أفعال الخلق مخلوقة لله تعالى لا يُلزم أن يكون العباد شركاء لله تعالى في الفعل؛ وذلك لأن حقيقة الشركة أن يكون لكل واحد من الشريكين ما ليس لصاحبه فيما يشتركان فيه، فإن الشرك عند أهل الإسلام نوعان: **أحدهما:** مشرك يثبت لله تعالى شريكًا في تخليق العالم وهم المجوس، فيكون ما هو مخلوق لله تعالى من الخيرات غير ما هو مخلوق شريكه وما هو مخلوق[٤] شريكه من الشرور والقبائح غير ما هو مخلوق لله تعالى.

---

(١) ما بين القوسين بهامش (ب) وأثبتناه مكانه.
(٢) لوحة ٣٩٧ و د.
(٣) لوحة ٢٨٢ و ز.
(٤) ز سقط.

والآخر: من يثبت لله تعالى شريكًا[١] في استحقاق العبادة دون التخليق وهم عبدة الأصنام، فإنك إن سألتهم من خلق السماوات والأرض؟ ليقولن الله غير أنهم يعبدون الأصنام كما يعبدون الصانع، ويجلعونها مستحقة للعبادة كما استحقها الصانع ثم ما يوجد من عبادتهم للأصنام لا يكون عبادة لله[٢] تعالى وما يوجد من عبادتهم لله تعالى لا يكون عبادة للأصنام، وفي العرف عند أرباب اللسان: الشركاء في القرية والمحلة قوم يكون كل واحد منهم اختص بملك شيء من القرية لا يملكه غيره من الشركاء، ولم يعقل كون شيء لذات من وجه ولذات من وجه شركة بينهما بإجماع العقلاء، فإن ما هو ملك العبد هو بعينه ملك لله تعالى ملك تخليق لم يزل شيء من[٣] المخلوقات عن ملكه بتملك العباد ذلك، ولم يقل أحد أن العبد شريك لله تعالى فمن ما يملكه من العقار أو الحيوان أو الثياب والفرش والأواني وغير ذلك، وإن كان ذلك ملك العبد وعين[٤] ما هو ملك العبد ملك الله تعالى، وعين ما هو ملك الله تعالى ملك العبد، ثم العالم أعراض وأعيان وما أوجده الله تعالى غير ما أوجده غيره، وما أوجده غيره غير ما أوجده الله تعالى فيكون العالم له ولأغياره، وهذا هو حقيقة الشركة[٥]، وكذا من كل فعل كأن العبد شريك الله، فإنا إذا رأينا أن زيدًا مع عمر إذا اشتركا في بناء الدار وما يقدر عليه هذا من أجزاء الدار لا يقدر عليه ذاك، وما يقدر عليه ذاك لا يقدر عليه هذا فجعل كل واحد منهما ما في قدرته حتى تم بناء الدار بهما لم يمتنع أحد من أرباب اللسان والعقلاء من[٦] القول زيدًا وعمر اشتركا في بناء الدار ثم إن[٧] الفعل من العبد لن يحصل إلا بوجود قدرة يخترعها الله تعالى لا قدرة للعبـــد عليها

---

(١) لوحة ٣٩٧ ظ د.
(٢) لوحة ١٥٣ ظ ب.
(٣) لوحة ١٨٨ و ط.
(٤) ز د غير.
(٥) لوحة ٢٨٢ ظ ز.
(٦) لوحة ٣٩٨ و د.
(٧) ز ثم سقط، وإذ بدلاً من أن.

وفعل يخترعه العبد لا قدرة لله تعالى عليه، وحصول الفعل بمجموع مقدوريهما، فكان الأحياء شركاء لله تعالى في تخليق العالم، وكل حي من كل فعل يفعله شريك الله تعالى.

فأما ما قلنا فلا يوجب الشركة إذ عين ما هو مقدور الله تعالى مقدور العبد بإقداره، وما هو مقدور العبد مقدور الله تعالى، وهذا لا يعقل شركة كما في الملك إذ هو ما ملك العبد، عينه ملك الله وما هو ملك الله تعالى من الأعيان التي جعلها ملكًا لعباده عينه ملك العبد. ولم يعد ذلك شركة في الملك بإجماع العقلاء.

[المعتزلة يثبتون شركاء لله بقولهم]:

وبالوقوف على حقيقة الشركة علم أن المعتزلة هم الذين أثبتوا لله تعالى في العالم شركاء ومن كل فعل اختياري شريكًا، ونحن بحمد الله تعالى برآء عن ذلك، فكانت نسبة المعتزلة إيانا إلى القول مما يوجب الشركة ووصف أنفسهم بالبراءة من ذلك وقاحة عظيمة أو جهلاً بحقيقة الشركة المعقولة، وصاروا بإثبات الشركاء لله **تعالى في العالم** وفي كل فعل مساعدين للمجوس بل كانوا شرًا من المجوس من وجهين: أحدهما أن المجوس ما أثبتوا لله إلا شريكًا واحدًا، وهؤلاء جعلوا كل ما دب ودرج من ذوي الأرواح والمهج شركاء لله تعالى.

والثاني: أن المجوس أرادوا بإثبات الشريك تنزيه الله تعالى عما هو عندهم سفه، وما أضافوا إلى الشريك إلا الشرور والقبائح، والمعتزلة[1] أضافوا كل ما هو حسن على الحقيقة إلى غير الله تعالى، وجعلوا (ما فعله)[2] غيره أحسن مما فعله الله تعالى على ما قررنا، ولله العصمة والنجاة[3] عن كل ضلالة وبدعة، وفي المسألة دلائل كثيرة ذكرها من تقدم من ائمتنا الماضين - قدس الله أرواحهم - ومن

---

(١) لوحة ٣٩٨ ظ د.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ٢٨٣ و ز.

ساعدنا في هذه المسألة من أرباب المذاهب وغيرهم لا وجه إلى ذكر عشرها فضلاً عن كلها لما يقتضي حصرها وذكرها بما للخصوم عليها من الشبه ودفعها، والكشف عن بطلانها كتابًا مفردًا يربو على هذا الكتاب الذي نحن بصدده، ولو كشفنا عما للإمام أبي منصور الماتريدي - رحمه الله - من الإشارات اللفظية والعبارات الوجيزة الجارية[1] مجرى التوفيقات في هذا الباب لطال الكلام وملت عن ضبطها الأفهام.

[ترديد يثبت القول بعجز المعتزلة]:

ومحصول المسألة: أن إنكار تخليقها من الله تعالى، إما أن يكون لما لا دلالة عليها أو للإحالة أو لما في القول به من إيجاب الضرورة وامتناع التكليف وارتفاع الأمر والنهي. فإن كان إنكارهم لعدم الدلالة فقد أقمنا الدلائل السمعية والعقلية ما فيه كفاية لمن نصح نفسه[2] ولم يكابر عقله، وإن كان إنكارهم للإحالة فيطالبون بدليلها، ولا دليل معهم سوى أنه لا يتصور في أوهامهم[3] لكون الشيء عندهم فعلاً لفاعلين وتعلق قدرتين به أو لأن القول به يوجب الشركة، وقد تقصينا عن عهدة كل ذلك وإن كان إنكارهم لما فيه من إيجاب الضرورة فقد أجبنا عن ذلك ودفعنا الشبه بحمد الله، على أن العلم بكوننا[4] مختارين ثابت بطريق الضرورة وثبوت الاختيار لا ينفي التخليق لما مر، على أن التخليق كيف ينفي الاختيار وهو تعالى يخلق الفعل الاختياري لا الضروري وبينهما مفارقة، والقول بأنه تعالى يريد تخليق أحدهما فيحصل الآخر شاء أو أبى إثبات الاضطرار والعجز للصانع جل وعلا، فكان في جعل الفعل الاختياري ضروريًا لحصوله بالتخليق إنكارهم علم الضروريات وجعل

---

(١) لوحة ١٥٤ و ب.
(٢) لوحة ١٨٨ ظ ط.
(٣) د أفهامهم.
(٤) لوحة ٣٩٩ و د.

الباري مضطرًا في تخليقه، فإن زعموا أن العبد لا يمكنه الخروج عما خلقه فكيف يكون مختارًا؟ قلنا: العبد لا يمكنه الخروج عن معلوم الباري، فكيف يكون مختارًا والباري لا يخرج أيضًا عن معلومه فكيف يكون مختارًا؟.

وجاء[١] من هذا أنه تعالى لما لم يكن في فعله مضطرًا وإن كان لا يخرج عن معلومه لأنه وإن كان لا يخرج عن معلومه فمعلومه أنه يفعل ما يفعل باختياره فلو صار بعلمه مضطرًا لانقلب جاهلاً حيث علم أنه يفعل ما يفعل باختياره، فلم يفعل بل فعل مضطرًا فكذا عبده لا يصير مضطرًا بعلمه وإن كان لا يخرج عن معلومه لأن معلومه تعالى أن العبد يفعل ما يفعل باختياره غير[٢] مضطر، فلو صار مضطرًا لانقلب علم الباري جهلاً وذلك محال، فبقي العبد مختارًا فكذا لما خلق بعلمه[٣] الاختياري يبقى مختارًا؛ إذ لو انقلب بذلك مضطرًا لم يحصل ما خلق على ما خلق بل على غير ما خلق وهو أمارة اضطراره، فكان القول[٤] بما قالوا موجبًا كون فعل الله تعالى بالاضطرار وهذا محال، وإذا لم يصر العبد بتخليق فعله[٥] مضطرًا في فعله كما لم يصر بتخليق السماوات والأرض فكان خلق كفره وخلق السماوات والأرضين والجبال والبحار سواء من أن لا يوجب اضطرار العبد، والله الموفق.

وعورض أبو هاشم في قوله: إن العبد لما[٦] لم يمكنه الخروج عن مخلوق الله تعالى كان مضطرًا إذ العبد لا يمكنه الخروج عن الحركة وضدها[٧]، فكان

---

(١) لوحة ٢٨٣ ظ ز.
(٢) ز سقط.
(٣) ز سقط.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ٣٩٩ ظ د.
(٦) ط سقط.
(٧) ز سقط.

مكرهًا على أحدهما، فزعم أنه يمكنه الخروج عنهما، وزعم أن القادر السليم الآلة التام القدرة يجوز خلوه عن الفعل وتركه فكان متمكنًا[١] من الخروج عنهما، فلم يكن مكرهًا على أحدهما فارتكب المحال بذلك، ولزمه أن وقت صلاةٍ لو انقضى وهو لم يفعل شيئًا لا فعلها ولا تركها أن لا يعاقب، لأنه لم يفعل فعلاً قبيحًا ومن المحال أن المأمور بالصلاة يمضي على وقت الصلاة وهو لم يصلها ولا يستحق العقاب فزعم أنه يعاقب، قيل: على ماذا يعاقب ولم يفعل فعلاً؟ فقال: يعاقب لا على فعل وجد منه، وهذا عين مذهب الجبرية: أن العبد يعاقب لا على فعل وجد منه، وهذا أربى عليهم وقال[٢]: أن هذا يجب على الله تعالى تعذيبه وجوبًا لو امتنع عن ذلك إذا خرج العبد من الدنيا قبل[٣] التوبة لصار سفيهًا وزالت ربوبيته، وقد[٤] رددنا هذا عليه في مسألة الاستطاعة، وأعدنا ذكر هذه المسألة هاهنا ليعرف العاقل مذهبهم الذي عليه حذاقهم في زماننا هذا، ويعلم أن نسبة هؤلاء خصومهم إلى الجبر مع أنهم يثبتون للعبد الفعل ويعرفون الاختيار ونفي الاضطرار بالضرورة مع أن هذه مقالتهم وقاحة عظيمة وظلم ظاهر، ثم من مذهبه في تفسير مشيئة[٥] الجبر[٦] وأن الله تعالى قادر أن يجبر العبد على الإيمان بأن[٧] يخلق له علمًا يعلم بأنه لو لم يؤمن يعذب عذابًا أليمًا فيصير بذلك العلم مجبورًا على الإيمان، ثم هو يزعم أن الله تعالى قادر على الظلم والكذب ولو ظلم أو كذب لاستحق الذنب وزالت ربوبيته، فصار على تقدير قوله مجبورًا على العدل والصدق؛ إذ لو لم يفعله للحقه ضرر عظيم إذ لا ضرر أعظم من زوال الألوهية وبطلان الربوبية، فكان هذا الرجل قائلاً

---

(١) ط ممكنًا، ز سقط.
(٢) لوحة ١٥٤ ظ ب.
(٣) لوحة ١٨٩ و ط.
(٤) لوحة ٢٨٤ و.
(٥) ز مسألة.
(٦) لوحة ٤٠٠ و د.
(٧) ز وأن.

بأنه تعالى مجبور، وقال في العباد بما هو خير محض، فلا أدرى لم ينسب غيره إلى القول بالجبر؟! والحمد لله الذي عصمنا عن مثل هذه المناقضات، والتحكم على الله تعالى وعلى خلقه بالباطل والاحتجاج على الخصوم بما لا حجة فيه، والله الموفق[١].

٣- الكلام في إبطال القول بالتولد:

فإذا ثبت أن ليس للعبد قدرة التخليق ولا اكتساب[٢] إلا لما يحل محل قدرته ثبت أن ما يوجد في الخشبة من الحركة عقيب اعتماد الرجل عليها، وما يوجد من الألم في الحيوان عقيب ضرب الرجل إياه وأشباه ذلك ليس بفعل للعباد لا بطريق التخليق ولا بطريق الاكتساب.

وزعم جمهور القدرية أن ما يحدث من هذا الجنس في المحال عقيب أسباب يفعلها الإنسان (في حيزه كلها أفعال الإنسان) [٣] وهو خلقها لا صنع لله تعالى في شيء من ذلك، ويسمونها الأفعال[٤] المتولدة، فكان مرور السهم وحركاته وإصابته الهدف وإصابته الحيوان وما يحدث فيه من الانجراح[٥] والآلام والموت كل ذلك متولدًا[٦]من تحريك الرامي يده بالقوس ونزعه إياها، والعبد خالق كل ذلك ومكتسبه، وكذا الانكسار في الأواني والانخراق[٧] في الثياب. وأجاز بشر بن

---

(١) راجع في موضوع أفعال العباد وهل خلقها الله أم خلقها العبد: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار من ص٣٢٣-٣٩٠ ومن ص ٤٥٧-١٧٧، وكتاب التمهيد للباقلاني من ص ٣٠٣-٣٢١، والمواقف للإيجي من ص ٣١١-ص٣٣٢ ط سنة ١٣٥٧ القاهرة والتمهيد لأبي المعين النسفي من لوحة ١٨ ظ - نهاية اللوحة ٢٢ و، البداية من الكفاية للصابوني من ص ١١١-١١٧ والروضة البهية لأبي عذبة من ص ٢٦-٣٢ وشرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني ص ٩٣-٩٥ والإرشاد للجويني ص ١٨٧-٢١٠. وللاستزادة من كلام المعتزلة في هذا الفصل يراجع كتاب المغني لعبد الجبار جـ ٨ ص ١١.

(٢) ز و الاكتساب.

(٣) د ما بين القوسين سقط.

(٤) ب بالهامش وأثبتناها مكانها.

(٥) لوحة ٢٨٤ ظ ز.

(٦) ب بالهامش وأثبتناها مكانها وسقط من د.

(٧) لوحة ٤٠٠ ظ د.

المعتمر أحد رؤسائهم أن يكون السمع والبصر وما وراء ذلك من أنواع الإدراك وجميع أنواع الألوان والطعوم والروائح متولدة عن فعل الإنسان[١] وكل ذلك يكون مخلوقًا له مخترعًا من جهته لا صنع لله تعالى فيه، وزعم النظام أن ما يسمى عندهم الأفعال المتولدة كل ذلك فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة أي أن الله تعالى خلق الشخص الحيواني على وجه يوجب أن يخلق الله تعالى فيه الألم عند الضرب والسهم على وجه يوجب أن يخلق الله تعالى فيه المرور عند الرمي وكذا الزجاج مع الانكسار[٢]. وحكى عن أبي العباس القلانسي[٣] أن كل ذلك فعل الله تعالى بإيجاب الطبع وهو قريب من مذهب النظام بل لا فرق بينهما، وحاصل المذهبين استحالة انعدام ذلك عند وجود ما هو سببه كما هو مذهب أهل الطبائع إلا أن أولئك يضيفون ذلك إلى طبيعة المحل فحسب، وهما يضيفان إلى الله تعالى ولكن بإيجاب الخلقة والطبع، والقول بالإيجاب على الله قول باضطراره، ويؤدي[٤] إلى أن من فعل سببًا في محل يسير موجبًا على الله تعالى أن يفعل ذلك المتولد في المحل بحيث[٥] لا يكون له قدرة الامتناع، والقول به ظاهر الفساد بادي العوار.

وعندنا: أن خلو المحل عن هذه المعاني عند وجود ما يعد من العرف سببًا لها جائز، والله تعالى لا يجب عليه أن يفعل شيئًا منها في المحل وما يفعل يفعل باختياره، غير أنه أجرى العادة بأن يفعل ذلك كله.

وزعم ثمامة بن الأشرس أن ما سمى عندهم متولدًا كل ذلك أفعال لا فاعل

---

(١) يقول الأسفرائيني: "إن من فضائح بشر بن المعتمر قوله في باب التولد "أن الإنسان يخلق اللون والطعم والرائحة والسمع والبصر وجميع الإدراكات على سبيل التولد وكذلك يخلق الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. راجع التبصير في الدين للأسفرائيني ص ٤٥.

(٢) يذكر البغدادي: "أن الجبائي كفر النظام في قوله: "إن المتولدات من أفعال الله بإيجاب الخلقة. راجع أصول الدين للبغدادي ص ١١٥.

(٣) سبق التعريف به.

(٤) لوحة ١٨٩ ظ ط.

(٥) لوحة ١٥٥ و ب.

لها[١]، وأبطل بهذه البدعة على نفسه طريق إثبات الصانع[٢] حيث جوز أن كثيرًا من الأفعال المحكمة المتقنة تخرج من العدم إلى الوجود وتختص بالوجود بعد العدم من غير تخصيص مخصص[٣] وإيجاد موجد، وهو التعطيل المحض - نسأل الله العصمة[٤] عن القول بمثله.

فأما جمهور المعتزلة فإنهم يزعمون أن تلك المعاني في محالها توجد على وفق إرادة فاعل السبب وقصده كما توجد أفعاله القائمة به على وفق إرادته وقصده فإنه إذا أراد أن يتحرك الجسم حركة يسيرة دفعه دفعة خفيفة، ومتى أراد أن يتحرك حركة قوية دفعه دفعة قوية، وكذلك الحال في الألم وذهاب السهم وأشباه ذلك[٥]، هذا من حيث الحقيقة، ومن حيث الحكم أن فاعل أسبابها يلام عليها ويعاقب ويعذب عليه ويعاقب فإن الإنسان يعاتب ويعاقب على جرح الغير وإيلامه، ولو لم يكن ذلك فعله لما توجهت عليه اللائمة ولا استحق عليه العقوبة المتلفة أو الناهكة إذ استيجاب ذلك واستحقاقه على فعل الغير محال.

[دليل أهل الحق على نفي التولد]:

ودليلنا في المسألة ما سبق من الدلائل التي تدل على أن ثبوت قدرة الاختراع لغير الله تعالى محال، فإن الاكتساب لذاتها[٦] لما يقوم بمحل قدرته لما يوجب إثبات قدرته على اختراع شيء وتعلقها بما ليس في محل قدرته إبطال دلالة التمانع التي هي دلالة توحيد الصانع جل وعلا، وذلك دليل كاف.

ثم نقول: إن الحادث في المحل عقيب السبب لو كان فعلاً لفاعل السبب، لكان

---

(١) راجع كلام ثمامة - في أصول الدين للبغدادي ص ١٥٧.
(٢) لوحة ٤٠١ و د.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ٢٨٥ و ز.
(٥) راجع رأي جمهور المعتزلة - شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٣٨٨.
(٦) ز له الا.

لا يخلو؛ إما أن كانت له عليه قدرة، وإما أن لم تكن عليه قدرة، فإن لم تكن تعلقت قدرته به فلا يكون فعلاً له، وإن تعلقت قدرته به، لكان لا يخلو إما أن تعلقت به عين[١] القدرة التي تعلقت بالسبب، وإما أن تعلقت به قدرة أخرى، ولا وجه إلى أن يقال تعلقت به عين هذه القدرة لوجهين:

أحدهما: أن تعلق قدرة واحدة محدثة بمقدورين متجانسين أو متضادين أو مختلفين محال إذ كل قدرة محدثه لا تتعلق إلا بمقدور واحد، وكذا كل علم محدث عند أكثر أصحابنا لا يتعلق إلا بمعلوم واحد.

والوجه[٢] الثاني: أن القدرة على الضرب سابقة على الألم وقوة الرمي سابقة على مرور السهم والإصابة والجرح والآلام والموت، وقد مر أن سبق القدرة المحدثة على المقدور محال[٣] ولا[٤] وجه أن يقال بأن ذلك المعنى يوجد بقدرة أخرى سوى قدرة سببه هي قدرة عليها، لأنه لو كان كذلك لما كان ذلك المعنى في المحل حاصلاً عن السبب المتقدم، ولكان القادر ممكنًا من تحصيله بلا تحصيل السبب كما يقدر على تحصيل كل كسب له في حيز قدرته من غير[٥] تقدم سبب، وحيث استحال ذلك دل أنه لم يقدر عليه بقدرة هي قدرة عليه على الخصوص، ولأنه لو حصل بقدرة أخرى لصلح أن يقدر على ضده بدلاً عنه وقت وجوده بعين تلك القدرة على قول من يقول: إن الاستطاعة تصلح للضدين وبقدرة سوى هذه بدلاً عنها صالحة لضده، وحيث استحال أن يوصف بالقدرة على تسكين السهم أو الحجر بعد الرمي أو الإرسال وتخليق اللذة في بدن المضروب والمجروح بعد الضرب

(١) لوحة ٤٠١ ظ د.
(٢) ز سقط.
(٣) سبق الكلام بأن القدرة عرض لابد من مقارنته للفعل. راجع أفعال العباد.
(٤) لوحة ٢٨٥ ظ ز.
(٥) لوحة ١٩٠ و ط.

والجرح وتحصيل الحياة بعد الجرح الفاحش بدلاً عن الموت؛ دل أنه لا[١] يجوز أن يقدر عليه بقدرة (خاصة له) [٢] ولأنه[٣] لو قدر على إيجاد حركة أو سكون في جسم يقرب منه من غير اعتماد عليه واتصال به لقدر أن[٤] يفعل ذلك في جسم ببغداد وهو ببخارى، أو جسم بأقصى المغرب، ولصحت قدرته على إيجاد ذلك في أي جسم شاء وذلك ظاهر الفساد، وإذا بطل أن يكون قادرًا على ذلك المعنى بقدرة سببه وبقدرة أخرى سواها بطل أن يكون قادرًا عليه أصلاً، ولأنا نعلم جواز موت الرامي بعد رميه قبل الإصابة وبعدما مات لا يتصور منه قدرة ولا علم[٥]، فلو كان ما يوجد من الأفعال بعد ذلك أفعالاً له وهي محكمة متقنه لجاز خلو كل فعل محكم عن قدرة فاعله وعلمه وحياته، ولجاز حصوله بموات عاجز جاهل، وقد مر فساد هذا، والله الموفق.

[شبه الخصوم واهية]:

---

(١) ز سقط.

(٢) ز حاصلة.

(٣) لوحة ١٥٥ ظ ب.

(٤) لوحة ٤٠٢ و د.

(٥) يقول في هذا الخياطِ ردًا على ابن الراوندي: إن أراد الأحياء القادرين على الأفعال يفعلون في حال حياتهم أفعالاً تتولد عنها أفعال بعد موتهم فينسب ما يتولد عن أفعالهم بعد موتهم إليهم إذا كانوا قد سنوه في حياتهم وفعلوا ما أوجبه.. وذلك كرجل أرسل حجرًا من رأس جبل فهي إلى الأرض ثم إن الله أمات المرسل للحجر قبل أن يصل الحجر إلى الأرض – فنقول: إن هوى الحجر بعد موت المرسل متولد عن إرساله إياه فهو منسوب إليه دون غيره. وكذلك نقول في رجل نزع قوسه يريد الهدف فلما خرج السهم عن قوسه أمات الله الرامي. فنقول إن ذهاب السهم بعد الرامي متولد عن رميته فهو منسوب إليه. والدليل على ذلك أن ذهاب السهم عند رمي الرامي به لا يعدو خصالاً أربعا: إما أن يكون فعلاً لله أو للسهم أو فعلاً لا فاعل له، أو فعلاً للرامي.

وليس يجوز أن يكون فعلاً لله، لأن الرامي لا يدخل الله في أفعاله لأن الله مختار لأفعاله، ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلاً للسهم لأن السهم موات ليس بحي ولا قادر ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلاً لا فاعل له، لأن ذلك لو جاز لجاز كتاب لا كاتب له.

فلما فسدت هذه الوجوه لم يبق إلا ذهاب السهم منسوب إلى الرامي به دون غيره إذ كان هو المسبب له. راجع الانتصار للخياط ص ٦٠-٦١.

وأما ما تعلقوا به من الشبه المعقولة فواهية لما أن خصومهم لا يسلمون حصول ذلك على موافقة قصده لقصده[١] بإرادة الصانع جل وعلا وإجرائه العادة أنه يفعل ذلك عقيب صنع العبد في حيز قدرته لما مر من دليل استحالة ذلك أن يوجد بقدرة العبد، ثم يجب على هذا الاعتلال أن[٢] الله تعالى لو أجرى العادة عند مباينة العبد الحجر أن يخلق في الحجر صعودًا أو أجرى العادة أن يخلق عند قيامه حركة في الجبل أن يكون ذلك فعل العبد، فلو أجرى العادة أن يخلق الألم الشديد عند الضرب الخفيف، والألم الخفيف عند الضرب الشديد أن يكون كل واحد منهما مسببًا لما تقدم من السبب فإن مروا على هذا تجاهلوا ويلزموا أشياء يزداد ظهور تجاهلهم من نحو أن يقال: لو أجرى الله العادة بطيران الجبال في السماء ومرها في الهواء مر السحاب عقب إشارة الناس[٣] إليها: وبتهافت السماوات السبع عند أكل الناس ورجوعها إلى مكانها عند امتناعهم عن ذلك أن يكون كل ذلك صنع فاعلي هذه الأسباب وهذا تجاهل، وإن أبوا هذا نقضوا دليلهم، ويجب بهذا أن يكون حصول[٤] السمن في الطفل عند (حسن قيام الحاضنة بتربيته وحصول السمن في الدابة عند) [٥] قيام السائس، بمصالحها ومراعاة وقت الغذاء والعلف والسقي لها من فعل (الحاضنة والسائس وكذا حصول الزروع والبقول والرياحين) [٦] وأغصان الأشجار والزراجين[٧] عند قيام الزراع بسقيها وتسميدها وتشذيبها يوجب أن يكون ذلك فعلاً لها، ويكون للعباد قدرة تخليق الأجسام وهذا إلحاد ظاهر. وما ألزم من فصل الأحكام فكل ذلك متعلق باكتسابه ما حل بمحل قدرته من الفعل الذي جعله الله

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ٢٨٦ و ز.
(٣) لوحة ٤٠٢ ظ د.
(٤) د سقط.
(٥) ب ما بين القوسين ورد بالهامش وأثبتناه في مكانه للسياق.
(٦) ز ما بين القوسين سقط.
(٧) جمع الزرجون – الخمر وقيل الكرم وهي فارسية معربة – راجع مختار الصحاح.

في العادة الجارية كالسبب لما يوجد في المحل، وإن كان لا صنع له فيه ثم الأمر في الشاهد بالتسديد والتعليم[١] جائز، واللوم على تركه سائغ، وحمد الطبيب على الصحة الحاصلة في بدن من عالجه وملامته على ازدياد في المرض عقيب معالجته وكذا في حصول زيادة في ضوء البصر والظلمة فيه والقول بكون هذه الأشياء من فعل العباد خارج عن الإجماع، ولو ارتكبت المعتزلة هذه الفصول فقد قصدوا إثبات شركاء لله تعالى في جميع أجناس المخلوقات، وظني أنهم لا يبالون من هذا وأمثاله عند رجائهم ترويج باطلهم وتصحيح فاسدهم، وبالله العصمة والمعونة[٢].

٤- الكلام[٣] في الآجال[٤]:

ثم[٥] المقتول عندنا ميت بأجله، وما يخلق الله فيه من المعنى المنافي للحياة مفعول الله تعالى وليس بفعل للقاتل وهو الموت، والقتل فعل القاتل قائم به ليس[٦] بحال في المقتول، والفعل الذي يوجد في القاتل ويوجد الله عقيبه انزهاق الروح أو الموت في المحل بطريق إجراء العادة يسمى قتلاً، كما يسمى ما يتفرق عقيبه أجزاء جسم صلب كسرًا، والتفرق مفعول الله تعالى لا صنع للعبد فيه، وزعم الكعبي أن المقتول غير ميت[٧] لأن الموت من فعل الله والقتل من فعل القاتل، وقال

---

(١) لوحة ١٩٠ ظ ط.

(٢) راجع: رأي المعتزلة في التولد – شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي من ص ٣٨٧ إلى ص ٣٩٠ وانظر رأي الأشاعرة في إبطال التولد – التمهيد للباقلاني من ص ٢٩٦ – ص ٣٠٢ المكتبة الشرقية بيوت ١٩٥٧، وشرح المواقف جـ ٣ من ص ١٢٨ إلى ص ١٣٤ طبعة دار الطباعة العامرة سنة ١٣١١هـ والتمهيد للنسفي لوحة ٢٢ و ظ والبداية من الكفاية للصابوني ص ١١٦-١١٧ ومن أراد الاستزادة من كلام المعتزلة في التوليد فليقرأ كتاب المغني للقاضي عبد الجبار جـ ٩ تحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد.

(٣) لوحة ٢٨٦ ظ ز.

(٤) ط العنوان غير ظاهر.

(٥) لوحة ٤٠٣ و د.

(٦) لوحة ١٥٦ و ب.

(٧) راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٦٧.

غيره من المعتزلة في المقتول معنيان:

أحدهما من الله وهو الموت، والآخر من العبد وهو القتل[١]، وما ذكرنا من دلائل إبطال القول بالتولد يوجب بطلان هذا كله، ثم يتصل بهذا أن المقتول ميت بأجله وهذا هو أجله لا أجل له سواه، وكذا قال أبو الهذيل من جملة المعتزلة حتى قال: لو لم يقتل لمات بأجله في وقت قتله[٢] قال: والمدة التي لم يعش إليها لم تكن أجلاً ولا من عمره[٣]، وعندنا ليس الأمر كذلك بل يقتل لا محالة، وكذا قال الجبائي أن لا أجل له إلا هذا، وقال الباقون: المقتول مقطوع عليه أجله كذا ذكروا[٤]، ولنا قوله: ﴿ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴿٣٤﴾ ﴾[٥] والحديث المعروف أن عند تصوير العبد في بطن أمه يأمر الله ملكًا فيكتب على جبهته رزقه وأجله وسعادته وشقاوته، وتعلقهم بقوله تعالى: ﴿ وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ ﴾[٦] وتقدير الآية عندنا – والله أعلم – وما يعمر من معمر، ولا ينقص من عمر معمر آخر سواه أي يعطي لهذا الثاني من[٧] العمر ما يكون ناقصًا بمقابلة عمر الأول والهاء راجع إلى من يماثله في الاسم لا إلى عين المذكور كما يقال: هذا درهم ونصفه أي نصف درهم آخر مماثل للأول في الاسم كذا[٨] ذكر كبار أهل اللغة

---

(١) راجع أصول الدين للبغدادي ص ١٤٣.
(٢) المصدر السابق نفس الموضع.
(٣) وقد زعمت الفلاسفة للحيوان أجلاً طبيعيًا وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين، وأجالاً اخترامية على خلاف مقتضى طبيعته بحسب الآفات والأمراض. راجع شرح العقائد النسفية للسعد ص ١٠٦.
(٤) يقول القاضي عبد الجبار: وأما البغداديون فقد قالوا إنه يعيش قطعًا لأنه لو لم يعش لكان لا يكون القاتل ظالمًا له وفي علمنا لخلافه دليل على أنه كان يعيش لا محالة. راجع: شرح الأصول الخمسة ص ٧٨٣.
(٥) سورة الأعراف – ٧– الآية ٣٤.
(٦) سورة فاطر –٣٥– الآية ١١.
(٧) لوحة ٤٠٣ ظ د.
(٨) لوحة ٢٨٧ و ز.

منهم الفراء[١]، ويقولون[٢]: لو كان مات بأجله لم يجب القصاص ولا وجب الضمان إذا كان شاه فذبحها لأنه أحسن إليه، **والجواب**: أن وجوب القصاص والضمان لارتكابه النهي باكتسابه الفعل الذي أجرى الله تعالى العادة بتخليقه الموت عقبه لا على ما وجد في المحل من المعنى المنافي للحياة على ما مر في مسألة التولد.

يحققه: أن عندهم كان من الجائز أن يكون هذا أجله إن لم يكن واجبًا، والضمان لا يجب مع الشك ولا القصاص، ومع ذلك وجب هاهنا دل أنه إنما وجب لما[٣] ذكرنا ثم الحقيقة أنه لا خلاف في هذه المسألة لأنهم يقولون: إن معلوم الله تعالى في انتهاء عمره غير هذا إذ لا يظن هذا بمن خالف هشام بن عمرو من تجويز كون المعدوم معلومًا، وإنما يقولون: إن الله تعالى يعلم أنه يقتل لا محالة ويعلم أنه لو لم يقتل لعاش إلى وقت كذا على الأصل أنه تعالى يعلم ما يكون، ويعلم أن ما لا يكون لو كان كيف كان يكون على ما قال في حق الكفار: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾[٤] وإن كان يعلم (أنهم لا يردون) [٥] ونحن ننكر هذا وإنما ننكر كون ذلك مشكوكًا مجهولاً عنده كما يكون ممن يجهل (العواقب وهم) [٦] أيضًا يأبون هذا والله الموفق[٧].

٥- الكلام في الأرزاق:

---

(١) سبق التعريف به.
(٢) أي المعتزلة القائلون بأن المقتول مقطوع عليه أجله.
(٣) لوحة ١٩١ و ط - مكررة.
(٤) سورة الأنعام -٦- الآية ٢٨.
(٥) ط ما بين القوسين غير ظاهر.
(٦) ط ما بين القوسين غير ظاهر.
(٧) راجع في موضوع الآجال - شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٧٨٠ - ٧٨٤ والإبانة للأشعري ص٥٨-٥٩. وأصول الدين للبغدادي ص ١٤٠-١٤٢، والبداية من الكفاية ص ١٣٣-١٣٤. والتمهيد للنسفي لوحة ٢٢ ظ، ٢٣ و، والتمهيد للباقلاني ص ٣٣٢-٣٣٤. وللاستزاده يراجع المغني لعبد الجبار جـ١١ ص ٣-٢٦.

ومما يماثل هذه المسألة مسألة الأرزاق ثم عندنا كل يستوفي رزق نفسه[١] ويأكله حلالاً كان أو حرامًا ولا يتصور أن لا[٢] يأكل إنسان ما جعل رزقًا (له ولا أن يأكل غيره رزقه أو يأكل هو رزق غيره، وقالت المعتزلة: من الجائز أن لا يأكل رزقه ويأكل رزق غيره) [٣] (ويأكل رزقه غيره) [٤]، والرزق في اللغة اسم للقوت المقدر، ولهذا يسمى من يجري عليه السلطان من المرابطين في كل شهر مقدار: مرتزقة، وقد يستعمل ويراد به الملك المطلق، وقد يستعمل ويراد به الغذاء. قال الله تعالى: ﴿وَمَا مِن [٥] دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [٦] والدواب[٧] لا ملك لها بالأسباب المشروعة، فكان المراد منه ما يحصل لها به الاغتذاء فإن حمل على الملك لم يكن الحرام رزقًا[٨] والإنسان قد يأكل رزق غيره أي ملكه ويأكل غيره رزقه أي ملكه، وإن حمل على الغذاء كان الحرام رزقًا لأن الله تعالى يغذينا أي يخلق التغذي والنمو في أبداننا، وهو تعالى يخلقه متفرد لا صنع للعبد فيه، ومن المحال إطلاق اسم الرزق على الملك خاصة دون الغذاء بل هو يقع عليها جميعًا ثم

---

(١) لوحة ٤٠٤ و د.
(٢) ز سقط.
(٣) د ما بين القوسين سقط.
(٤) ط، ز ما بين القوسين سقط وراجع قول المعتزلة هذا في أصول الدين للبغدادي ص ١٤٤.
(٥) لوحة ١٥٦ ظ ب.
(٦) سورة هود - ١١ - الآية ٦.
(٧) لوحة ٢٧٨ ظ ز.
(٨) المحرم تناوله لا يجوز أن يكون رزقًا للظالم يدل على ذلك قول الله تعالى: ﴿أَنفِقُوا۟ مِمَّا رَزَقْنَٰكُم﴾ فلو كان المحرم رزقًا لمن تناوله لكان مأمورًا بالإنفاق منه إما على جهة الندب أو الإباحة أو الوجوب، وفي علمنا بأنه منهي عن ذلك دلالة ما قلناه.
وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣﴾ يدل على ذلك من وجهين:
أحدهما: أنهم مدحوا بأنهم ينفقون مما رزقوا فلو كان الحرام رزقًا لكان ممدوحًا بالإنفاق منه عل بعض الوجوه وفي كونه مذمومًا على ذلك دلالة على أنه ليس برزق له.
والثاني: أنه تعالى قال: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣﴾ فلولا أن هناك شيء ينفق لم يرزقوه لم يكن لهذا القول معنى، وهذا يبين أن المنفق من المحرمات لم يكن منفقًا مما رزقه الله وقد جعل الله تعالى الإنفاق مما رزقه المؤمن من صفات المؤمنين.. راجع المغني لعبد الجبار ج ١١ ص ٣٥.

يقبح أن يقال فلان عاش مائة سنة لم يأكل رزق الله تعالى، والشيخ أبو الحسن الرستغفني[١] وأبو إسحاق الأسفرائيني[٢] مما حققا الخلاف في مسألة الآجال والأرزاق، وقالا: فيهما خلاف من حيث العبارة لا غير، وهو الصواب[٣].

(١) سبق التعريف به.
(٢) سبق التعريف به.
(٣) راجع شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٧٨٧ – ٧٨٨ والتمهيد للباقلاني ص ٣٢٨-٣٢٩ بحر الكلام للنسفي ص ٣٨-٤٠. والتمهيد للنسفي لوحة ٢٣ والمغني لعبد الجبار جـ ١١ ص ٢٧-٥٥ وشرح العقائد النسفية للسعد ص ١٠٦.

الفصل الرابع

١- الكلام في الإرادة:

قد سبق منا الكلام أن الله تعالى مريد بإرادة أزلية وأن المشيئة والإرادة لفظان ينبئان عن معنى واحد وهي صفة قائمة بذاته، وقد بينا الخلاف بيننا وبين طوائف المعتزلة فلا نعيد. ونحتاج في هذا الباب إلى ذكر ما يصح دخوله تحت إرادة الله تعالى.

[إرادة الله شاملة لكل شيء]:

فنقول: الأصل عندنا أن كل حادث حدث بإرادة الله تعالى خيرًا كان أو[(١)] شرًا، حسنًا كان أو قبيحًا، جوهرًا كان أو عرضًا، وزعمت المعتزلة أن الله تعالى يريد من أفعالنا ما هو حكمة وطاعة ولا يريد ما هو معصية وقبيح، واختلفوا في المباحات فمنهم من زعم أن الله تعالى مريد لها، ومنهم من زعم أن الله تعالى غير مريد لها، وينبغي أن يكون هذا على قول البغداديين منهم فإنهم يزعمون أن الله لا يوصف بالإرادة في الحقيقة وإنما يوصف بها[(٢)] مجازًا، فما يقال إنه تعالى أراده فإن كان ذلك من أفعاله فمعناه أنه يفعله[(٣)] أو فعله، وما كان من أفغال غيره فالمراد منه أنه أمر به فلما[(٤)] كانت الإرادة عندهم أمرًا والمباح ليس بمأمور به فلا يكون مرادًا[(٥)].

---

(١) لوحة ٤٠٤ ظ د.
(٢) لوحة ١٩١ ظ ط.
(٣) يتفق البصريون من المعتزلة مع أهل السنة على أن الله سبحانه وتعالى مريد على الحقيقة غير أنهم اختلفوا عن أهل السنة بقولهم: إنه سبحانه يريد بإرادة حادثة لا في محل.
أما النظام والكعبي وأتباعهما فقد زعموا أنه ليست لله تعالى إرادة على الحقيقة وزعموا أنه إذا قيل: إن الله عز وجل أراد شيئًا من فعله فمعناه أنه فعله وإذا قيل: إنه أراد من عبده فعلاً فمعناه أنه أمره به وقالوا: إن وصفه بالإرادة في الوجهين جميعًا مجاز. راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٦٦.
(٤) لوحة ٢٨٨ و ز.
(٥) يقول أبو الحسن الأشعري عن البغداديين: والوصف له بأنه مريد لأفعال عباده معناه أنه آمر بها والأمر بها غيره ويقول: إنهم يميلون إلى هذا.
راجع: مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٤٥ ط ١٩٥٠.

والحاصل عندنا: أن كل حادث حدث بإرادة الله تعالى على أي وصف كان (ثم ما كان)[١] من ذلك طاعة فهو بمشيئته وإرادته ورضاه ومحبته وأمره وقضائه وقدرته، وما كان معصية فهو بمشيئة الله تعالى وإرادته وقضائه وقدره، وليس بأمر الله ولا برضاه ومحبته، وذلك لأن محبته ورضاه ترجع إلى كون الشيء عنده مستحسنًا، على هذا قدماء أصحابنا، وهو الظاهر من قول مشايخنا في ديارنا الشائع في عوامنا وخواصنا، ونص عليه شيخنا أبو منصور الماتريدي. وزعم أبو الحسن الأشعري أن المحبة والرضى بمعنى الإرادة، ويعمان كل موجود كما تعم الإرادة فكل ما أراد وجوده فقد رضي بوجوده، وأحب وجوده على الوجه الذي أراد[٢].

[ما علم وجوده أراد أن يوجد عند الماتريدية]:

ومشايخنا - رحمهم الله - يقولون تيسيرًا على المتعلمين بأن ما علم الله أن يوجد أراد وجوده شرًا كان أو خيرًا، قبيحًا[٣] كان أو حسنًا، طاعة كان أو معصية (وما علم أنه لا يكون أراد أن لا يكون شرًا كان أو خيرًا، قبيحًا كان أو حسنًا، طاعة كان أو معصية)[٤]، فالله تعالى لما علم أنه يوجد من فرعون وأبي جهل وغيرهما من الكفرة الكفر، أراد منهم الكفر وإن نهاهم عنه، ولما علم أن لا يوجد منهم الإيمان أراد أن لا يوجد منهم الإيمان وإن أمرهم به.

[ما أمر بوجوده أراد أن يوجد عند المعتزلة]:

وزعمت المعتزلة أن ما أمر الله تعالى به أراد وجوده، وإن علم أنه لا يوجد وما نهى عنه كره وجوده، وأراد أن لا يوجد وإن علم وجوده فلما كان أمر فرعون

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.

(٢) يقول الشيخ زاده - ذهبت مشايخ الحنفية إلى أنه لا محبة في صفة الإرادة وأن الإرادة لا تستلزم الرضا والمحبة بل الإرادة أعم منهما. وذهب الشيخ الأشعري وتابعوه إلى أن المحبة بمعنى الإرادة وكذلك الرضا. وذهب الجمهور من الحنفية إلى أن المحبة والرضا والإرادة بمعنى واحد كما في إشارات المرام. راجع نظم الفرائد للشيخ زادة ص ٩.

(٣) لوحة ٤٠٥ و د.

(٤) د ما بين القوسين سقط.

بالإيمان أراد[١] منه الإيمان وإن علم أنه لا يوجد منه، ولما نهاه عن الكفر أراد أن لا يوجد منه الكفر وإن علم أنه يوجد. فكانت إرادة الله عندنا موافقة للعلم وعندهم موافقة للأمر، وعلى هذا يدور الخلاف[٢].

ثم اختلفت عبارات أصحابنا في ذلك فمنهم من قال: أقول في الجملة: إن الله تعالى مريد حدوث كل ما علم حدوثه ولا يكون في سلطانه إلا ما يريد كونه ولا ينتفي عنه ما أراد كما أطلقه جميع[٣] المسلمين بقولهم: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن قال: ولا أقول بالتفصيل[٤] أنه أراد الكفر والفرية عليه وشتم نفسه وغير ذلك من المعاصي، كما يقال إنه خالق العالم، ولا يقال على التفصيل أنه خالق الأقذار والأنتان والشياطين والعقارب، وإن كانت هذه التفاصيل داخلة تحت الجملة فكذا هذا، وهذا كما يقال: كل ما سوى الله ضعيف على الجملة، ولا يقال دين الله ضعيف على[٥] التفصيل، ويقال: كل مخلوق حجة الله تعالى، ويقال: إن هذه الخشبة

---

(١) لوحة ١٥٧ و ب.
(٢) في هامش ب ورد هذا التعليق:
قال معتزلي لسني: سبحان من تنزه عن الفحشاء.
فقال السني مجيبًا: سبحان من لا يكون في ملكه خلاف ما شاء. وقد قال السعد في شرح العقائد ص ٩٦ المعتزلي هو عبد الجبار والسني هو أبو إسحاق الأسفرائيني..
ويقدم القاضي عبد الجبار أكثر من عشر أدلة على موافقة الأمر للإرادة من ذلك مثلاً:
أنه قد ثبت أن الله تعالى أمر بالعبادات ورغب في فعلها والأمر لا يكون أمرًا لصورته ولا لسائر أحواله، وإنما يكون أمرًا لإرادة الآمر من المأمور ما أمره به ولذلك يساويه في الصيغة وسائر الأحوال ما ليس يأمر به. والآمر لا يكون آمرًا لإرادة إحداثه ولا لإرادة كونه خطابًا لمن هو خطاب له ولا لعلم العالم به ولا لمتعلقه، فيجب أن يكون إنما يكون صار آمرًا لإرادة المأمور به، وذلك لأن الواحد منا لا يأمر بالشيء إلا ويريده، ومتى لم يرده لم يكن القول الواقع من جهته أمرًا.. وكل ذلك يبين أنه سبحانه يريد من العباد كل ما أمرهم به فعلوه أم لم يفعلوه. وأيضًا أنه لو صح أن يريد القبائح لصح أن يفعل مثل المراد وينفرد به فكان هذا يؤدي إلى أن يجوز أن يكذب في إخباره ولا يفي بوعده ووعيده وأن يأمر بالقبيح وينهى عن الحسن وأن يريد إظهار المعجزات على الكذابين وفي ذلك الخروج من الدين.
راجع المغني لعبد الجبار جـ ٦ ص ٢١٨-٢٥٥.
(٣) لوحة ٢٨٨ ظ ز.
(٤) ز من تفصيل.
(٥) لوحة ٤٠٥ ظ د.

منكسرة ولا يقال حجة الله منكسرة، ويقال: الليلة مظلمة، ولا يقال حجة الله مظلمة فكذا هذا، وإليه ذهب قدماء أصحابنا منهم عبد الله بن سعيد القطان.

ومنهم من يقول: لا أقتصر عند التفصيل أن أقول: إن الله تعالى أراد الكفر والزنا بل أزيد عليه قرينة، فأقول: أراد من الكافر الكفر كسبًا له قبيحًا منه مذمومًا وكذا في غيره من المعاصي لئلا يؤدي إلى إيهام الخطأ وهو اختيار الأشعري وهو قريب مما اختاره شيخنا أبو منصور، ولا خلاف بين أصحابنا (في المسألة)[1] في[2] الحقيقة بل يختار البعض عبارة لا يسبق منها إلى وهم سامع معنى لم يقصده المتكلم.

ثم قال شيخنا أبو منصور: إذا سئلنا عن هذه المسألة **فلها وجهان: أحدهما** الإطلاق على المفهوم من الإرادة.

والثاني: منع الإطلاق إذا لم يفهم مراد السائل أو خشي التعنت، فيه وهو أن يقال: إن للمشيئة معاني فيما يتعارف: أحدها للتمني، والثاني الأمر والدعاء إليه، والثالث الرضا به، والرابع نفي الغلبة وخروج الفعل على ما يقدره ويريده. فالأول منفي في كل شيء، لأن التمني إرادة ما علم أنه لا يكون وهو ضعف أو إرادة ما شك في كونه وهو جهل.

والثاني والثالث صفتان في كل فعل يذم عليه.

والرابع به نقول، وقد أجمعنا نحن ومن خالفنا على معناه وإن اختلفنا في اللفظ[3].

ثم هذه المسألة في الحقيقة عين مسألة خلق الأفعال فإنا إذا أثبتنا بالدليل[4] أن الله تعالى خالق أفعال العباد كفرًا كان أو معصية أو طاعة، والله تعالى مختار في

---

(١) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه للسياق.
(٢) لوحة ١٩٢ و ط.
(٣) لوحة ٤٠٦ و د.
(٤) لوحة ٢٨٩ و ز.

فعله غير مضطر كان مريدًا في تخليقه إياه فلا حاجة بنا بعد ذلك إلى إقامة دليل مبتدأ إلا أن السلف لما تكلموا في المسألة على طريق الأصالة أتبعناهم وتكلمنا فيها.

[شبه المعتزلة]:

فنقول: إن المعتزلة يتعلقون بشبه بعضها سمعية وبعضها عقلية.

فأما السمعية فنحو قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[١] أخبر الله تعالى أنه خلقهم جميعًا للعبادة، وأنتم تقولون إنه خلق الكفرة منهم والعصاة لا للعبادة بل للكفر والمعصية وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[٢] والكفر[٣] أعسر العسر، وقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾[٤]. فالله تعالى أخبر أنهم يقولون: لو شاء الله ما أشركنا ثم كذبهم في ذلك ورد قولهم بقوله: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾[٥] وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ فَعَلَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾[٦] وأنتم تساعدون في المقالة من كذبه الله تعالى بنص كتابه وهو باطل، وقوله: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴿٣١﴾﴾[٧] وعندكم يريد كل ظلم كان ويكون، وهو خلاف ما في الكتاب، وإكذاب لله تعالى في ما أخبر.

[الشبه العقلية للمعتزلة]:

وأما العقلية فكقولهم: مريد السفه سفيه اعتبارًا بالشاهد، ومريد الكفر كافر ومريد المعصية عاصي ويعتبر بالشاهد، ومريد شتم نفسه والافتراء عليه سفيه أيضًا في الشاهد فكذا في الغائب إذ الشاهد دليل الغائب، ولأن العبد لا يمكنه

---

(١) سورة الذاريات -٥١- الآية ٥٦.
(٢) سورة البقرة -٢- الآية ١٨٥.
(٣) لوحة ١٥٧ ظ ب.
(٤) سورة الأنعام -٦- الآية ١٤٨.
(٥) سورة الأنعام -٦- الآية ١٤٨.
(٦) سورة النحل -١٦- الآية ٣٥.
(٧) سورة غافر -٤٠- الآية ٣١.

الخروج عما[١] أراده الله تعالى على زعمكم فيصير الكافر مجبورًا على كفره، ممنوعًا عن الإيمان بالإرادة التي هي أبرم وأحكم من الحديد في المنع، فإما أن يعذر على ذلك والقول به تكذيب للكتاب وخروج عن الإجماع، وإما أن يعاقب عليه ولا يعذر وهو القول بتكليف ما ليس في الوسع، ولأن إرادة ما لا يرضى به سفه والأمر بما لا يريده سفه في الشاهد فكذا في الغائب. إلى مثل هذه الشبهات يذهبون.

وأهل الحق يحتجون بقوله تعالى[٢]: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ (خَيْرٌ لِأَنْفُسِهِمْ)[٣] إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا﴾[٤] دلت الآية أنه أراد منهم ازدياد الإثم حيث أملى لهم ليزدادوا إثمًا[٥]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ﴾[٦] ومن ذرأه[٧] لجهنم أراد منه ما به يصير لجهنم إذ لو ذرأه لجهنم مع إرادة ما به يصير للجنة فقد أراد فيه ما يصير بإدخاله[٨] ما ذرأه له ظالمًا، وهذا محال.

وزعمت المعتزلة أن اللام في الآيتين جميعًا لام العاقبة لا لام التعليل كما في قوله تعالى: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾[٩] وهم ما التقطوه لهذا وإنما التقطوه ليكون لهم ولدًا وقرة عين، ولكن لما كان عاقبة أمره أن صار لهم عدوا ذكر هذه اللفظة وكما يقال: ولدوا[١٠] للموت وبنوا للخراب، وأحدٌ لا يلد للموت بل يطلب بقاء الولد ولا يبني للخراب ولكن للانتفاع بها، ولكن لما كان

---

(١) لوحة ٤٠٦ ظ د.
(٢) لوحة ٢٨٩ ظ د.
(٣) ط ما بين القوسين سقط.
(٤) سورة آل عمران -٣- الآية ١٧٨.
(٥) ط سقط.
(٦) سورة الأعراف -٧- الآية ١٧٩.
(٧) ذراه أي خلقه راجع مختار الصحاح.
(٨) لوحة ١٩٢ ظ ط.
(٩) سورة القصص -٢٨- الآية ٨.
(١٠) ز سقط.

عاقبة أمر الولد الموت وعاقبة أمر الدار الخراب يقال: هذا لبيان العاقبة[(١)].

[الرد على زعمهم]:

والجواب إنما يتصور أن يريد أحد من الآخر ما لا يكون منه، ويفعل فعلاً له ولا[(٢)] يكون هو بل يكون غيره أو ضده، إن كان الفاعل جاهلاً بالعواقب فيفعل فعلاً لغرض فلا يحصل ذلك بل يحصل غيره، فأما من لا يجهل العواقب كيف يريد عاقبة لفعل يعلم حقيقة أنها لا تكون على ما يريد؟ وهل يفعل هذا إلا سفيه؟ ومثله في الشاهد كمن يبذر بذرًا في الأرض ويريد خروج الزرع وحصول النماء، مع علمه أنه لا ينبت ولا يخرج، وكذا استعمال لام العاقبة فمن يجوز عليه الجهل بالعواقب فيفعل فعلاً لقصد فيحصل له ضد[(٣)] تلك العاقبة، ولا يحصل له ما هو المقصود، فيقال على طريق تعريف عاقبة فعله الوخيمة الحاصلة لا على وفق قصده ليتنبه لذلك فلا يعود إلى العمل بمثله فيما يستأنف من عمره، فأما[(٤)] في حق من هو علام الغيوب فاستعماله فاسد، والله الموفق.

وقال تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ[(٥)] ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾[(٦)]فجعل شرح الصدر سببًا يحصل به الإيمان، وضيق الصدر

---

(١) لأن في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾ دخلت اللام على ما لا يصح أن يكون مرادًا منه، لأنه إنما يراد منه الكفر أو الإيمان دون نفس جهنم فعلم بذلك أن المراد بهذه اللام لام العاقبة وأنه أراد بذلك أني قد ذرأتهم وعلمت أن مصيرهم جهنم كقوله تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ومعلوم من حالهم أنهم التقطوه لتقر أعينهم به، لكن مصيره لما كان إلى معاداتهم جاز أن يقال ذلك.
وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِثْمًا﴾ ويبين الله لكم أن تضلوا. يقارب تأويله ما قد قدمناه وإنما أراد به أنهم سيزدادون إثمًا عند الإملاء ويضلون عما بين لهم. راجع المغني لعبد الجبار جـ٦ ص ٢٣٤-٢٣٥.

(٢) لوحة ٤٠٧ و د.

(٣) ز سقط.

(٤) لوحة ١٥٨ و ب.

(٥) لوحة ٢٩٠ و ز.

(٦) سورة الأنعام -٦- الآية ١٢٥.

وحرجه سببًا يحصل به الضلال، وأخبر أنه متى أراد أن يهدي إنسانًا يشرح صدره ليهتدي، ومتى أراد ضلاله يجعل صدره ضيقًا حرجًا لئلا يؤمن فيبقى على الكفر.

والكعبي لتحيره اعترض بما كانت المداواة أولى به لو كان ظن هذا الاعتراض صحيحًا فقال: معنى الآية أن من أسلم آتاه الله من لطائف ما لا يقدر عليه غيره ثوابًا لطاعته، ومن كفر ضيق الله صدره عقابًا لذلك، وهو تحريف للكتاب ونقل للكلم[١] عن مواضعها وليس بتأويل. وذلك لأن الله تعالى أثبت له الإسلام إذا شرح صدره، والكفر إذا صير قلبه ضيقًا حرجًا ولم يوجب شرح القلب لأنه أسلم، ولا ضيق القلب لأنه لم يؤمن، فكان ما قاله جعل ما هو جار مجرى الحكم علة، وجعل ما هو جار مجرى العلة حكما وفساده لا يخفى.

واعتراض البصريين أنه أراد بالهداية البيان وبالإضلال التسمية[٢] فاسد جدًا،

---

(١) لوحة ٤٠٧ ظ د.

(٢) يعترض أبو الحسن الاشعري على هذا الكلام للمعتزلة فيقول: إذا قلتم إن الله أضل الكافرين بأن سماهم ضالين وليس ذلك في اللغة على ما ادعيتموه، فيلزمكم إذا سمى النبي ﷺ قومًا ضالين فاسدين بأن يكون قد أضلهم وأفسدهم بأن سماهم ضالين فاسدين، وإذا لم يجز هذا بطل أن يكون معنى يضل الله الظالمين الاسم والحكم كما ادعيتم.
راجع الإبانة للأشعري ص ٦٢.
ويوضع البغدادي أكثر من هذا فيقول: إن الهداية من الله تعالى على وجهين: أحدهما من جهة إبانة الحق والدعاء إليه وإقامة الأدلة عليه..
والوجه الثاني: خلقه في قلوبهم الاهتداء كما ذكره عز وجل في قوله: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾. فالهداية الأولى شاملة لجميع المكلفين والهداية الثانية منه خاصة بالمهتدين.
أما الإضلال من الله عز وجل لأهل الضلال على معنى خلق الضلالة على الحق في قلوبهم وعلى ذلك يحمل قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾.
وزعمت المعتزلة: أن الهداية من الله على معنى الإرشاد والدعاء وإبانة الحق وليس إليه من هداية القلوب شيء. والإضلال عندهم على وجهين: الأول أضل عبدًا أي سماه ضالاً. والثاني أضله أي جازاه على ضلالته.
ويقول البغدادي: إن المعتزلة أخطأوا في تأويلهم من طريق اللغة ومن طريق المعنى. أما من طريق اللغة فلأن من سمى غيره ضالاً أو نسبة إلى الضلالة فإنما يقال فيه إنه ضلله =

لأن شرح الصدر لو كان يقع للبيان والبيان واقع للكل، لكان كل من وقع له البيان وقع له شرح الصدر، فكان كل كافر مشروح الصدر لحصول البيان له، ولكان يقع له ولكان يقع ضيق الصدر لتسميته تعالى إياه ضالاً، فكان كل كافر مشروح الصدر لحصول البيان له، ضيق الصدر[1] لتسميته تعالى إياه ضالاً وهو محال، وكذا قسمة الله تعالى الخلق إلى من شرح له الصدر، وإلى من جعل صدره ضيقًا باطلة إذ كل لما كان البيان واقعًا وكان شرح الصدر له حاصلاً لم يبق أحد ليس بمشروح الصدر البتة، ونسبة الله تعالى إلى الخطأ في القسمة كفر وضلال، وبالله العصمة.

ثم نقول لهم: لما كان معنى قوله: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ﴾ أي من يرد أن يسميه ضالاً كانت تسميته[2] ضالاً[3] داخله تحت الإرادة، فبعد ذلك نقول: إذا أراد أن يسميه ضالاً، هل يريد ضلالته؟

فإن قالوا: نعم، تركوا مذهبهم[4] وانقادوا للحق، وإن قالوا: لا.

قيل لهم: إذا أرادوا تسميته ضالاً ولم يرد ضلالة بل أراد اهتداءه، فلو حصل ما أراد وهو الاهتداء (ولم يحصل ما لم يرد)[5] وهو الضلال، أكان في تسميته

=

بالتشديد، ولا يقال أضله. وأما من طريق المعنى فمن جهة أن الإضلال من الله لو كان بمعنى التسمية والحكم لوجب أن يقال إن النبي ﷺ قد أضل الكفرة لأنه سماهم ضالين ولو كان الإضلال من الله عز وجل بمعنى العقاب على الضلالة لكان كل واحد ممن أقام الحد على الزاني والسارق – قد أضلهم لأنه قد جازاهم على ضلالتهم ولزيادة الفائدة يقول البغدادي أن الثنوية يقولون إن الهداية من النور والضلال من الظلمة أما المجوس فيقولون: إن الهداية من الإله والإضلال من الشيطان...

راجع أصول الدين للبغدادي ص ١٤٠-١٤٢.

(١) ز سقط.

(٢) لوحة ١٩٣ و ط.

(٣) ز سقط.

(٤) لوحة ٢٩٠ ظ ز.

(٥) ط ز ولم يرد ما يحصل.

ضالاً صادقًا أم كاذبًا؟ فإن قالوا: كان صادقًا ظهرت[١] مكابرتهم، وإن قالوا: كان كاذبًا، قيل: كان إذا مريدًا كونه كاذبًا في تسميته ضالاً وهو سفه - جل الله تعالى عن ذلك. وقال تعالى خبرًا عن نوح عليه السلام (حيث قال لقومه)[٢]: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾[٣] ذكر أن الله يريد أن يغوي الكفرة، وتأويل المعتزلة أن في الآية أن نصحة لا ينفع إن كان الله يريد أن يغويهم وليس فيه أنه يريد، تأويل[٤] فاسد، لأنه إذا كان يستحيل منه إرادة غوايتهم أي فائدة في ذكر الآية على الأمر، لو كان كما يزعمون لكان ينبغي أن يكون مراد نوح عليه السلام من هذه الآية بيان أن نصحه ينفعهم لا محالة، لأن فيه تعليق نفي نفع النصح بما يستحيل ثبوته وهو إرادة إغوائهم، وتعليق النفي بما يستحيل ثبوته يكون تأكيدًا للإثبات، ويصير كأنه قال: لا ينفعكم نصحي، إذا كان الله يريد أن يغويكم فإذا استحال أن يريد (أن يغويكم)[٥] ينفعكم نصحي وحيث رأينا أنه كان لا ينفعهم وإنما قال ذلك يأسًا من نفع نصحه لهم عند إرادة الله أن يغويهم، فكان ذلك دليلاً على فساد التأويل.

وما قاله جعفر بن حرب أن الآية تدل أنه كان في قوم نوح عليه السلام قوم مجبرة يقولون: إن الله تعالى يريد الفساد فخاطبهم منبهًا لهم على[٦] بطلان قولهم فقال: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ﴾ فيما أدعوكم إن كان الأمر كما ذكرتم من أنه تعالى المريد لفسادكم ويخلق الكفر فيكم. فاسد، لأن الأمر لو كان كما زعم

---

(١) لوحة ٤٠٨ و د.
(٢) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه وسقط من د.
(٣) سورة هود - ١١ - الآية ٣٤.
(٤) ز سقط.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) لوحة ١٥٨ ظ ب.

جعفر[١] بن حرب أي تنبيه يحصل لأولئك[٢] بهذا القول؟ وأي إلزام حجة بذلك؟ وأكثر ما في الباب أنك تقول – يشنع عليهم بذلك-: إن على مقالتكم هذه لا ينفع بعث الأنبياء مبشرين ومنذرين[٣] ولا الدعاء إلى الله تعالى، وأن أولئك كانوا منكرين بعث الأنبياء والدعاء على ألسنتهم إلى الله تعالى. وتشنيع مقالة بما يفضي إليه المقالة، وأهل المقالة يعتقدون صحته لا يجدي نفعًا إنما ينفع ذلك أن لو كانت المقالة تفضي إلى أمر يعترف صاحب المقالة بفساده ويقر ببطلانه فيستدل عليه فيقال: لو كانت مقالتك حقًا لما أفضت إلى هذا الفاسد، إذ الصحيح لا ينتج الفاسد، وإنما الفاسد هو الذي ينتج الفاسد، فأما إذا كان صاحب المقالة لا يقر بفساد ما أفضت إليه مقالته لم يكن للاحتجاج بذلك عليه منفعة ولا فيه حكمة، فدل أن هذا فاسد دفعته إليه الحيرة. وما ذكره الجبائي أن معنى قوله: ﴿يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ أي يحرمكم الثواب. فاسد، لأن أهل اللغة لم يعرفوا الإغواء عبارة عن الحرمان والخيبة، على أنا نقول: الله تعالى – على زعمكم – يريد حرمانهم عن الثواب وخيبتهم عن ذلك وهو لا يريد كفرهم أو يريد ذلك وهو يريد إيمانهم؟

فإن قال: يريد ذلك وهو يريد إيمانهم فقد أخبر أنه يرد الجور على زعمهم لأنه لو تحقق ما يريد بأن وجد منهم الإيمان وحرمهم عن الثواب وخيبهم عنه كان ذلك عنده ظلمًا، فإنه أراد ذلك فقد أراد ما هو ظلم، وهو[٤] يأبى أن يريد الله تعالى ما هو ظلم من غيره لقبح الظلم، فزعم أنه[٥] يريد الظلم من نفسه مع أنه قبيح، وهذه جهالة فاحشة.

وإن قال: يريد ذلك وهو يريد كفرهم ترك مذهبه وانقاد للحق، وكذا تأويل

---

(١) لوحة ٤٠٨ ظ د.
(٢) ز لا دليل.
(٣) لوحة ٢٩١ و ز.
(٤) لوحة ١٩٣ ظ ط.
(٥) لوحة ٤٠٩ و د.

غيرهم أن المراد بقوله: ﴿ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ ﴾ أي يعاقبكم، والْغَيُّ يذكر ويراد به العذاب. قال الله تعالى: ﴿ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا ﴿٥٩﴾ ﴾[١] أي عذابا.

وجوابه كجواب تأويل الجبائي أنه يريد أن يعاقبهم وهو يريد منهم الكفر أوَيريدُ أن يعاقبهم وهو يريد منهم الإيمان؟ فبأي الجوابين أجاب فالكلام على ما ذكرنا ذكر هذه الوجوه وحكى كل تأويل عن صاحبه[٢] عبد الجبار الرازي[٣] ثم قال: وكل هذا واضح.

فإن أراد أنه واضح وجه بطلانه فهو كما أراد، وإن أراد أنه واضح وجه صحته فهو يقول بقولٍ يجب به الاستحياء من الناس[٤] والاستغفار من الله تعالى، والتعجب من رجل يدعي الترأس على أهل نحلته والتبحر في علوم أصحابه. ثم يرضى بمثل هذه التأويلات مع وهائها وظهور فسادها لأول الفكرة، وما أصدق ما قيل: حبك الشيء يعمي ويصم. وقال الله تعالى: ﴿ وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتْنَتَهُۥ فَلَن تَمْلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ﴾[٥].

قيل: فتنته أي عذابه، وقيل: امتحانه بالرجم والقتل، وإرادة ذلك بدون إرادة ما يستوجب به إرادة ظلم وتأويلهم أن قوله تعالى: "فتنته" أي تكليفه وامتحانه خطأ، لأن النبي عليه السلام ما كان يشق عليه ذلك، وما كان يسأل أن لا يكلف الله تعالى عباده وقال تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ ﴾[٦].

وعند المعتزلة أراد ذلك وفي الآيات كثرة، ولهم اعتراضات عليها فاسدة لا معنى للاشتغال بذلك لوقوف من له أدنى علم على بطلان تلك الاعتراضات، وقال

---

(١) سورة مريم – ١٩– الآية ٥٩.
(٢) راجع ما يشير إليه النسفي في كتاب شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٤٥٩-٤٧٧.
(٣) سبق التعريف به.
(٤) لوحة ٢٩١ ظ ز.
(٥) سورة المائدة –٥– الآية ٤١.
(٦) سورة المائدة –٥– الآية ٤١.

تعالى: ﴿ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾ ﴾[1] وقال تعالى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ﴾[2] وقال: ﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكُوا۟ ﴾[3].

[الأدلة العقلية لأهل الحق]:

والمعقول أنه تعالى لو شاء من الكافر الإيمان[4] والكافر شاء من نفسه الكفر، ثم كان الكفر دون الإيمان لتعطلت[5] مشيئة الله تعالى بمشيئة الكافر، وكانت مشيئة الكافر أنفذ من مشيئة الله تعالى، وكذا مشيئة إبليس لعنه الله أنفذ في سلطان الله تعالى من مشيئة الله تعالى لكون أكثر الخلق كافرين، وكذا من أدل الدلائل على ضعف الملك وعجزه أن يوجد في ملكه ما لا يشاء، ويشاء أشياء فلا تكون، ولا يشاء أشياء فتكون على كره منه، ووصف الله تعالى بذلك محال، وهذا يرد على دلالة التمانع بالإبطال ويؤدي إلى تصحيح مذهب الثنوية.

[اعتراض للمعتزلة]:

فاعترضت المعتزلة على هذه الآيات وعلى هذا المعقول، فزعمت أن المراد من المشيئة المذكورة في الآيات مشيئة الجبر أي لو شاء ربك لجبرهم على الهدى ولآمنوا جبرًا وما أشركوا، وبهذا اعترضوا أيضًا على المعقول فإنهم يقولون: انعدام ما يشاء أو وجود ما لا يشاء إنما يدل على الضعف أن لو لم تكن له قدرة إيجاد (ما يشاء ودفع ما لا يشاء وله قدرة إيجاد[6])[7] إيمان كل كافر[8] جبرًا منه. وقدرة دفع كل كفر جبرًا منه، ومن هذا وصفه لا يوصف بالضعف.

---

(١) سورة الأنعام -٦- الآية ١٤٩.
(٢) سورة يونس -١٠- الآية ٩٩.
(٣) سورة الأنعام -٦- الآية ١٠٧.
(٤) لوحة ٤٠٩ ظ د.
(٥) لوحة ١٥٩ و ب.
(٦) لوحة ٢٩٢ و ز.
(٧) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه للسياق.
(٨) د إنما هذا - زائدة.

[الجواب عنه]:

والجواب عنه أن نقول: أيش تعنون بمشيئة القصر والجبر؟ فتفرقوا عند ذلك في تفسيرها، فزعم أبو الهذيل ومن تابعه أن تفسير ذلك بأن يخلق فيهم الإيمان جبرًا بدون اختيارهم فيوجد فيهم الإيمان ويندفع الكفر.

قيل لهم: إن من مذهبكم أن المؤمن هو فاعل الإيمان والكافر هو فاعل الكفر، ولهذا أبيتم أن يكون الله تعالى خالقًا لأفعال[1] الخلق لأنه لو كان خالقًا لكان هو المؤمن الكافر المطيع العاصي المصلي الصائم، فعلى هذا لو خلق فيهم الإيمان[2] لكان هو المؤمن لا العباد فلا يتصور إيمانهم ولم تنفذ مشيئة فبطل قوله: ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾﴾[3] وقوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾[4] إذ له قدرة جعل نفسه مؤمنًا (لا قدرة جعل الكافرَ مؤمنًا)[5] وكذا ما اندفع عنه العجز عن جعل الكافر مؤمنًا بل له القدرة على جعل نفسه مؤمنًا فلو شاء لآمن بنفسه وأتى نفسه هداها لا غير، ومن العجب العجيب أنه لو خلق في العبد إيمانًا كسبًا له باختياره وتعلقت قدرته به لم يكن العبد مؤمنًا بل كان الله تعالى به مؤمنًا، لأنه هو الذي أوجد الإيمان ولو خلق فيه إيمانًا وهدى بلا اختيار من جهة العبد ولا اكتساب ولا تعلق قدرته به لكان العبد مؤمنًا، ولو كان الله تعالى أشرك المعتزلة في ربوبيته وفوض إليهم نصب أدلة دينه وعلق ذلك باختيارهم فأوجب على جميع أصناف الأمم الانقياد إليهم والرضا لصنيعهم والقبول لتحكمهم لكان الأولى بهم أن يستحيوا عن مثل هذا الكلام ونصب مثل هذا الدليل، فكيف ولم يوجد شيء من ذلك، فلما رأى الجبائي عوار هذا الكلام وتشنيع أهل الحق عليهم زعم أن تفسير مشيئة الجبر

---

(١) لوحة ١٩٤ و ط.
(٢) لوحة ٤١٠ و د.
(٣) سورة الأنعام -٦- الآية ١٤٩.
(٤) سورة السجدة -٣٢- الآية ١٣.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.

أن يخلق الله تعالى في العبد العلم الضروري بصحة الإسلام وحقيقته ويقيم له الدلائل المثبتة له العلم الضروري بذلك فيؤمنوا حينئذ. وهذا فاسد لأن العلم بصحة الإيمان وحقيقة الدين (غير الدين)[١] والإيمان، وليس من ضرورة وجود أحد المتغايرين وجود الآخر لا محالة، بل من الجائز أنه[٢] لا يوجد ألا ترى أن الله تعالى قال: ﴿ وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ ﴾[٣] أخبر أنه وإن أقام كل دليل لا يؤمنون إلا أن يشاء الله[٤] تعالى إيمانهم فكان في الآية وجهان ينبئان عن بطلان هذا الكلام.

أحدهما: أن قيام هذه الدلائل غير ومشيئة الإيمان غير حيث قال عز وجل: ﴿ مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ بعد وجود هذه الدلائل.

والآخر: أنه تعالى أثبت أن بقيام هذه الدلائل لا يؤمنون فثبت أن ليس من ضرورة ثبوت الدليل أو العلم به ثبوت الإيمان، وكذا قال: ﴿ وَإِن يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا بِهَا ﴾[٥] فمن قال يؤمنون بها محالة فقد كذب الله تعالى في خبره وقال تعالى: ﴿ وَإِن يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَّرْكُومٌ ﴿٤٤﴾ ﴾[٦].

يحققه: أنَّ أهل العناد لم يكونوا يؤمنون وإن كان العلم بطريق الحقيقة ثابتًا[٧] لهم كما قال تعالى: ﴿ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤٦﴾ ﴾[٨].

فثبت أن وجود الإيمان والهداية ليس من ضرورة العلم والدليل، فلما رأى

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ٢٩٢ ظ ز.
(٣) سورة الأنعام -٦- الآية ١١١.
(٤) لوحة ٤١٠ ظ د.
(٥) سورة الأنعام -٦- الآية ٢٥.
(٦) سورة الطور -٥٢- الآية ٤٤.
(٧) لوحة ١٥٩ ظ ب.
(٨) سورة البقرة -٢- الآية ١٤٦.

ابنه أبو هاشم فساد كلام أبيه زعم أن معنى مشيئة الجبران أن يخلق الله تعالى لهم العلم الضروري أنهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابًا شديدا.

وهذا أيضًا فاسد، لأن أهل العناد كانوا يعلمون أنهم يخلدون في النار بتكذيبه عليه السلام وما كانوا يؤمنون، وإبليس يعلم بذلك ولا يؤمن، فكذا من قامت له الدلائل الموجبة للعلم أو الذي خلق له العلم الضروري يعلم بذلك ولا يؤمن. ثم المذهب عنده أن الله تعالى يقدر على الظلم والسفه والكذب، ولو فعل شيئًا من ذلك لبطلت ألوهيته، ولا ضرر أعظم من زوال الربوبية وصيرورته عبدًا مربوبًا معاقبًا وهو يعلم أنه لو ظلم أو كذب أو سفه لتزول ربوبيته فكان على قضية[1] كلامه[2] مجبورًا على العدل والصدق والحكمة. وقد قررت الكلام فيه في مسألة خلق الأفعال ثم يقال له ولأبيه: هل بقيت معه قدرة الكفر بعد العلم الضروري بصحة الإيمان[3] أو العلم أنه يعاقب؟

فإن قال: لا، قيل: كيف يؤمر[4] بترك كفر لا قدرة له عليه؟ وكيف يؤمر بالإيمان بدون القدرة إذ لو كانت قدرة الإيمان موجودة لكانت هي بعينها قدرة الكفر؟ وكيف يعاقب على كفر لا قدرة له عليه؟

فإن قال: نعم. قيل: إذا كنت قدرة الكفر موجودة كان من الجائز أن يكفر بها ولا يؤمن. ثم الذي يبطل جميع تأويلاتهم أن الله تعالى قال: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١٣﴾ ﴾[5] أخبر أنه تعالى لم يأت كل نفس هداها لما أن حق القول منه ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ﴾ ولو أتى كل نفس

---

(١) لوحة ٤١١ و د.
(٢) لوحة ١٩٤ ظ ط.
(٣) لوحة ٢٩٣ و ز.
(٤) ز يؤمن.
(٥) سورة السجدة – ٣٢- الآية ١٣.

هداها لم يتصور أن يملأ جهنم بهم لأن المهتدي لا يملأ به جهنم، وإعطاء الهدى بطريق الجبر على الطرق التي زعموا لا يخرجهم من استحقاقهم جهنم، وأن يملأ منهم جهنم، فدل أن هذا باطل.

يحققه: أن لو شاء إيمانهم بطريق الجبر على ما زعموا وحصل إيمانهم لما كان ذلك الإيمان الحاصل جبرًا هو الإيمان الذي شاء الله منهم؛ لأنه على زعمهم شاء منهم الإيمان، الاختياري الذي يصيرون به مستحقين للجنة والثواب، خارجين عن أن يكونوا أهلا للعقاب، وما يحصل من الإيمان بمشيئة الجبر لا يكون هذا الإيمان فإن العبد لا يصير به أهلاً للجنة والثواب، ولا يخرج عن استحقاق العقاب على طريق التخليد، فإذا لم يبق قادرًا على تحصيل ما أراد في ملكه وغلبت مشيئته مشيئة إبليس(١) وإرادة كل كافر، ولأنه لا معنى لتعلق الإيمان الحاصل جبرًا بالمشيئة والإخبار أنه لو شاء لفعل لأنه قد فعل ذلك وحصل من كل كافر إذ كل كافر وكل مخلوق يشهد بخلقه أن له صانعًا حكيمًا عليمًا موصوفًا بصفات الكمال متبرئًا عن سمات النقص لا يؤيد بالمعجزة الكاذب، ولا يقيم دلالة الصدق على دعوى المفتري، فكان على هذا كل مخلوق مؤمنًا بخلقته، وقد شاء الله تعالى ذلك وفعل لا معنى لقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾(٢) وقوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾(٣)، وقد فعل ذلك(٤) فدل أن المراد من الآية ليس هو الإيمان الحاصل جبرًا بل إيمانهم الاختياري، وقد صح في المروي عن النبي عليه السلام أنه كان يقول: "**ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن**"(٥) وكذا هذه اللفظة متداولة على ألسنة

---

(١) لوحة ٤١١ ظ د.
(٢) سورة يونس – ١٠– الآية ٩٩.
(٣) سورة السجدة –٣٢– الآية ١٣.
(٤) لوحة ٢٩٣ ظ ز.
(٥) إتحاف السادة المتقين للزبيدي ج ٦ ص ٤٠٤، بيروت، وعمل اليوم والليلة لابن السني ٤٠–٤٤ ط الهند.

الأمة ولا وجه لحملها على مشيئة الجبر؛ لأنه لو استقام بأحد شطري الكلام لم يستقم بالشطر الآخر فإنه إن أمكن أن يقال: ما شاء الله جبرًا كأن لم يمكن أن يقال وما لم يشأ جبرًا لم يكن، لأن الطاعات كلها عندكم لم يشأ جبرًا وكانت والمعاصي لم يشأ جبرًا، وقد كانت فدل أن المراد من المشيئة غير مشيئة الجبر.

يحققه: أنه تعالى قال: ﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ﴾[1]. وإنما يكون جمعهم على الهدى أن لو كان هدى الكل جنسًا واحدًا فأما إذا كان هدى البعض جبرًا ولا تنال به الجنة، ولا يتخلص به عن النار (وهدى[2] البعض اختيارًا، وتنال به الجنة ويتخلص به عن النار)[3] فلا يكون هذا جمعهم على الهدى وهو يكون بأحد وجهين إما[4] أن يهدي الكفار باختيارهم حتى يكونوا مع الذين آمنوا باختيارهم مجموعين على[5] الهدى، وإما أن يخلق الاهتداء جبرًا في الكفار ومنع الذين اهتدوا باختيارهم عن الهدى الاختياري وأثبت فيهم الهدى بطريق الجبر، وهذا منه صرف للمؤمنين عن الإيمان قهرًا وجبرًا، وهذا ليس بحكمة فلم يبق إلا أن يكون المراد هو جمع الكل على الهدى وهو ما بينا، فإذا لم يشأ ذلك دل أنه لم يشأ إيمان الكفرة، والله الموفق.

ثم يقال: ماذا تزعمون أن إعطاء الإيمان للكافر بطريق الجبر هل هو أصلح له أم ليس بأصلح؟ فإن قالوا: هو أصلح، كان ينبغي أن يعطى كل كافر إيمانًا جبرًا فلا يبقى في الأرض كافر، وحيث رأينا ما لا يحصى من الكفر دل أنه لم يفعل بهم ذلك فكان تاركًا ما هو أصلح لهم، وإن لم يكن ذلك أصلح لهم فلا يجوز له أن يفعل

---

(١) سورة الأنعام – ٦– الآية ٣٥.
(٢) لوحة ١٦٠ و ب.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ٤١٢ و د.
(٥) لوحة ١٩٥ و ط.

بهم ذلك فلا معنى لقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا ﴾ وقوله: ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ ﴾ لأنه يصير في التقدير: لو شئنا لفعلنا(١) ما هو ظلم وسفه وأبطلنا ألوهيتنا وأزلنا ربوبيتنا، والتكلم بمثل هذا في حال بيان كمال قدرته وإظهار الاستغناء له عن غيره لا يتصور إلا من سفيه جاهل فإنه بمنزلة قول من يقول لو شئت لأوقعت نفسي في النيران الجامحة وأسقطت نفسي من رؤوس الجبال الشاهقة ولأخذت بيدي الحيات(٢) الناهشة - جل ربنا وتعالى عن التكلم بمثل هذا الكلام.

ثم نقول: إعطاء الإيمان بطريق الجبر مع بقاء القدرة محال، ولابد لذلك من سلب القدرة، والقدرة عندكم تصلح للضدين، وخلقها الله(٣) تعالى ليفعل بها الإيمان وعرضه بها لأعلى المنزلتين فصار سلبها مبطلاً هذا التصديق الذي هو أصلح للعبد، فصار بذلك مبطلاً الأصلح(٤) للعبد وهو عندكم سفه - جل الله عن ذلك.

ثم قول الأمة: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، من غير اضطراب قلب أحد دل أن اعتقاد جميع المسلمين أولاً وأخيرًا ما ذهبنا إليه، وقولهم مخالف لإجماع المسلمين وهو حجة موجبة(٥) للعلم بقطع القول على خطأ من خالفهم، ومعارضة الكعبي هذا بقول المسلمين ما أحب الله تعالى كان وما لم يحب لم يكن معارضة بما هو تقوّل على المسلمين وتخرص إذ لم يسمع هذا من أحد، ومعارضته لقول المسلمين أمر الله نافذ وكم من أمر لم يؤتمر معارضة فاسدة، لأن المراد بقولهم أمر الله نافذ أن أراد به أمر تكوين فهو مما له نفاذ، ولا يتصور أن لا ينفذ، فهذا والمشيئة سواء وإن أريد به أمر إيجاب وتكليف فحكمة وجوب(٦) الائتمار لا وجوده

---

(١) ز بفعلنا – لوحة ٢٩٤ و ز.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ٤١٢ ظ د.
(٤) ز سقط.
(٥) ز سقط.
(٦) ز وجود.

(ومن لم يأتمر أمر الله لم يخرج عما هو حكم أمره وهو الوجوب)[١] ولا سبيل لأحد على دفعه فكان نافذًا فصدقت الأمة بما قالوا: فأما قولهم: (ما شاء الله كان لو كان على ما يقوله المعتزلة لكانت الأمة بأسرهم كاذبين بل لو قيل على أصل المعتزلة)[٢] ما لم يشأ الله كان وما شاء لم يكن كان أصوب على أصول المعتزلة وأقرب إلى الصواب إذ ما شاء فلم يكن وما لم يشأ فكان أكثر من القلب، وفيه نسبة النبي عليه السلام أولاً ونسبة جميع أمته ثانيًا إلى الكذب، ومن هذا قوله فلا خفاء بكفره.

ومما يحقق[٣] ما ذهبنا إليه: أن الفقهاء بأسرهم اتفقوا أن من قال لغريمه: والله لأقضي[٤] حقك غدا إن شاء الله تعالى ثم لم يقض لم يحنث، ولو وعد فقال: لأقضي غدًا حقك إن شاء الله تعالى ولم يقض لا يلحقه لائمة الخلف، وقضاء الحق المستحق مأمور به والامتناع عنه ظلم على ما روي "**مطل الغنى ظلم**"، ولو كان الأمر على ما يقوله المعتزلة لحنث الأول وللحق الثاني لائمة لثبوت مشيئة الله تعالى بذلك وقال تعالى: ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾[٥] أي إلا أن يشاء الله أن لا أفعل، وعلى زعم المعتزلة لو كان الفعل الموعود طاعة لا يشاء الله أن لا يفعل، ولو كان معصية[٦] لا يشاء الله أن يفعل فلم يكن لقوله[٧]: ﴿ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾فائدة، والله الموفق.

وحكى أبو منصور الماتريدي - رحمه الله - عن أبي حنيفة ﷺ أنه قال:

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ٤١٣ و د.
(٤) لوحة ٢٩٤ ظ ز.
(٥) سورة الكهف -١٨- الآيتان ٢٣-٢٤.
(٦) لوحة ١٩٥ ظ ط.
(٧) لوحة ١٦٠ ظ ب.

نسأل المعتزلة فنقول: هل علم الله تعالى ما يكون أبدًا على ما يكون؟ فإن قالوا: لا. كفروا، لأنهم جهلوا ربهم، وإن قالوا: نعم، قيل لهم: شاء أن ينفذ علمه كما علم أو لا؟ فإن قالوا: (لا، قالوا) [١] بأن الله تعالى شاء أن يكون جاهلاً، ومن شاء ذلك فليس بحكيم. وإن قالوا: نعم، أقروا بأنه شاء أن يكون كل شيء كما علم أن يكون، وهذا الذي أردناه. فهذا هو المحكي عن أبي حنيفة، وهو لازم للقول، وهو المعقول القوي في المسألة، وبه يظهر غاية فساد مذهبهم.

ثم نقول: تقرير هذا أيضًا في الخبر فيقال: أليس أن الله تعالى قال: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١٣﴾﴾[٢]؟ فلابد من بلى قيل: هل يشاء أن يتحقق خبره[٣] أم لا؟ فإن قالوا: لا، فقد زعموا أنه أراد أن يكون كاذبًا في مقالته إذ لا خلاف بينهم أن الكذب كما يتحقق في الماضي يتحقق في المستقبل إن كان بين أهل السنة فيه خلاف ومن هذا قوله فهو خالع ربقة الإسلام عن عنقه. وإن قالوا: نعم. قيل أيشاء أن يتحقق خبره وهم مؤمنون أم يشاء أن يتحقق خبره وهم كافرون؟ فإن قالوا: يشاء أن يتحقق خبره وهم مؤمنون. قيل: لو حقق خبره فيهم وهم مؤمنون، أكان عادلاً أم ظالمًا؟ فلابد من القول بأنه يكون ظالمًا. قيل: فإن أراد شيئًا لو كان تحقق لكان ظالمًا فقد أراد ظلمًا وهو باطل. فإن قال شاء[٤] أن يحقق خبره فيهم وهم كافرون لأنهم شاء أن يتحقق خبره وهو عادل فقد تركوا مذهبهم وانقادوا للحق. فإن قيل: أليس أن النبي عليه السلام كان مريدًا (من الكفرة -الذين علم الله أنهم يكفرون ولا يؤمنون- الإيمان فكان رسول الله عليه السلام مريدًا)[٥] تجهيل

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) سورة السجدة -٣٢- الآية ١٣.
(٣) لوحة ٤١٣ ظ د.
(٤) لوحة ٢٩٥ و ز.
(٥) ط ما بين القوسين بالهامش.

الله؟ قيل إن النبي عليه السلام كان مريدًا إيمان من لم يعلم أن الله تعالى علم[١] منه أن يكفر في المستقبل، فأما من علم النبي عليه السلام أنه يموت كافرًا باختيار الله تعالى فإن الله تعالى علم أنه يموت كافرًا كان لا يريد منه الإيمان، ولهذا تبرأ إبراهيم عليه السلام من أبيه حين تبين له أنه عدو لله ولم يستغفر له ولم يرد إيمانه، وكذا نوح عليه السلام لما بلغه خطاب الله تعالى بقوله: ﴿أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ﴾[٢] كان لا يريد إيمانهم بعد بل كان يدعو فيقول: ﴿رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا ﴿٢٦﴾﴾[٣] على أن هذا منكم تصحبح[٤] ما هو المحال بما تصور عندكم بأنه في معنى المحال، والمحال لا يشتغل بتصحيحه بالنظائر بل إما أن يتبين بالدليل أنه ليس بمحال، وإما أن يترك عند ثبوت إحالته، والله الموفق.

فإن قيل: من علم الله منه أنه لا يؤمن ويموت على الكفر، هل أمره بالإيمان ونهاه عن الكفر أم لا؟ فإن قلتم: لا. فقد زعمتم أن فرعون وأبا جهل ما كانا مأمورين بالإيمان ولا منهيين عن الكفر، وفيه أنهما ما استحقا اللوم والتعذيب لأنهما ما تركا مأمورًا ولا ارتكبا منهيًا وهو كفر، وإن قلتم: أمرهما بالإيمان ونهاهما عن الكفر. فقد قلتم: إنه أمرهما بتجهيل نفسه (ونهاهما عما فيه تقرير علمه وهذا مما لا خلاف فيه، فإذا جاز بالإجماع أن يأمر بتجهيل نفسه) [٥] وينهى عما فيه تقرير علمه، ولم يكن ذلك محالاً فلم يجوز أن يريد ما فيه تجهيل نفسه ولا يريد ما فيه تقرير علمه؟ بل يكره ذلك قلنا: أنتم معشر المعتزلة تريدون[٦] أبدًا تصحيح المحال بما تصور عندكم من الجائزات أنه[٧] يظهر لجهلكم بحقائق المعاني، ولو عقلتم

---

(١) ز أراد.
(٢) سورة هود -١١- الآية ٣٦.
(٣) سورة نوح -٧١- الآية ٢٦.
(٤) لوحة ٤١٤ و د.
(٥) ط ما بين القوسين بالهامش.
(٦) لوحة ١٩٦ و ط.
(٧) لوحة ٢٩٥ ظ ز.

لسعيتم في بيان جواز ما ذهبتم إليه ودفع الإحالة عنه لا في تسويته[١] وتجويزه مع ثبوت إحالته بما هو في الظاهر نظيره عندكم.

ثم نقول: هذا كلام تمسكتم به لجهلكم بمذاهب خصومكم ولو عرفتم ذلك حقيقة لما اشتغلتم به، وذلك[٢] لأن الأمر والنهي عند خصومكم ورد لتحقيق ما علم الله تعالى وإن كان يتراءى من حيث الظاهر أنهما وردا لمخالفة العلم، وبيان ذلك أنه تعالى علم بسابق علمه أن فرعون يكفر ويعصى ويعاقبه الله تعالى في النار، وكذا غيره من الكفرة وأخبر بذلك ثم لا يعذب[٣] إلا على العصيان ولا عصيان بدون الأمر[٤] والنهي إذ لو لم يأمر بالإيمان لما وجب تحصيله ولا حرم تركه ولو لم ينه عن الكفر لما حرم تحصيله ولما وجب تركه ولو لم يجب الإيمان ولم يحرم الكفر لكان لا يعاقب الكافر ولا يملأ منه جهنم، فلا يتحقق ما علمه وأخبر به من إدخاله الجنة وإكرامه إياه (بالثواب وأمر ونهى من علم منه المعصية لا ليأتمر وينتهي بل ليترك)[٥] الائتمار والانتهاء فعاقبه الله ويدخله النار، فيتحقق ما علم وما أخبر به، ولولا الأمر والنهي لما تحقق ذلك فكان أمره ونهيه لتحقيق ما علمه وأخبر به، وإنما يكون الأمر على ما زعمت المعتزلة أن لو كان أمر الكافر ليطيعه لا ليعصيه فحينئذٍ يكون الأمر والنهي لتجهيله وتكذيبه، وأما إذا كان ذلك ليعصي لا ليطيع فكان لتحقيق ما علم وأخبر لا لتجهيله، وصار الحاصل أن من علم الله منه أهل طاعة أمره ليطيع لتتحقق الطاعة إذ لا تحقق لها بدون الأمر، ومن علم منه المعصية أمره لئلا يفعل بل يعصي إذ لا تحقق للمعصية بدون الأمر، وما وقع في أفواه متفقهة زماننا أن فائدة الوجوب بلا داع تلقنوه من المعتزلة فيتكلمون به جهلاً

---

(١) ز تسويقه.
(٢) لوحة ١٦١ و ب.
(٣) د تعذيب.
(٤) لوحة ٤١٤ ظ د.
(٥) ز ما بين القوسين بالهامش.

منهم بما يؤول إليه من المذهب الباطل، وتقرر بالوقوف على هذه الجملة أن الأمر في الحقيقة لتحقيق ما علم وإن كان يتراءى أنه للتجهيل، والله الموفق.

فإن قالوا: أليس أن الله تعالى لا يرضى بالكفر ولا يحبه ويرضى بالإيمان[١] ويحبه، فلما جاز أن يرضى بما لو تحقق لأوجب تجهيله ولا يرضى بما لو تحقق لكان فيه تحقيق علمه؟ فكذا في الإرادة جاز[٢] ذلك، **قيل:** وهذا مثل السؤال الأول أن إرادة تصحيح المحال بما تصور عندكم أنه نظير ذلك المحال.

ثم نقول: إن الأشعري يقول: إن الله تعالى يرضى بوجود الكفر من الكافر قبيحًا وكذا يجب وجود الكفر قبيحا وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾[٣] المراد به المؤمنون دون الكفرة، حملت على الخصوص بالدليل فعلى هذا اندفع الإلزام، وعلى قول مشايخنا - رحمهم الله - كل واحد منهما أعني الرضا والمحبة لتحقيق ما علم لأن الرضا بالشيء استحسان له، وكذا المحبة واستحسان الفعل يخرجه من أن يكون منهيًا، ومن أن يستحق عليه صاحبه العقوبة فلم يستحسن الكفر الذي علم وجوده بل استقبح وكره على ما يقتضي وجوده، إذ هو لن يتصور إلا قبيحًا ليكون سببًا للعقوبة وإدخال النار فيتحقق ما علم الله تعالى وما أخبر، والله الموفق.

وتبين بأن هذه الطريقة المحكية عن أبي حنيفة - رحمه الله - هي الدلالة العقلية التي لا يدفعها إلا معاند ولا يأبى قبولها والانقياد لها إلا مكابر، والله ولي التوفيق.

فأما تعلقه بالآيات فغير سديد، فأما قوله تعالى: ﴿وَمَا[٤] خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾[٥] فغير دال على ما يزعمون فإن كثيرًا من أهل التأويل قالوا معناه

---

(١) لوحة ٢٩٦ و ز.
(٢) لوحة ٤١٥ و د.
(٣) سورة الزمر - ٣٩- الآية ٧.
(٤) لوحة ١٩٦ ظ ط.
(٥) سورة الذاريات -٥١- الآية ٥٦.

والله أعلم: إلا ليكونوا عبادًا لي، لا أن يكون المراد أنهم يعبدونه بفعلهم الاختياري.

يحققه: أنه لو حمل على هذا لأمكن إجراء الآية على العموم فإنهم كلهم صغيرهم وكبيرهم عاقلهم ومجنونهم عباد له، ولو حملت على العبادة لما أمكن إجراؤها على العموم إذ[١] الصغار والمجانين لم يخلقوا للعبادة، وإرجاء الآية على عمومها أولى، وقد قال كثير من العلماء: إن تأويل قوله تعالى: ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ أي إلا لآمرهم بالعبادة فلو حملت الآية على هذا لم يبق للخصم بها متعلق.

على أنا وإن سلمنا[٢] أن المراد من الآية العبادة إلا أن الآية خص منها الصغار[٣] والمجانين فيخص المتنازع منها وهم الكفرة لما ذكرنا من الدلائل، وبقيت الآية محمولة على من علم منهم الإيمان، والعبادة على أن بعضًا منها لو لم يكن مخصوصًا بالإجماع لأمكن تخصيص المتنازع فيه لما أقمنا من الدلائل فكيف وقد خص في الآية بعض الجن والإنس؟!.

وكذا قوله تعالى: ﴿أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[٤] أنه مخصوص بما أقمنا من الدلائل.

وأما تعلقهم بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[٥] والكفر من أعسر العسر.

فالجواب عنه: أن هذا خطاب للمؤمنين بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[٦] ونحن نقول: لم يرد بهم الكفر. ثم التعلق في هذه المسألة بهذه الآية جهل، لأن الآية وردت في إثبات الرخصة

(١) لوحة ٤١٥ ظ د.
(٢) لوحة ٢٩٦ ظ ز.
(٣) لوحة ١٦١ ظ ب.
(٤) سورة النساء -٤- الآية ٦٤.
(٥) سورة البقرة -٢- الآية ١٨٥.
(٦) سورة البقرة -٢- الآية ١٨٣.

للمسافر والمريض بالإفطار والقضاء في عدة من أيام أُخر، فكان المراد من اليسر هو الترفيه والرخصة لا الإيمان، فكان المراد من العسر ما يضاد الرخصة من التشديد والتضييق لا الكفر.

وأما تعلقه بقوله تعالى: ﴿ سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ ﴾[(١)] الآية فنقول: مراد الكفرة من ذكر المشيئة الأمر لا حقيقة المشيئة كما أخبر الله عنهم بقوله: ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَـٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ﴾[(٢)] والثاني أنهم لما[(٣)] أوعدوا في ذلك وأمهلوا ظنوا كذب الرسل عليهم السلام، وظنوا أن ذلك مما لله تعالى فيه رضا إذ أمهلهم ولم يأخذهم مع قدرته عليهم بل أراد عليهم النعم وفتح عليهم أبواب كل خير؛ فالإمهال والإحسان مع القدرة على الأخذ دليل الرضا بالصنع في الشاهد فظنوا في الغائب كذلك فكان معنى قوله: لو لم يرض الله تعالى ما أشركنا - والثالث أنهم جعلوا المشيئة حجة لهم فيما فعلوا وزعموا أن الله تعالى لو شاء ما أشركنا، فإذا اشركنا[(٤)] بمشيئته فلا يتصور أن يعاقبنا على شيء فعلنا بمشيئته، وظنوا أنفسهم معذورين في ذلك، فرد عليهم الله[(٥)] تعالى بقوله: ﴿ قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَـٰلِغَةُ ﴾[(٦)] والرابع أنهم قالوا ذلك احتجاجًا لهم على المسلمين أن - على زعمكم - لو شاء الله ما أشركنا فكيف يعاقب عليه؟!.

والدليل على أن الآية محمولة على بعض هذه الوجوه أنه قال في آخر الآية: ﴿ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾ ﴾[(٧)] ولو لم يكن صدر الآية محمولاً على ما تأولنا لنقض آخر الآية أولها وهذا محال، ولا وجه لحملهم آخر الآية على مشيئة الجبر

---

(١) سورة الأنعام -٦- الآية ١٤٨.
(٢) سورة الأعراف -٧- الآية ٢٨.
(٣) لوحة ٤١٦ و د.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ٢٩٧ و ز.
(٦) سورة الأنعام -٦- الآية ١٤٩.
(٧) سورة الأنعام -٦- الآية ١٤٩.

لما مر من إبطال ذلك، والله الموفق.

والجواب: عن تعلقهم بقوله تعالى ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعِبَادِ ۝٣١﴾[١].

قلنا: على أصل البغدادين منكم لا يوصف الله تعالى بالإرادة حقيقة، وإذا ذكرت إرادته لفعله فمعناه أنه فعل فيكون تقدير الآية[٢] - على زعمهم - وما ظلم الله ظلمًا ونحن هكذا نقول فلم يكن لهم في الآية حجة.

ثم نقول: إن أهل اللغة قالوا: إذا قال الرجل لآخر لا أريد ظلمك كان معناه لا أريد أن تظلم أنت من غير تعيين الفاعل، وإذا قال: لا أريد ظلمًا لك كان معناه لا أريد أن أظلمك.

ونحن نقول: إن[٣] الله تعالى لا يريد أن يظلم أحدًا، على أن أكثر ما في الباب أن هذه اللفظة محتملة للمعنيين جميعًا إلا أنا نعين أحدهما وهو أن المراد منه لا أريد أن أظلمك لما سبق من الدلائل، والله الموفق.

[شبهة عقلية للمعتزلة والرد عليها]:

فأما شبهتهم المعقولة فقولهم: إن مريد السفه سفيه اعتبارًا بالشاهد.

قلنا: إرادة ما لو كان لأوجب زوال ربوبيته، وإرادة أن لا يكون ما لو لم يكن لزالت ألوهيته سفه، وقد مر أنه لو أراد إيمان فرعون فكان ولم يرد كفره فلم يكن مع أنه علم أن كفره يكون وإيمانه لا يكون لكانت إرادة تجهيل نفسه وهو سفه.

ثم نقول: السفه عند الأشعري وأهل الحديث ما نهى عنه، وفي الشاهد مريد السفه منهي عنه فكان به سفيهًا، وفي الغائب لا نهي فلم يكن سفيهًا، وعندنا السفه

---

(١) سورة غافر -٤٠- الآية ٣١.
(٢) لوحة ١٩٧ و ط.
(٣) لوحة ٤١٦ ظ د.

ما لم يتعلق به عاقبة حميدة فلو تعلقت بإرادة السفه لما كانت سفهًا كما لم يكن من[١] ابن آدم عليه السلام بقوله: ﴿ إِنِّيٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثۡمِي وَإِثۡمِكَ ﴾[٢] سفهًا وإن كانت إرادة سفه، ولم[٣] يكن من موسى عليه السلام حيث قال: ﴿ وَٱشۡدُدۡ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ فَلَا يُؤۡمِنُواْ ﴾[٤] سفهًا فكذا من الله تعالى، وكذا موسى عليه السلام حيث قال للسحرة ﴿ بَلۡ أَلۡقُواْ ﴾[٥] وقال: ﴿ أَلۡقُواْ مَآ أَنتُم مُّلۡقُونَ ﴿٤٣﴾ ﴾[٦] أكان ذلك الإلقاء سفهًا أم حكمة (فإن قالوا: كان حكمة) [٧] فجعلوا معارضة الرسول في المعجزة بما يأتيه الساحر من المخرقة حكمة وهو كفر، وإن قالوا: كان الإلقاء سفهًا، قلنا: وهل أراد موسى وجود الإلقاء؟ فإن قالوا: لا. فقد زعموا أنه لم يرد ظهور حجته وإبطال ما يعارضون به حجته[٨] وأرادوا بقاء أمر رسالته في حيز الإشكال والتردد، وإن قالوا: نعم. فقد أقروا أنه أراد السفه ولم يصر به سفيهًا لما كان تحت إرادته ظهور حجته وغلبة دلائله، وفيما نحن فيه يكون تحت إرادة السفه تحقق علمه وخبره فيكون حكمة لا سفهًا.

ويقال لهم: لو أن رسولاً يخبر قومه أن فلانًا الكافر يجيئني فيشتمني ويقصد قتلي أيريد تحقيق ذلك ليظهر صدقة في إخباره عن الغيب فيكون معجزة له أم يريد أن لا يوجد ذلك فيظهر كذبه ولا تتحقق معجزته؟ فإن قالوا: بالأول. فقد أقروا أن مريد السفه لا يكون سفيهًا إذا كانت لذلك عاقبة حميدة، وإن قالوا: بالثاني. ظهر للناس تعنتهم ومكابرتهم، وما قالوا: إن مريد سفه نفسه في الشاهد سفيه، فقد سبق جوابه في مسألة خلق الأفعال، على أن كثيرًا من أصحابنا لا يطلقون أنه أراد شتم

---

(١) لوحة ٢٩٧ ظ ز.
(٢) سورة المائدة -٥- الآية ٢٩.
(٣) لوحة ١٦٢ و ب.
(٤) سورة يونس -١٠- الآية ٨٨.
(٥) سورة طه -٢٠- الآية ٦٦.
(٦) سورة الشعراء -٢٦- الآية ٤٣.
(٧) ز ما بين القوسين سقط.
(٨) لوحة ٤١٧ و د.

قالوا: نعم – وهو قولهم – قيل: والكفر قبيح لعينه (فإذا الله قبحه)[١] فقد أراد عينه وهذا ما أنكرتموه، وإن قالوا: لا يريد أن يكون قبيحًا، فقد أراد أن يكون حسنًا، إذ من مذهبهم أن ما ليس بقبيح فهو حسن ولهذا زعموا أن كل مباح حسن، وزعموا أن الوجوب أو الندب يقتضي حسنًا زائدًا على أصل الحسن، والقول بأن[٢] الكفر حسن كفر صريح، وما يقولون: إن العبد لا يمكنه الخروج عن إرادة الله تعالى فيصير مجبورًا.

قلنا: ونعلم يقينًا أنه ليس بمجبور، وهذا لأنه يريد أن يوجد فعله الاختياري لا الاضطراري[٣] فيخرج اختياريًا لا[٤] اضطراريًا كما أراد.

ثم يقال: والعبد لا يمكنه الخروج عن علم الله تعالى فيكون مجبورًا فإن قال: نعم. أبطل مذهبه وارتكب محالاً، وإن قال: لا، أبطل شبهته، وكذا الله تعالى لا يخرج عن معلومه وليس بمضطر لما علم أنه يفعل ما يفعل باختياره فلم يكن هو[٥] مضطرًا ولا العبد، فكذا إذا أراد أن العبد يفعل ما يفعل باختياره لم يصر مضطرًا والله الموفق.

(وقولهم: إن إرادة ما لا يرضى به سفه فقد سبق عنه الجواب)[٦] وكذا قولهم: إن الأمر بما لا يريد سفه، فقد سبق عنه الجواب.

ثم نقول: إن رجلاً من حكماء البشر لو كان له عبد عاص متمرد لا يطيعه فيما يأمره ولا ينزجر عما يزجره، فأخذ في تأديبه وتثقيفه، فرآه بعض أصحابه أو

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ٢٩٨ و ز.
(٣) لوحة ٤١٧ ظ د.
(٤) لوحة ١٩٧ ظ ط.
(٥) ط بالهامش.
(٦) ط، ز ما بين القوسين سقط.

جماعة أقربائه وأوليائه، فلاموه على الضرب والتعذيب الذي رأوه منه ونسبوه إلى القساوة وقلة المرحمة وسوء الملكة، فاعتذر إليهم وقال: إن عبدي هذا لا يطيعني فيما آمره به وأنهاه عنه يستخف بأموري، فكذبوه في ذلك وزعموا أن هذا العبد موصوف بضد ما وصفته، وإنما الحامل لك على ضربه بعض ما أنت جبلت عليه من القسوة وطبعت عليه من غلظ الطبع والجفوة، فأراد أن يظهر عذره عندهم فأمر العبد ببعض مصالحه، أفيريد أن يأتمر العبد ويطيعه فيظهر حينئذ كذبه في مقالته وقساوته وجفوته؟ أم يريد أن يعصيه فيثبت صدقه ويظهر براءة ساحته عما عرف به من الجفوة والقسوة؟ فإن قالوا: يريد أن يطيعه، ظهر سفههم وعنادهم، وإن[١] قالوا: يريد أن يعصيه بطلت شبهتهم، والله الموفق[٢].

٢- الكلام[٣] في القضاء والقدر:

وإذا[٤] ثبت أن الله تعالى هو الذي خلق الأفعال، ثبت أنه تعالى قضى تكونها وقدرها على ما هي عليه من حسن وقبح، فوقعت الغنية عن التكلم في هذه المسألة ابتداء، فتكلم في معنى القضاء والقدر.

[معنى القضاء]:

القضاء يذكر ويراد به الحكم يقال: قضى القاضي على فلان بكذا أي حكم

---

(١) لوحة ١٦٢ ظ ب.

(٢) راجع في هذا الموضوع:
شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٤٥٦-٤٧٧، واللمع للأشعري ص ٤٧-٥٩ والإبانة للأشعري ص ٤٦-٥٢ والتمهيد للنسفي لوحة ٢٣ وإلى اللوحة ٢٥ وإشارات المرام للبياضي ص ١٥٥-١٦٦.
والمواقف للإيجي مع الشرح للسيد الشريف جـ٣ ص ١٣٨-١٤٣.
ومن أراد الاستزاده فليقرأ الجزء السادس من المغني للقاضي عبد الجبار تحقيق الأب قنواتي ودكتور إبراهيم مدكور.

(٣) لوحة ٤١٨ و د.

(٤) لوحة ٢٩٨ ظ ز.

عليه، ويذكر ويراد به الأمر، قال الله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[١] أي أمر ربك وحكم وألزم، ويذكر ويراد به الفراغ، يقال: قضيت أمر كذا أو انقضى الأمر أي فرغت عنه، وصار الأمر مفروغًا عنه، إذ هو انفعال من القضاء، ومنه - والله أعلم - قضيت حاجة فلان أي فرغت عن دفعها، وقضيت الدين أي فرغت عن أدائه أو فرغت ذمتي، ويذكر ويراد به الفعل وهو المراد في المسألة قال أبو ذؤيب الهذلي:

وعليهما مسرودتان قضاهما داود أو صنع السوابغ تبع[٢]

أي صنعهما وأحكم صنعتهما، وكان أصله من الإحكام[٣]، وقال ابن عرفة: قضاء الشيء إحكامه وإمضاؤه والفراغ منه، ويذكر أيضًا ويراد به الإعلام والإخبار قال الله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى ٱلْكِتَٰبِ﴾[٤] الآية أي أعلمناهم، وقيل: القضاء أصله انقطاع الشيء وتمامه والمراد من قولنا الطاعات والمعاصي

---

(١) سورة الإسراء -١٧- الآية ٢٣.

(٢) أي عليهما ذراعان منسوجتان - كما هو مذكور بهامش اللوحة ٢٥، ومن التمهيد للنسفي وتبع اسم رجل وهو صانع السوابغ.

(٣) يقول السيد الشريف في شرحه للمواقف ص ١٤٤-١٤٥.
واعلم أن قضاء الله عند الأشاعرة هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال.
ويعلق حسن جلبي في الحاشية قائلاً: القضاء في اللغة عبارة عن الفعل مع الإتقان كما دل عليه كلام صاحب الصحاح.
والإتقان تطبيقه على ما يقتضيه الحكمة وتعريه له عن نطاق الخلل ولهذا وجب الرضا بالقضاء فالقول بأنه عبارة عن الإرادة المذكورة يحتاج إلى بيان يدل على وضعه لذلك لغة أو عرفًا أو اصطلاحًا إذ الأصل خلاف الاشتراك والنقل.
ويقول السيد الشريف: إن القضاء عند الفلاسفة عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل النظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه، ويقول صاحب الحاشية معلقا على السيد الشريف بأن هذا يخالف ما في مشاهير الكتب الحكمية فلقد قيل في شرح الإشارات أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعه على سبيل الإبداع.

(٤) سورة الإسراء -١٧- الآية ٤.

كلها بقضاء الله تعالى أي بخلقه وتكوينه، وقد أقمنا الدلالة عليه بحمد الله تعالى.

[معنى القدر]:

وأما القدر فهو على وجهين:

أحدهما: الحد الذي يخرج عليه الشيء وهو جعل كل شيء على[١] ما هو عليه من خير أو شر من حسن أو قبح من حكمة أو سفه وهو تأويل[٢] الحكمة أن يجعل كل شيء على ما هو عليه ويقدر كل شيء على ما هو الأولى به، ولهذا **قلنا:** إن خلق فعل الكفر[٣] ليس بسفه، وقال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾[٤] والثاني/ بيان ما يقع عليه كل شيء من زمان ومكان وما له من الثواب والعقاب، فالأول قائم في أفعال الخلق من خروجه على ما لا تبلغه أوهامهم من الحسن والقبح ولا تقدره عقولهم، فثبت[٥] أنها خرجت على ذلك بالله تعالى[٦] والثاني لا يحتمل بينهم[٧] تقدير أفعالهم من الزمان والمكان ولا يبلغه علمهم، فلا يحتمل أن يكون من ذلك الوجه لهم، وإذا عرف أن المراد من القضاء والقدر ما هو وقد أثبتنا بالدليل أن ذلك كله من الله تعالى صح قولنا: إن أفعالنا كلها بقضاء الله تعالى.

[مسألة للمعتزلة، والرد عليها]:

وزعمت المعتزلة أن الله تعالى لا يقضي الكفر لأن الكفر متفاوت[٨] باطل،

---

(١) لوحة ٤١٨ ظ د.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ١٩٨ و ط – الكافر.
(٤) سورة القمر – ٥٤– الآية ٤٩.
(٥) لوحة ٢٩٩ و ز.
(٦) يقول السيد الشريف: وقدره أي إيجاده إياها – أي الأفعال– على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها وهذا ما يقول به الأشاعرة.
أما الفلاسفة فيقولون: إن القدر عبارة عن خروجها إلى الوجود العيني بأسبابها. أما المعتزلة فينكرون القضاء والقدر في الأفعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الأفعال ولا يسندون وجودها إلى ذلك العلم بل إلى اختيار العباد وقدرتهم. راجع شرح المواقف جـ٣ ص ١٤٥.
(٧) ز تثبتهم.
(٨) أي قبيح وباطل كما ورد بهامش ب.

وقضاء الله تعالى حق وصواب وبه احتج الكعبي. وعندنا أن الكفر مقضي الله تعالى لا قضاؤه، وقضاؤه حق وصواب، ومقضيه باطل، وقضاء هذا المقضي صواب، لما فيه من الحكمة على ما بينا في مسألة خلق الأفعال، فمن رضي يجعل الله تعالى الكفر باطلاً قبيحًا شرًا فقد رضي بقضاء الله تعالى، ومن لم يرض (بذلك فهو غير راض بقضاء الله، ومن رضي بذلك ولم يرض) [١] أن يكون الكفر صفة له ولم يحب أن يفعله في نفسه فقد رضي بقضاء الله تعالى ولم يرضى بما يوجب مقته وتعذيبه.

واحتج الكعبي بقول النبي عليه السلام: "**من لم يرض**[٢] **بقضائي ولم يصبرعلى بلائي فليطلب ربًا سواي**"[٣].

وقد بينا أنا رضينا بقضاء الله تعالى وأعلمنا كيفيته على أن حقيقة الخبر في الأمراض والمصائب ألا ترى أن الخلود في النار من قضائه عند المعتزلة إذ لا يثبتون لله تعالى تخليدًا سوى معنى الخلود، فليرض به الكعبي لنفسه، وإلا فليطلب ربًا سواه.

يحققه: أن الكفر عندنا وإن كان بقضاء الله تعالى إلا أن من قضى عليه ذلك يرضى به ويتمسك به تمسكًا لا يرضى بالزوال عنه، وإنما الذي لا يرضى به المقضي عليه ويضجر منه في الأحايين هو الأمراض والمصائب، والمعتزلة لا يرضون بها إلا بعوض فليطلبوا ربًا سوى من قضى بها عليهم، ثم العجب من الكعبي حيث سمع هذا الحديث فأخذ به ولم يسمع ما استفاض واشتهر وهو قوله

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ٤١٩ و د.
(٣) ذكره السيوطي في الجامع الصغير من حديث أنس عن رسول الله ونصه: من لم يرض بقضاء الله ويؤمن بقدر الله فليلتمس إلهًا غير الله.

عليه السلام: "**القدر**[١] **خيره وشره من الله**[٢]" وحديث سعد بن أبي وقاص[٣] رضي الله عنه عن النبي عليه السلام أنه قال: "**أربع**[٤] **من كن فيه فهو مؤمن ومن جاء بثلاث وكتم واحدة فقد كفر، شهادة أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، وأنه مبعوث من بعد الموت، وإيمان بالقدر خيره وشره فمن جاء بثلاث وكتم واحدة فقد كفر**"[٥]. لكنه رجل يأخذ ما وافق هواه ويترك ما خالف ذلك، ثم اعملوا أن لا عذر لأحد في التخليق والإرادة والقضاء والقدر لأن هذه المعاني لم تجعلهم مضطرين إلى ما فعلوا بل فعلوا ما فعلوا مختارين، فصار خلق الفعل وإرادته والقضاء به وتقديره كخلق الأوقات والأمكنة التي تقع فيها الأفعال ولا تقع بدونها، ولم[٦] يصر تخليق شيء من ذلك عذرًا لأنه لا يوجب اضطرارهم وكذا هذا، ولأنه لم يخطر شيء من ذلك ببالهم وقت الفعل أنهم يفعلون لأجله فكان الاعتذار به والاحتجاج باطلاً، ولو كان لهم به الاحتجاج لكان بالعلم والتقوية ونحوهما احتجاج، ولأنه لا عذر لهم بأنه خلقهم مع علمه[٧] بما يكون منهم، وبأنهم فعلوا ما فعلوا معتمدين على كرمه وجوده

---

(١) لوحة ١٦٣ و ب.

(٢) ذكره الترمذي جـ٨ ص ٣١٢ من حديث جابر بن عبد الله عن رسول الله أنه قال: لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره حتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه.
قال الترمذي: وفي الباب عن عبادة وجابر وعبد الله بن عمرو، وهذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث عبد الله بن ميمون.

(٣) هو الصحابي الأمير الفاتح توفي سنة ٥٥هـ.
وهو أحد الستة الذين عينهم عمر للخلافة وأول من رمى بسهم في سبيل الله، وأحد العشرة المبشرين بالجنة. راجع صفة الصفوة لابن الجوزي جـ١ ص ١٣٨. والإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر جـ٣ ص٨٣.

(٤) لوحة ٢٩٩ ظ ز.

(٥) ذكره الترمذي في صحيحه جـ٨ ص ٣١٢ من حديث علي بن أبي طالب عن رسول الله قال: لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربع: يشهد أن لا إله إلا الله وأني محمد رسول الله بعثني بالحق ويؤمن بالموت وبالبعث بعد الموت ويؤمن بالقدر.

(٦) لوحة ٤١٩ ظ د.

(٧) ز سقط.

والغناء عن تعذيبهم، وعلى أنه عفو غفور، وعلى أنه ليس له في طاعتهم نفع ولا عليه في معصيتهم ضرر فكذا هذا، على أنا أقمنا الدلالة على أن لهم فعلاً هم مختارون فيعاقبهم على ذلك، والله الموفق[1].

٣- الكلام[2] في الهدى والإضلال:

لما ثبت أن الله تعالى خلق أفعال العباد، فكان هو الذي خلق فيهم فعل الاهتداء وفعل الضلال، فوجد منه الهدى والإضلال.

[رأى المعتزلة في الهدى والإضلال]:

وعند المعتزلة لما لم يجز أن يخلق أفعالهم لم يوجد منه خلق فعل الاهتداء ولا خلق فعل الضلال، ويقولون: ما أضيف إلى الله تعالى من الهداية فالمراد منه بيان طريق الدين لا تخليق فعل الاهتداء، وما أضيف إليه من الإزاغة والإضلال والخذلان والطبع بقوله[3]: ﴿ وَطَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ﴾[4] والمد بقوله: ﴿ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ١٥ ﴾[5] فلأن السبب الذي كان به منهم الأفعال كان من الله تعالى كالقدر والآلات، وقد تضاف الأفعال إلى مسببها، وكذا في الهداية والعصمة قد تضاف على هذا الطريق، وقد يقولون بأنها تضاف إليه على حسب إضافة الأشياء[6] إلى شروطها التي توجد هي عندها إذ لولا المحنة والتكليف لما وجدت منهم هذه

---

(١) راجع في موضوع القضاء والقدر:
شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٧٧٠-٧٧٢ واللمع لأبي الحسن الاشعري ص ٨١-٨٤ والتمهيد للنسفي لوحة ٢٥ و ط والمواقف للإيجي مع شرحه للسيد الشريف المجلد ٣ ص ١٤٣-١٤٥ والتمهيد للباقلاني ص ٣٢٥-٣٢٧ وشرح السعد على العقائد للنسفي ص ٩٥-٩٧ والإبانة للأشعري ص٦٥-٦٩.

(٢) لوحة ١٩٨ ظ ط.

(٣) لوحة ٣٠٠ و ز.

(٤) سورة التوبة -٩- الأية ٩٣.

(٥) سور البقرة -٢- الآية ١٥.

(٦) لوحة ٤٢٠ و د.

المعاني وإنما وجدت عند التكليف فتضاف إليه، وإن لم يكن منه فيها فعل كما يضاف إلى القرآن: ﴿فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا﴾[(١)] ﴿فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا﴾[(٢)] وإلى الدعاء أنه: ﴿وَزَادَهُمْ نُفُورًا ۩ ﴿٦٠﴾﴾[(٣)] وإلى الأصنام: ﴿إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾[(٤)] وقد يقولون: إنها تضاف إليه لأنها حملت عقيب أحوال أوجدها الله تعالى تصير تلك الأحوال حاملة لهم عليها من نحو الإنعام والإمهال مع علمهم بقدرته، والتقرر عندهم أن من عصى من له القدرة عليه لا يمهله بل يعالجه بالتعذيب والتنكيل، ثم الله تعالى لم يعاقبهم بل أمهلهم، ولم يكتف بالإمهال حتى أدر عليهم سوابغ نعمه وتركهم يتقلبون في آثار أفضاله ويترددون في أثناء منته وإنعامه، فظنوا أن ذلك لرضا الله تعالى بصنيعهم واستحسانه ما هم عليه من النحل والمذاهب حتى ادعوا الأمر فقالوا والله أمرنا بها[(٥)]، فصار ذلك مبعثةً لهم على التمسك بما هم عليه (فأضيف إليه كما يضاف إلى الدنيا الغرور لاغترار الناس بها لما هي عليه)[(٦)] من حالة الزهرة والبهجة، وربما يقولون: ما يضاف إليه من الهداية فالمراد منه هداية المحسنين طريق الجنة في الآخرة، وهذا التأويل محكي عن الجبائي، ويقولون في معنى الإضلال المضاف إلى الله تعالى: إنه ليس بتخليق فعل الضلال بل هو تسميته إياه ضالاً يقال: أضله أي سماه أي سماه ضالاً.

قال[(٧)] الكميت:

فطائفة قد أكفروني بحبكم وطائفة قالوا مسيء ومذنب

---

(١) سورة آل عمران -٣- الآية ١٧٣.
(٢) سورة التوبة -٩- الآية ١٢٥.
(٣) سورة الفرقان -٢٥- الآية ٦٠.
(٤) سورة إبراهيم -١٤- الآية ٣٦.
(٥) ط به.
(٦) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٧) لوحة ١٦٣ ظ ب - والكميت بن زيد شاعر الهاشميين كان عالمًا بآداب العرب ولغاتها توفي سنة ١٢٦هـ- راجع الأعلام جـ ٦ ص ٩٢.

قوله[١]: أكفروني أي سموني كافرًا. وقال طرفة[٢]:

وما[٣] زال شربي الراح حتى أشرني خليلي وحتى ساءني بعض ذلك

أي سماني بشرير، أو ربما يقولون: معناه وجده ضالاً يقال: أنحلت فلانًا وأجبنته أي وجدته نحيلاً جبانًا.

ونحن لما أقمنا الدلالة على أن الله تعالى خالق أفعال العباد كان هاديًا لتخليقه فعل الاهتداء، ومضلاً لتخليقه فعل الضلال.

[مناقشة كلام المعتزلة]:

ثم الذي يبطل جميع ما ذهبوا إليه من التأويلات قوله تعالى مخاطبًا لنبيه عليه السلام: ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ ﴾[٤] ولو كان الهدى هو البيان لكان النبي عليه السلام يهدي من أحبه، فدل أن وراء البيان هداية أخرى وليس ذلك إلا ما قلنا يدل على أن الله تعالى[٥] قال: ﴿ فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ ﴾[٦] ولو كان المراد من الهداية الدعوة وبيان الطريق ينبغي أن يقال كل من دعاه الله للإيمان وبين له طريق الدين فهو مشروح الصدر، فيصير قوله تعالى: ﴿ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا ﴾[٧] باطلاً كذبًا وهو كفر، وكذا كل من يسميه الله تعالى ضالاً ينبغي أن يجعل صدره ضيقًا حرجًا وكذا كل من يجده ضالاً، ثم إن الله تعالى بين

---

(١) لوحة ٤٢٠ ط د.
(٢) هو طرفة بن العبد شاعر جاهلي من الطبقة الأولى مات مقتولاً. راجع: طبقات فحول الشعراء للجمحي ص ١١٥ والشعر والشعراء لابن قتيبة ص ٢٦.
(٣) لوحة ٣٠٠ ظ ر.
(٤) سورة القصص -٢٨- الآية ٥٦.
(٥) لوحة ١٩٩ و ط.
(٦) سورة الأنعام -٦- الآية ١٢٥.
(٧) سورة الأنعام -٦- الآية ١٢٥.

الطريق لكل كافر فإذا لم يسلم يجده ضالاً ويسميه ضالاً فينبغي أن يجعل صدره ضيقًا حرجًا، فإذًا كل كافر يشرح الله صدره لأنه هداه وضيق صدره لأنه أضله وفيه وصف الله تعالى لفعل ماهو محال، وكذا تقسيم الله تعالى الخلق قسمين: أحدهما شرح صدره، والآخر ضيق صدره باطل[١] وهذا كله كفر، وتأويل الجبائي أنه هداية طريق الجنة في الآخرة باطل، لأنه تعالى قال ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾[٢] والله لا يهدي طريق الجنة من شاء بل من مات على إيمانه، ثم عندهم لا يجوز (أن لا يدخل الجنة (من مات على إيمان ولم يرتكب الكبائر أو تاب عنها بعدما ارتكب ولو لم يدخل لصار ظالمًا ولا يجوز له) [٣] أن يدخل الجنة)[٤] من كفر وارتكب كبيرة، ومات قبل التوبة عنها فأي مشيئة في ذلك لله تعالى يدل عليه أنه تعالى قال: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَءَاتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا ﴾[٥] ولا يجوز صرفه إلى هداية طربق الجنة وقال تعالى: ﴿ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾ ﴾[٦] ولا يهدي جميع الخلق[٧] إلى الجنة بل لو فعل ذلك لكان عندهم سفيهًا وقال[٨] تعالى: ﴿ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾[٩] وهذا لا يتصور في هداية طريق الجنة، وبهذا يبطل قولهم: إنه أراد به التسمية أو وجوده ضالاً[١٠]، لأن ذلك مما لا يصح تعليقه بالمشيئة بل من وجد منه فعل الضلال

---

(١) لوحة ٤٢١ و د – ز سقط.
(٢) سورة القصص – ٢٨– الآية ٥٦.
(٣) ط ما بين القوسين سقط.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) سورة السجدة –٣٢– الآية ٣.
(٦) سورة الأنعام –٦– الآية ١٤٩.
(٧) ز سقط.
(٨) لوحة ٣٠١ و ز.
(٩) سورة فاطر –٣٥– و ز.
(١٠) وما يبطل كلام المعتزلة أيضًا أن نسألهم ما معنى قوله تعالى: ﴿ وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ فإن قالوا معنى ذلك أنه يسميهم ضالين ويحكم عليهم بالضلال قيل لهم: أليس أن الله قد خاطب العرب بلغتها فقال: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾ فلابد من نعم – فيقال لهم: فإذا كان الله أنزل القرآن بلسان العرب، فمن أين وجدتم في لغة العرب أن يقال أضل فلان فلانًا أي سماه ضالاً؟ فإن قالوا: وجدنا القائل يقول: إذا قال رجل لرجل ضال قد ضللته قيل لهم: قد وجدنا
==

يسمى ضالاً ويوجد ضالاً، ومن لم يوجد منه ذلك لا يسمى بذلك ولا يوجد كذلك والقول به كالقول بأن الله تعالى يسمى أسود من شاء ويجد طويلاً من شاء وهذا فاسد، فكذا ما نحن فيه.

ومما يحقق بطلان ذلك أنهم عرفوا بطلانهم حتى صرفوا الهداية المذكورة في هذه الآيات إلى ما صرفنا نحن، وفسروا المشيئة بمشيئة[١] الجبر، وإنما يحتاج إلى صرف المشيئة إلى مشيئة الجبر عند كون الهداية ما بينا دون بيان الدين بدلائله والتسمية والوجود وإراءه[٢] طريق الجنة في الآخرة، ثم قد بينا إبطال مشيئة الجبر وبهذه الآيات بطل إضافته ذلك إلى الله تعالى لوجود السبب منه أو الشرط أو الحالة الحاملة على ذلك، لأن هذه المعاني عامة في حق الناس كافة، فلم تكن هداية من اهتدى عندهم بمشيئته ولا ضلال من ضل فلم يكن لتعليق ذلك بالمشيئة معنى، فصح أن الأمر كما بينا، وأن الآيات كلها ناطقة بصحة[٣] ما ذهبنا إليه وبطلان ما ذهبت إليه المعتزلة، والله الموفق.

ولكون هذه المسألة عين مسألة خلق أفعال العباد لم نشتغل بتطويلها، وإيراد ما أورده سلف الأمة من الدلائل السمعية والعقلية.

ولو تلقت المعتزلة ما نطق به كتاب الله تعالى من إضافة الهداية والإضلال إليه بالقبول، وتعلموا من أهل الحق دفع ما تتمسك به الثنوية من الشبهة، وهو أن الحكيم لا يفعل القبيح لكان خيرًا لهم من أن تلقنوا من الثنوية هذه الشبهة، وتشبثوا

= العرب يقولون: ضلل فلان فلانًا إذا سماه ضالاً، ولم نجدهم يقولون أضل فلان فلانًا بهذا المعنى، فلما قال الله تعالى: ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ﴾ لم يجز أن يكون معنى ذلك الاسم والحكم إذ لم يجز في العرب أن يقال أضل فلان فلانًا إذ سماه ضالاً. راجع الإبانة للأشعري ص ٦٢.

(١) ز سقط.

(٢) لوحة ٤٢١ ظ د.

(٣) لوحة ١٦٤ و ب.

بها، وجعلوها قانونًا لكتاب الله فصرفوا ما لا يوافقها إلى وجوه مستكرهة وأولوه تأويلات غير منقادة، فحرفوا الكلم عن مواضعها، وأزالوا النصوص[١] عن مواردها وراموا تسوية حكم الربوبية[٢] على ما خالوه عقلاً، وظنوه علمًا - نعوذ بالله من الخذلان وهو المستعان وعليه التكلان - والله الموفق[٣].

٤- الكلام في الأصلح:

قال أهل الحق: أن في مقدور الله تعالى لطفًا لو فعل ذلك بالكفار لآمنوا اختيارًا، ولم يفعل بهم ذلك ولم يكن بأن لم يعطهم ذلك بخيلاً ولا[٤] سفيهًا ولا جائرًا ولا ظالمًا، ولو فعل بهم ذلك لكان منعمًا متفضلاً لا مؤديًا ما عليه، وإنه[٥] إذا لم يعطهم ذلك فقد منعهم ما هو الأصلح لهم، وكان إعطاؤه إياهم ذلك اللطف أصلح لهم من ترك الإعطاء، ويجوز أن يفعل بالعبد ما ليس بمصلحة له (وإعطاء المصلحة)[٦] ليس بواجب على الله تعالى ولا إعطاء الأصلح، وليس لما في مقدور الله تعالى مما به الصلاح للعبد غاية ليس ورائها ما هو أصلح مما فعل.

[كلام المعتزلة في الأصلح]:

وزعم جمهور المعتزلة أن ليس في مقدور الله تعالى لطف لو فعل بالكفار لآمنوا، ولو كان ذلك في مقدوره ولم يفعل ولم يعطهم ذلك لكان سفيهًا بخيلاً جائرًا ظالمًا مانعًا حقًا مستحقًا، وغاية ما يقدر الله تعالى عليه مما به صلاح الخلق واجب

---

(١) لوحة ٣٠١ ط ز.
(٢) لوحة ١٩٩ ظ ط.
(٣) راجع في مسألة الهدى والإضلال التمهيد للباقلاني ص ٣٣٥-٣٣٧ بيروت سنة ١٩٥٧م، وأصول الدين للبغدادي ص ١٤٠-١٤٢. وقد أضاف البغدادي أن الثنوية تزعم أن الهداية من النور وأن الضلال من الظلمة وزعمت المجوس بأن الهداية من الإله والإضلال من الشيطان والتمهيد للنسفي لوحة ٢٥ ظ. والبداية من الكفاية للصابوني ص ١٣٧-١٣٩.
(٤) لوحة ٤٢٢ و د.
(٥) د سقط.
(٦) ز ما بين القوسين سقط.

عليه، وفعل بكل عبد مؤمن أو كافر غاية ما هو في مقدوره من مصلحته، وكما فعل بالنبي عليه السلام ما هو في مقدوره من المصلحة فعل بأبي جهل مثله وليس له على النبي محمد عليه السلام إنعام ليس ذلك على أبي جهل، ولو كان ذلك لكان ظالمًا فيما فعل جائرًا مجابيًا بل فعل غاية ما في مقدوره من مصلحة أبي جهل وليس له أن يفعل بأحد ما هو المفسدة له البتة، هذا هو قول جمهورهم.

وقال بشر بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد ومن تابعه من أصحابه: إن الله تعالى لا يجوز أن يفعل بعبده ما هو المفسدة له بل يجب عليه أن يفعل به ما هو المصلحة له لكن لا يجب[1] عليه أن يفعل ما هو الأصلح إذ ليس لما في مقدور الله تعالى من المصلحة واللطف غاية لما في القول بإيجاب الأصلح القول بتناهي مقدور الله تعالى: وذلك محال بل هو تعالى قادر[2] على لطف لو فعل بهم لآمنوا اختيارًا[3] إيمانًا يستحقون على الله تعالى الثواب مثل ما يستحقونه لو آمنوا مع عدمه، ولا يجب عليه إعطاء ذلك اللطف، وإنما يجب عليه إعطاء ما هو صلاح لهم وإزاحة عللهم فيما يحتاجون إليه لأداء ما كلفهم وما تيسر عليهم مع وجوده العمل بما أمرهم به، وقد فعل ذلك بهم. هذا هو المشهور من مذهبه ومذهب أتباعه، وعامة المعتزلة يسمونهم أصحاب اللطف.

وذكر الكعبي في كتابه **المقالات** أنه تاب عن هذا ورجع إلى قول أصحابه قال: كتب إلى ذلك أبو الحسين الخياط، وحكاه عن بعض البصريين عن الشحام عن

---

(١) لوحة ٣٠٢ و ز.

(٢) لوحة ٤٢٢ ظ د.

(٣) كفرت معتزلة البصرة بشر بن المعتمر في مجموعة من الأمور منها قوله بأن الله تعالى قادر على لطف لو فعله بالكافر لآمن طوعًا ومنها أن الله تعالى لو خلق العقلاء ابتداء في الجنة وتفضل عليهم بذلك لكان ذلك أصلح لهم ومنها أن الله لو علم من عبد أنه لو أبقاه لآمن كان إبقاؤه إياه أصلح له من أن يميته كافرًا ومنها قوله أن الله تعالى لم يزل مريدًا ومنها أن الله تعالى إذا علم حدوث شيء من أفعال العباد ولم يمنع منه فقد أراد حدوثه. راجع: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٤١-١٤٢.

بشر قال: وذكر - يعني أبا الحسين - أنه بلغه عن أبي موسى المردار أنه كان يحكي التوبة عنه وكان جعفر بن حرب يقول: إن عند الله تعالى لطفًا لو أعطاه الكافرين لآمنوا اختيارًا إيمانًا لا يستحقون عليه من الثواب ما يستحقون به إذا آمنوا مع عدم ذلك اللطف، والأصلح لهم ما فعل بهم من تركه إعطائهم ذلك اللطف؛ لأن[1] الله تعالى لا يعرض عباده إلا لأعلى المنازل وأشرفها وأفضل الثواب وأكثرها قال الكعبي: ثم ترك جعفر بن حرب هذا القول ورجع إلى قول أصحابه من أن ذلك محال؛ لأنه إذا كان الإيمان يقع منهم عند حدوث اللطف لا محالة فهو واقع ضرورة ولو لم يكن[2] ضرورة جاز أن لا يقع ولا يوجد،,إذا قال قائل: هو واقع لا محالة ثم قال: هو اختيار فقد ناقض وجمع بين الاختيار والضرورة وذلك محال، قال الكعبي: كتب إلي توبة جعفر من هذا القول أبو الحسين، والأمر في ذلك مشهور.

ثم الأصلح عند البغداديين منهم ما هو الأصلح في[3] الحكمة والتدبير، وعند بعض البصريين منهم الصلاح هو النفع والأصلح هو الأنفع[4].

[شبهة المعتزلة في قولهم الأصلح]:

وشبهتهم[5] التي يعتمدون عليها أنا وجدنا الحكيم إذا كان آمرًا بطاعة محبًا لها مريدًا، فلن يجوز أن يمنع المأمور ما يصل به إلى طاعته إذا كان قادرًا على أن يعطيه ذلك، وكان بذله إياه لا يخرجه من استحقاق الوصف بالحكمة ومنعه لا

---

(١) لوحة ١٦٤ ظ ب.
(٢) لوحة ٢٠٠ و ط.
(٣) وقد اتفق البصريون والبغداديون من المعتزلة في القول بأنه يجب الثواب على مشاق التكليف والأعواض عن الآلام غير المستحقة، وأجمعوا على أن الله تعالى إذا خلق عبدًا وأكمل عقله فلا يتركه هملا، بل يجب عليه أن يفكره ويمكنه من نيل المراشد، فإذا كلف عبدًا وجب في حكمته أن يلطف به ويفعل أقصى ممكن في معلومه مما يؤمن ويطيع المكلف عنده. ومما اتفقوا على وجوبه إحباط الطاعات بالفسوق وقبول التوبة. راجع الإرشاد للجويني ص ٢٨٨-٢٨٩.
(٤) لوحة ٣٠٢ ظ ز.
(٥) ز لا ينقصه.

ينفعه(١)، وكذلك إذا كان له عدو يدعوه إلى موالاته ويجب رجوعه إلى طاعته فلن يجوز أن يعامله من الغلظ واللين إلا بما يعلم أنه أنجع فيما يريد منه، وأدعى له إلى ترك ما هو فيه من عداوته، فإن عرض له أمران من الشدة والغلظة والملاينة والملاطفة يعلم أن أحدهما أدعى لعدوه إلى المراجعة والإنابة، والآخر دون ذلك ففعل الأدون وترك أن يفعل الأصلح الأدعى وكلاهما في قدرته عليهما بمنزلة لا يضره بذلهما ولا ينفعه منعهما، كان عند الحكماء جميعًا مذمومًا خارجًا عن استحقاق الوصف بالجود والحكمة، فلما كان هذا فيما بينا على ما وصفنا، وكان الله عز وجل قادرًا رحيمًا جوادًا عالمًا بمواضع حاجة عبادة آمرًا لهم بطاعته وترك عداوته والرجوع إلى ولايته لا يضره الإعطاء ولا ينفعه المنع ولا يلحقه منه ذم، علمنا أنه لا يفعل بهم إلا أصلح الأشياء لهم في دينهم وأدعى لهم إلى طاعته سقمًا كان ذلك أو صحة لذة أو ألمًا، آمنوا أو كفروا، أطاعوا أو عصوا قال الله تعالى: ﴿وَبَلَوْنَٰهُم بِٱلْحَسَنَٰتِ وَٱلسَّيِّـَٔاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿١٦٨﴾﴾(٢) وقال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّبِىٍّ إِلَّآ أَخَذْنَآ أَهْلَهَا بِٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ ﴾(٣). دل ذلك أنه يعاملهم بمختلف الأحوال(٤) على ما يرى الأصلح لهم والأدعى إلى الحق، وربما يوضحون هذا بمن أنجز ضيافة لرجل وأمره بحضوره وأراد ذلك، وعلم أنه لو دعاه ببشر وملايته لحضر وحصل مراده، ولو فعل ذلك بغلظة وعبوس لم يحضر، يجب عليه أن يدعوه ببشر وملاطفة ولو عامله بضد ذلك لما كان حكيمًا، وصار منع ذلك بمنزلة منع التمكين من الحضور، ومنع التمكين عن فعل ما أمره به وذا ليس بحكمة بل هو سفه فكذا(٥) هذا، وربما يقولون لو أعطى العبد ما في مقدوره من اللطف انتفع به ولم يتضرر الله تعالى ولو

---

(١) ز لا ينقصه.
(٢) سورة الأعراف -٧- الآية ١٦٨.
(٣) سورة الأعراف -٧- الآية ٩٤.
(٤) لوحة ٤٢٣ ظ د.
(٥) لوحة ٣٠٣ و ز.

لم يعطه لتضرر العبد وما انتفع الله تعالى بالمنع، ومن منع غيره ما لو أعطى لانتفع به غيره ولو لم يعط[١] لتضرر به غيره، ولا ضرر على المانع بالإعطاء، ولا منفعة له بالمنع لعُدَّ نهاية في البخل والسفه والقساوة، والله منزه عن الوصف بهذه الصفات.

[دليل أهل الحق]:

والدليل لأهل الحق في المسألة كتاب الله تعالى، والوجود، وإجماع أهل الأديان والدليل العقلي.

[من الكتاب]:

أما الكتاب فقول الله تعالى: ﴿ وَلَوْشِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا ﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾ ﴾[٣] وقوله تعالى ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ﴾[٤]، ولو لم يكن في مقدوره ما لو فعل بهم لآمنوا لم يكن لهذه الآيات فائدة سوى ادعاء قدرة ومشيئة ليستا له كفعل الكذوب المتصلف الذي يتحلى بما ليس فيه ويدعي[٥] ما لا يحسن، وحملهم الآيات على مشيئة الجبر والقسر باطل على ما مر.

[دليل أهل الحق من الوجود]:

وأما الوجود فإن الكفر والمعاصي قد وجدت، وإنا أثبتنا بالدلائل السمعية[٦] والعقلية[٧] التي لا مدفع لها ولا اعتراض عليها ولا ريب فيها لمن أنصف من نفسه ولم يكابر عقله أن أفعال العباد مخلوقة لله، وفيها الكفر والمعاصي، وهم يتضررون

---

(١) ز سقط.
(٢) سورة السجدة -٣٢- الآية ١٣.
(٣) سورة الأنعام -٦- الآية ١٤٩.
(٤) سورة يونس -١٠- الآية ٩٩.
(٥) لوحة ١٦٥ و ب.
(٦) لوحة ٤٢٤ و د.
(٧) لوحة ٢٠٠ ظ ط.

بها ولا ينتفعون فلم يكن إيجادها مصلحة لهم فضلاً عن الأصلح، وهذه المسألة في الحقيقة فرع لتلك المسألة، ثم ما هو أظهر من هذا وأدل أن الله تعالى فعل بالكافر ما لا صلاح له فيه بل له فيه مضرة ومفسدة، فإن الله تعالى أبقاه إلى وقت بلوغه وركب فيه العقل مع علمه أنه لا يؤمن بل يكفر ويعادي الله تعالى، ولا شك أن الله تعالى إذا علم أنه يكفر عند بلوغه واعتدال عقله لو أماته في حال صغره وعدم تمييزه أو لم يركب فيه العقل عند بلوغه حتى لو بلغ مجنونًا غير مخاطب لكان ذلك أصلح له، وحيث لم يمته بل[1] أبقاه وركب فيه العقل والتمييز حتى دخل في حد التكليف والامتحان مع علمه أنه يكفر دل أنه لم[2] يفعل به ما له فيه صلاح، وكذا من عاش مدة على الإسلام ثم ارتد بعد ذلك - نعوذ بالله - ولو كان الله تعالى قبض روحه وتوفاه قبل ارتداده بساعة حتى ختم له بالإسلام ولم يستحق التعذيب في النار خالدًا مخلدًا كان أصلح له، وحيث لم يفعل بل أبقاه مع علمه أنه يرتد عن الإسلام وكان ذلك مضرة له لا صلاحًا فقد فعل ذلك وهو تعالى حكيم، دل أن ذلك كان حكمة، ووقعت المعتزلة فيما وقعت لجهلهم بحقيقة الحكمة، ثم بعد تقرير فعل الله تعالى ذلك دعوى من زعم أن ذلك سفه وليس بحكمة وصف منه لله تعالى بذلك وهو كفر، بل ظهر بفعله أنه حكمة وإن جهلت المعتزلة بجهة الحكمة إذ الجهل عليهم جائز[3] وخروج فعل الله تعالى عن الحكمة ممتنع.

يحققه: أن الله تعالى أضاف بقاءهم على الكفر إلى إبقائه وإمهاله بقوله تعالى ﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا﴾[4]. ثم من جهل المعتزلة أنهم يزعمون أن إبقاء الطفل إلى أن يبلغ ويتركب العقل فيه عند البلوغ مع علمه أنه يكفر أصلح له، وكذا إبقاء

---

(١) لوحة ٣٠٣ ظ ز.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ٤٢٤ ظ د.
(٤) سورة آل عمران - ٣ الآية ١٧٨.

من يعلم الله تعالى أنه يرتد لا محالة أصلح له من الإماتة قبل وقت الارتداد لما أنه تعالى ركب فيه العقل وأمره بالإيمان وهداه السبيل وبين حسن الإيمان وقبح الكفر، فكان إبقاؤه إياه مع هذه المعاني تعريضًا له لأعلى المنزلتين وأسناهما، ولإحراز زيادة الثواب والتعريض لذلك مصلحة له، ومن المعقول الذي لا ريب فيه أن هذا الكلام لو تكلم به مبرسم(١) أو هذى به مخبل(٢) لتعجب منه السامعون وضحك منه الحاضرون، ثم يقال له: لو أن رجلاً دفع مالاً إلى ولد له وأمره أن يذهب إلى بلده كذا ويتجر، وكان الأمر بحال لو وصل الابن إلى تلك البلدة وأتجر بها لوتعت له تجارات رابحة وحصلت له أموال نفيسة جمة، غير أن الأب يعلم يقينًا(٣) أن ابنه لا يصل إلى تلك البلدة بل يقطع عليه الطريق ويغار على ما دفعه إليه من الأموال ويجز رقبته، أو يعلم يقينًا أن ابنه لا يتجر بتلك الأموال بل يقامر بها ينفقها في ثمن الشراب وأجرة الزواني والقحاب، ثم مع علمه بهذا يدفع إليه الأموال ويأمره بالذهاب ويحرضه على التجارة وينهاه عما يصده عنها، أيكون هذا الرجل بهذا الصنيع والتعريض للتجارة الرابحة فاعلاً بهذا الولد ما هو الأصلح ومريدًا لصلاحه وصلاح ماله(٤) مع علمه بما يؤول إليه(٥) عاقبة أمره؟ فإن قال: كان بذلك فاعلاً به الأصلح ومريدًا لصلاحه. نادى على نفسه بالحمق والمكابرة بل بعدم العقل ويسخر به كل من سمع ذلك منه، وإذا آل الأمر إلى ارتكاب مثل هذا المحال كان(٦) الإعراض عن مجادلته أصوب وتصوير عقيدته لعامة الناس ليعرفوا عناده أو غباوته(٧) أوجب، وإن قال: لم يكن بهذا التعريض فاعلاً به الأصلح ولا مريدًا

---

(١) يقول صاحب مختار الصحاح البرسام بالكثر علة معروفة.
(٢) الخبل بسكون الباء الفساد ويفتحها الجن يقال به خبل أي شيء من الأرض ورجل مخبل بالتشديد كأنه قطعت أطرافه. راجع مختار الصحاح والمصباح المنير.
(٣) لوحة ٣٠٤ و ز.
(٤) لوحة ٤٢٥ و د.
(٥) لوحة ٢٠١ و ط.
(٦) لوحة ١٦٥ ظ ب.
(٧) ز غبلوته.

لصلاحه. فقد أبطل كلامه ولزمته الحجة. ثم الذي يقطع شغبه أنا نقول له: هل رأيت طفلاً مات؟ فلا بد من بلى. قيل وهل رأيت رجلاً بلغ وآمن وختم له به؟ فلا بد من بلى قيل: وهل رأيت أو سمعت إنسانًا ارتد عن الإسلام بعد ما بلغ عاقلاً؟ فلا بد من بلى. قيل: فلو أن الله تعالى أثاب البالغ الذي ختم له بالإيمان ورفع له الدرجات في الجنة وأوصل إليه على ما سبق منه من الطاعات ما لا عين رأت ولا أذن سمعت من أنواع النعم الأبدية فعاين ذلك الطفل المتوفى في حال صغره قصور ثوابه ومنزلته عن ذلك، فناجى ربه وقال: يا رب لم توفيتني في حال صغري وانعدام عقلي، ولم تبقني مع تركب العقل في إلى وقت البلوغ بل لم تمهلني مع ذلك إلى وقت الشيب لأكتسب من الطاعات ما أنال عليها من الثواب ما يوازي ثواب هذا، فماذا يقول له[1] الله تعالى؟ فإن قال: يقول له أن الأصلح لك كان أن أميتك وأتوفاك في حال الصغر وانعدام العقل لأني علمت بسابق علمي أنك لو بلغت عاقلاً لكفرت واستوجبت التخليد في النار فتوفيتك في حال الصغر لئلا تبقى في النار خالدًا مخلدًا[2]، قيل له فلو سمع الكبير الذي مات على الكفر وارتد بعد ما زجى أكثر عمره على الإيمان فناجى فقال: يا رب لما[3] كنت تعلم أني أكفر بعد البلوغ أو أرتد لما لم تمتني في حال صغري كما أمت هذا لئلا أبقى خالدًا مخلدًا في النار؟ فماذا يجيبه الله تعالى؟ فإن قال: يجيبه أن ذلك كان أصلح لك لأني عرضتك لأعلى المنزلتين، قيل: فيقول الصغير: إذا كان ذلك أصلح له فلم لم[4] تفعل بي ذلك فلم يبق إلا الانقطاع والقصيرة عن الطويلة أن إماتة الصغير وإن كان أصلح له فلماذا أبقى الذي علم أنه يكفر؟ وإن كان الإبقاء أصلح لما فيه من التعريض فلماذا أمات هذا الصغير؟ وهذا مما لا انفصال لهم إلى أن يبيض الفار ويشيب الغراب، فاعترض

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ٣٠٤ ظ ز.
(٣) لوحة ٤٢٥ ظ د.
(٤) د سقط.

بعضهم على هذا وقال: إنه أمات الصغير في حال صغره (لأنه علم أنه)[١] لو بلغ لكفر وأضل غيره وأكفره فأماته في حال صغره لما فيه من مصلحة الغير.

قلنا: هذا منكم إقرار أنه منع ما هو الأصح للصغير وهو التعريض لأعلى المنزلتين الذي أمهل ذلك البالغ لأجله، إلا أنه منع هذا الأصلح لما فيه من صلاح ذلك الغير، وعندكم منع النفع عن لا جناية له لإصلاح غيره ظلم على هذا.

يحققه: أن عندكم إنما يجب على الله تعالى بذل الأصلح إذا كان بذله لا يخرجه من استحقاق الوصف بالحكمة، وإماتة هذا الصغير لما فيه من صلاح ذلك الغير منع لمصلحة التعريض لأعلى المنزلتين (في حق هذا الصغير، وهذا يخرجه عن استحقاق الوصف بالحكمة فينبغي أن لا يفوت على هذا الصغير مصلحة التعريض لأعلى المنزلتين) [٢] لمكان مصلحة الصغير، ومن الحاصل أنتم بين طرفي نقيض فإنكم إن قلتم: إماتته في الصغر مصلحة لذلك الكبير فهو مفسدة[٣] له[٤]، ولو لم يمته حتى بلغ فله فيه مصلحة التعريض ومفسدة لذلك الغير، فلم يخل كيف ما كان عن مفسدة وترك مصلحة، ثم هل كان الله تعالى علم أن ماني وزرادشت[٥] ومزدك ومسيلمة والمقنع وبابك وقبل ذلك فرعون لو بلغوا لكفروا وأكفروا الناس؟ فإن قالوا: لا. كفروا لتجهيلهم ربهم، وإن قالوا: نعم. قلنا: فلم أمهلهم الله تعالى وقد علم أنهم يكفرون ويضلون الناس وهلا أماتهم مصلحة للناس، وهذا مما لا اعتراض لهم عليه، فلما تحيروا في هذا زعم بعضهم: ثبت لنا أن الله تعالى لا يفعل إلا ما هو الأصلح فيكون جميع ما يفعل أصلح، وإن كنا لا نعقل نحن

---

(١) ز ما بين القوسين فقط.
(٢) ب ما بين القوسين ورد بالهامش وأثبتناه مكانه للسياق.
(٣) لوحة ٢٠١ ظ ط.
(٤) لوحة ٤٢٦ و د.
(٥) لوحة ٣٠٥ و ز.

وجه المصلحة. فيقال لهم: بل يعقل فيه كل عاقل وجه المفسدة والمضرة، وعرف[١] أن ما قلتم باطل.

ثم نقول لهم: ما أنكرتم على من يقول لكم إذا ثبت بما بينا أنه تعالى يمنع المصلحة وعلم أنه تعالى حكيم علم أن منع المصلحة والأصلح حكمة وإن كنا لا نعقل وجه الحكمة، ويقال لهم: ما أنكرتم على هذا أن يكون تخليق الكفر أصلح للعبد؟ فإن قالوا: كيف يكون ذلك أصلح وقد يتضرر به العبد؟ قلنا: وكيف يكون الإبقاء إلى أن يكفر أو يرتد أصلح له وهو يتضرر به، وإن قالوا: لا يتصور من العبد الإيمان إذا خلق فيه الكفر. قلنا: ولا يتصور منه الإيمان إذا علم أنه يكفر فإن كان هذا مصلحة فذاك أيضًا مصلحة، وإن لم يكن ذاك مصلحة فهذا أيضًا ليس بمصلحة، وإن عقلا هذا مبلغ معرفته بالمصلحة والمفسدة لحقيق أن لا يعرف صاحبه به الحكمة والسفه، ولحري أن لا[٢] يتحكم على الله بالإيجاب عليه تارة والحجر عليه أخرى، والله الموفق.

[بيان تناقض المعتزلة]:

ثم لهم تناقض فاحش فإنهم زعموا أن المكلف لا بد له من التمكن (من الفعل وبثبوت التمكن)[٣] يتوصل إلى الفعل، ثم وراء التمكن والقدرة معاني ويسمونها لطفًا، ويفسرون اللطف أنه ما يختار عنده المكلف ما كلف من أخذ وترك لولاه[٤] لكان لا يختار أو يكون أقرب إلى هذا الاختيار[٥] فما هذا حاله يسمونه لطفًا

---

(١) لوحة ١٦٦ و ب.
(٢) لوحة ٤٢٦ ظ د.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) ز لو هو.
(٥) يقول القاضي عبد الجبار: اعلم أن المعونة هي تمكين الغير من الفعل مع الإرادة له وأما اللطف والمصلحة فواحد ومعناهما ما يختار المرء عنده واجبًا أو يجتنب عنده قبيحًا على وجه لولاه لما اختار ولما اجتنب ويكون أقرب إلى أداء الواجب واجتناب القبيح. راجع: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٧٧٩.

ويزعمون أن الله تعالى إذا كلف عبدًا لا بد له من أمرين: أحدهما ما يتمكن به والآخر ما عنده يختار أو يقوى اختياره، فالأول يسمى تمكينًا، وهو الذي لا بد منه في فعل ما كلف.

والثاني: يسمى لطفًا لأن الفعل قد يصح على الوجه الذي كلف دونه لكنه إذا كان حصل يصير حاله في دواعيه بخلاف حاله إذا لم يكن، وذلك كالأمراض والمصائب والغموم والفقر والغنى وغير ذلك من الأسباب، فإن الإنسان قد يختار عند حالة من هذه الأحوال ما لا يختار عند غيرها فكانت هذه الأحوال المتفرقة في الخلق ألطافًا لهم لطف كل واحد منهم ما اختص به من الحالة.

ثم عند أبي هاشم قد يكون اللطف من الله تعالى وقد (يجوز أن[1]) يكون من غير الله تعالى، فإنه إذا كان في معلوم الله تعالى أن رزق إنسانًا إذا اتسع عليه كان أقرب إلى طاعته يوسع عليه الرزق ثم قد يكون ذلك بالهبة والوصية، وهما فعل غير الله تعالى ولا تفاوت في حق اللطف بين هذا وبينهما[2] يوصل إليه الله تعالى، وكذا قد يحصل[3] ذلك بالتنبيه والوعظ والتذكير من الصالحين.

وقال الجبائي: لا يكون اللطف من قبل غير الله تعالى في تكليف المكلف إذ لو كان لما وجب على الكل الفزع في الألطاف إليه تعالى، ثم عند[4] أبي هاشم ما كان من الألطاف من فعل الله تعالى يجب[5] على الله تعالى تحصيله (وما كان من فعل غير الله فليس بواجب تحصيله)[6] لكن التكليف به كان معلقًا فإن كان في المعلوم حصوله كلف الله تعالى وإلا لم يكلف هذا هو تقرير مذاهبهم في اللطف. ثم

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) ز و بين ما.
(٣) لوحة ٤٢٧ و د.
(٤) لوحة ٢٠٣ و ط.
(٥) ز سقط.
(٦) ز ما بين القوسين سقط.

هذا منهم مناقضة عظيمة حيث أرجعوا اللطف على الله تعالى، وذلك أن الفعل يتصور حصوله بالتمكن بدون هذا اللطف على ما حكينا، ولا شك أن تحصيل الفعل بدون اللطف أشق على البدن وأكثر ثوابًا، وتحصيله مع اللطف أخف وأيسر على البدن فيكون أقل ثوابًا فكان الأصلح للعبد؟ والتعويض لأعلى المنزلتين أن يمنعه اللطف ليكون ثواب فعله أجزل والمنفعة به أوفر وأكمل، وإن كان يعلم الله تعالى أنه لا يفعل بدون اللطف ولكن مع هذا منعه تعريض لأعلى المنزلتين وإعطائه إزالة له على أعلى المنزلتين إلى أدونهما، وهذا[١] ليس يصلح كما أنه تعالى يمهل من يعلم أنه لو بلغ لكفر ومن يعلم أنه بعد ما زجى عمره في الإسلام ثمانين سنة يرتد بعد ذلك إذ هو بهذا الإمهال عرضة لأعلى[٢] المنزلتين، وإن كان يعلم أنه يكفر ويرتد فإن كانت العبرة لما يحصل من العاقبة المعلومة، وكان إعطاء اللطف أصلح إذ لو لم يعطه لما فعل لكان ينبغي أن لا يمهل هناك فإنه إن كان لا يمهل لا يكفر، وسقط التعريض على مصلحة يعلم أنها لا تحصل[٣] في الفصلين جميعًا، وإن كانت العبرة لنفس المصلحة وكان التعريض لها هو الأصلح، ولا عبرة للعلم بحصولها وعدم حصولها، كان منع اللطف هاهنا والتعريض لأعلى المنزلتين أصلح فأما[٤] اعتبار العلم في باب إعطاء اللطف وإسقاط اعتباره في باب الإمهال إلى أن يكفر فبناء للأمر على تشهي النفس وميلان الهوى دون الدليل والعقل - عصمنا الله تعالى عن ذلك.

[دليل أهل الحق من الإجماع]:

وأما الإجماع فقد أجمع المسلمون وأهل الأديان السماوية قبلهم على الدعاء لله تعالى، وطلب المعونة على الطاعات والعصمة من المعاصي، وكشف ما بهم من

---

(١) لوحة ٣٠٦ و ز.
(٢) لوحة ١٦٦ ظ ب.
(٣) لوحة ٤٢٧ ظ د.
(٤) ز قلنا.

الضر وإزالة ما بهم وبأهل عنايتهم (من المرض) [١] وتبديل ذلك بالعافية، ثم الأمر لا يخلو إما أن كان ما سألوا من المعونة والعصمة آتاهم الله تعالى أو كان لم يؤتهم؟ فإن كان أتاهم فسؤالهم سفه بل كفران للنعمة إذ السؤال لما كان عند ذوي العقول لما لم يكن موجودًا فيسأل كان الاشتغال بالسؤال إلحاقًا لهذه النعمة الموجودة بالمعدوم حيث اشتغل بسؤاله، وجل الله تعالى عن أن يأمر في كتبه المنزلة عباده المخلصين والأنبياء والمرسلين عليهم السلام أن يشتغلوا بما هو في الحقيقة سفه وكفران للنعمة، فإن كان لم يؤتهم لا يخلو إما أن يجوز له أن لا يؤتيهم أو كان لا يجوز فإن كان لا يجوز له أن لا يؤتيهم بل يجب عليه ذلك على وجه كان بمنعه ظالمًا مانعًا حقًا مستحقًا لكان السؤال والدعاء في الحقيقة كأنهم[٢] قالوا: اللهم لا تظلمنا بمنع حقنا المستحق[٣] عليك ولا[٤] تجر علينا، ومن ظن أن أهل الدين الحق والأنبياء والمرسلين عليهم السلام استجازوا من أنفسهم أن يشتغلوا بمثل هذا الكلام مناجين به ربهم فقد كفر من ساعته، وكذا من ظن أن الله تعالى أمر عباده أن يدعوه بمثل هذا الدعاء. وإن كان يجوز له أن لا يؤتيهم ذلك فقط بطل مذهبهم وكذلك سؤال الصحة ودفع المرض وكشف الضر إن كان ما به من الحال[٥] مفسدة لهم أو لم يكن مصلحة لهم فقد ثبت بطلان قولهم، وإن كان ذلك مصلحة لهم بل أصلح لهم وما يضاده من الحال مفسدة فإذا أمر الله تعالى عباده بل رسله وأنبيائه عليهم السلام أن يسألوا دفع المصلحة وإعطاء المفسدة، وكذا الرسل والأنبياء عليهم السلام وأهل ما صح من الأديان أجمعوا على سؤال هذا، وهذا مما لا يخفى فساده مع أن الله تعالى لو بدل الحال بدعائهم لكان مبدلاً للمصلحة بالمفسدة وهذا عندهم سفه وهو جور وظلم، فيصير حاصل هذا الدعاء أنهم يطلبون من الله تعالى أن

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ٣٠٦ ظ ز.
(٣) د المستحسن.
(٤) لوحة ٢٢٨ و د.
(٥) لوحة ٢٠٢ ظ ط.

يسفه ويجور ويظلم، ومن هذا ظنه مما علم الله تعالى عباده ليدعوه به واشتغل به الرسل والأنبياء والأولياء والصالحون، فتجديد الإسلام له أولى، وبالله العصمة.

يحققه: أن جميع ما عندهم من الأحوال لما كانت مصلحة ولطفًا عندهم فيكون ما يضادها من الأحوال أضدادً لها، ولما كانت تلك الأحوال الكائنة عندهم لطفًا ومصلحة كانت رحمة وهداية وإرشادًا وتوفيقًا ومعونة ونصرة، فيكون أضدادها سخطة وإضلالاً وإغواء وخذلانًا ولعنًا وإبعادًا وإفسادًا فيصير (سائل كشف)[1] تلك الأحوال وإزالتها[2] وإبدالها بما يضادها سائلاً من الله تعالى أن يزيل عنه المصلحة[3] واللطف والرحمة والهداية والتوفيق والمعونة والنصرة، ويبدله مكانها أضدادها التي ذكرناها، ومن[4] حمل أمر الله تعالى عباده بالدعاء وفعل الأنبياء والأولياء على هذا فلا غاية لجهله، ثم معلوم أن مظهر الرغبة في إضلال الله تعالى وخذلانه وإغوائه وإفساده مستخف به غير عارف به بل مثله في الخلق استهانة واستهزاء، وعلى مثله كان استهزاء الكفرة برسول الله عليه السلام بقولهم ﴿ٱئۡتِنَا بِعَذَابِ ٱللَّهِ﴾[5] ونحوه، وذلك مما لا يحتمله قلب من أقر به، وبالله العصمة.

[اعتراض للمعتزلة على دليل الإجماع ومناقشته]:

فاعترض على هذا الكلام بعض رؤسائهم فقال: إن للدعاء فائدة لأنه يجوز أن يكون في مقدوره شيء لو فعله مع عدم المسائلة لم يكن لطفًا يمتنع به السائل عن اتباع الضلال، وإذا فعله كان لطفًا له فيه. قيل له: لا بل يسأله ما لا مصلحة له فيه، لأنا نرى من يسأل ذلك ومع ذلك يعصي، فإن كان إعطاء الله تعالى ذلك فلم !

---

(١) د شايل كشف.
(٢) لوحة ٤٢٨ ظ د.
(٣) لوحة ١٦٧ و ب.
(٤) لوحة ٣٠٧ و ز.
(٥) سورة العنكبوت -٢٩- الآية ٢٩.

يصلح؟ وإن كان لم يعطه مع ما هو أصلح له مع وجود الدعاء فقد منح الأصلح.

فاعترض عليه فقال: إذا كان فيمن يدعو من يترك المعصية فقد حصلت له اللطيفة وصحت الفائدة في الدعاء. قيل له: الأمر بالدعاء عام[١] في المكلفين وكانت المسألة حسنة من كل واحد من السائلين ويجب خروجه عن الحكمة فيمن لم يكن في مقدوره له لطيفة وذلك أكثر في العدد ممن حصلت له الفائدة. فانقطع وانتقل إلى ما لا يصح من الاعتراض، على أن هذا الاعتراض لا يستقيم في حق الدعاء ومسألة كشف ما به من المرض، فإن ذلك إن لم يكن مصلحة (قد فعل ما ليس بمصلحة وإن كان مصلحة)[٢] فلم أمر بمسألة دفع المصلحة؟ فإن قلت إنه عند الدعاء يصير مفسدة والمصلحة حينئذ تصير في[٣] دفعه وإثبات ضده الذي كان حتى الآن مفسدة.

قلنا: لما أمر[٤] بالدعاء وفيه حصل ما هو من[٥] المصلحة مفسدة وجعل ما ليس فيه من المفسدة مصلحة ولو جعل كذلك أي[٦] منفعة لهذا السائل في ذلك الوقت[٧] وقد كان قبله في مصلحة والمفسدة عنه منتفية، والله المرفق.

ثم لا شك أن كل كافر قد أعطاه الله تعالى عندهم غاية ما في مقدوره من الأصلح ولم يؤمن به الكافر فلم يكن على رأيهم لله تعالى ملك ما به الصلاح ولا قدرة على إصلاح من يشاء من عباده أن يصلح لو بذل جميع ما في خزائنه إذ ما من شيء يملك به الصلاح أو يقدر عليه إلا ويكون به على ذلك القدر فساده، ثم لا

---

(١) ز سقط.
(٢) ب بالهامش وأثبتناه مكانه وسقط من د.
(٣) لوحة ٤٢٠ و د.
(٤) ز لما لا يأمر.
(٥) ط بالهامش.
(٦) لوحة ٣٠٧ ظ ز.
(٧) لوحة ٢٠٣ و ط.

يصلح أحد به فكيف يحتمل إلزام ما لا يملكه ولا يقوى عليه إذ ما يملكه هو لا يحصل به الصلاح، وما لا يحصل به الصلاح يكون أصلح من غيره لاستوائهما في أن لا أثر لهما في تحصيل الصلاح بل إعطائه يكون أفسد؛ إذ كفره وعصيانه معه أقبح والعقوبة عليه أغلظ؛ إذ العصيان مع توفر الزواجر وترك الطاعة مع كثرة النعم والدواعي أقبح واستيجاب العقوبة عليه أقوى فبعد ذلك تقرر هذا الكلام **من وجهين:**

أحدهما: أن إعطاء من علم أنه لا يؤمن يكون أفسد له على ما قررنا، وقد أعطاه فإذًا فعل به ما هو الأفسد لا ما هو الأصلح.

والثاني: أن ذلك إذا كان على هذا التقرير إفسادًا لا إصلاحًا وليس في مقدور الله تعالى سوى هذا، فلم يكن إذًا في مقدوره الأصلح بل في مقدوره الأفسد، فإيجاب المعتزلة[١] إياه ما لا قدرة له على تحصيله مع قولهم أن ليس لله تعالى ولاية تكليف العبد ما لا قدرة له عليه جهل عظيم.

ومما يدل على بطلان قول المعتزلة: إن القول بأن ليس في مقدور الله تعالى شيء يتعلق به صلاح الكافر والعاصي وراء ما فعل بكل واحد من الكفرة والعصاة قول بتناهي مقدورات الله تعالى والقول به كفر.

فإن قالوا: نحن لا نقول لما في مقدوره نهاية بل نزعم أنه ليس لما عند الله مما فيه الصلاح غاية ولا نهاية، وأن[٢] في سلطانه وقدرته وخزائن رحمته من أمثال ما فعل بهم مما هو أصلح لهم مما لا غاية له ولا نهاية، والله جل[٣] ذكره إنما يفعل بهم من ذلك ويعطيهم منه في كل وقت مقدار حاجتهم وما يعلم أنه أصلح لهم

---

(١) لوحة ٤٢٩ ظ د.
(٢) لوحة ١٦٧ ظ ب.
(٣) لوحة ٣٠٨ و ز.

وأدعى إلى الطاعة (وأزجر عن المعصية، ذكرت السؤال بلفظ الكعبي وهو عندهم إمام أهل الأرض)[١] ليعلم المتأمل تمويههم في كل ما يتكلمون به، وزوغانهم عن محز الكلام والاشتغال بالتلبيس على العوام.

فأقول في جوابه – وبالله التوفيق –: إن كان في قدرة الله تعالى وخزائن رحمته أمثال ما فعل من الأصلح فما قولك لو فعل ذلك في الحال بهذا الكافر هل يؤمن؟ فإن قال: نعم. فقد أقر بمنع الأصلح إذ لم يفعل ذلك كله ليؤمن، وإن قال: لا قيل فإذًا لا قدرة له على ما به لو آمن من هذا العبد فحصل له صلاحه، فإذًا السؤال أنه هل يقدر أن يفعل به في الوقت أصلح من هذا الذي فعل أم لا يصفه بالقدرة عليه؟ فينبغي أن يجيب عن هذا[٢] الحرف أو يعترض عليه، وإذا لم يكن عندك في مقدوره أن يفعل به في الوقت أصلح من هذا فهذا هو آية النفاد والعجز عن تحصيل المراد.

ثم يقال له: أليس من زعم أن الله تعالى يقدر أن يفعل في الوقت صلاحًا هو أصلح الأشياء للإنسان ولا يوصف بالقدرة على مثله يكون معجزًا ربه؟ فلا بد من بلي. فقيل له: فإنك وإن أثبت قدرة على أمثال ما فعل فإذا لم تصفه[٣] بالقدرة على ما هو أصلح له من هذا وصفته بالعجز أيضًا، ثم يقال له: أليس أن من لم يصف الله تعالى بالقدرة على لطف يؤمن به من علم أنه يؤمن واصفًا له بالعجز؟ فإذا قال نعم قيل فكذا من لم يصف الله تعالى بالقدرة على لطف يؤمن به من علم أنه لا يؤمن به يكون واصفًا له بالعجز كما أن من لم يصف الله تعالى بالقدرة على تحريك من يعلم أنه لا يحركه (يكون واصفًا له بالعجز كمن لا يصفه بالقدرة على تحريك

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ٤٣٠ و د.
(٣) لوحة ٢٠٣ ظ ط.

من يعلم أنه يحركه)[١] ثم يقال له: إذا كان له أمثال فلو جمع تلك الأمثال لهذا اللطف الذي حصل في الوقت، هل يحصل به الصلاح أم لا؟ فإن قال نعم، فقد ترك قوله باللطف والأصلح، وقيل له: كان جميع تلك الألطاف أصلح ولم يفعل[٢] فقد ترك الأصلح، وإن قال لا فلم يثبت بقدرته على تلك الأمثال قدرة على ما هو الأصلح لهذا الكافر من هذا الذي فعل وهو القول بتناهي القدرة، ثم يقال: هلا جمع بين تلك الألطاف وإن كان لا يحصل بها الإيمان ليكون أشد تعريضًا للإيمان كما فعل هذا اللطف، فإن قالوا: لو جمع بين هذا الأصلح الذي فعل وبين ما هو من أمثال لم يحصل بها الصلاح، بل يكون ذلك أفسد للكافر.

قلنا: وبهذا تبين تمويهكم في الاعتراض على فصل التعجيز وإثبات[٣] نهاية المقدور على ما قررنا. وتقرر بما أجبنا لكم أن لا يقدر في الوقت أن يفعل ما هو الأصلح له مما فعل.

ثم نقول: وكيف يوجب انضمام ما يوجب الصلاح إلى ما يوجب مفسدة، ولو جاز أن يحصل الفساد بالصلاح لجاز أن يحصل الصلاح بالفساد، وكل شيء يسبب ضده، وهذا خروج عن المعقول.

فإن قالوا: مثل هذا جائز فإن قدرًا من الدواء نافع ومثل قدره من عين ذلك الدواء نافع، وكذا الثالث والرابع إلى ما لا نهاية له لو جمع بين ما هو نافع وبين ما هو نافع حتى زاد على القدرة لأوجب المضرة دون المنفعة فكذا هذا.

قلنا: هذا الكلام بني على قواعد أهل الطبائع حيث يجعلون الأدوية نافعة والسموم ضارة، وعندنا الضار النافع هو الله تعالى غير أنه أجرى العادة أنه ينفع

---

(١) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.
(٢) لوحة ٣٠٨ ظ ز.
(٣) لوحة ٤٣٠ ظ د.

عند شرب قدر من الدواء ويضر عند شرب أكثر منه، ولو كان أجرى العادة على غير هذا الوجه لكان جائزًا، ولو قلب الآن العادة كان أيضًا في حد الممكنات فلا نسلم إذًا إن انضمام ما هو[١] نافع إلى ما هو نافع يوجب المضرة، وهذا أيضًا قلب المعقول كالأول.

[كلام للماتريدي]:

بهذا الجواب دفع أبو الحسن الأشعري كلامهم. وأجاب الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي عن هذا الكلام فقال: إن انضم النفع إلى النفع لا يضر إنما يضر ضم ما ليس ينفع إلى النفع في التقدير وبه تقدير النفع للعليل[٢]، وها هنا القول إنه[٣] لا غاية لما به الصلاح وثم لما به النفع غاية؛ لذلك اختلف الأمران، **وشرح هذا الكلام والكشف عنه:** أن النفع[٤] في الحقيقة دفع الحاجة، والحاجة نقص يتمكن في الذات، وذلك كنقص الجوع وألم البرد والعلة الحادثة، ثم كل نقص في ذاته مقدر فإن الحمى مثلاً تحدث من غلبة الحرارة على البدن ولتلك الغلبة وزوال مزاج البدن عن الاعتدال، الذي أوجب هذا المرض قدر مقدر قد يكون قويًا وقد يكون ضعيفًا، فقدر ما يغلب تلك الحرارة من المبردات ويعيد المزاج إلى الاعتدال معلوم، فإذا وجد تناول ذلك القدر في نفسه نفع على معنى أنه دفع الحرارة الغالبة التي أوجبت في البدن بعض المرض وزوال الاعتدال فإذا ضم إلى هذا القدر ما يزيد عليه فتلك الزيادة ليس عملها في رفع الحرارة التي حصل بها المرض؛ لأن ذلك حصل بالقدر المقدر بل عمل الزيادة في إثبات زيادة تبريد يزيل الاعتدال إذ فعله التبريد لا النفع وإنما يحصل النفع والضرر لاختلاف حال المحل فيحدث به مرض آخر ويحتاج

---

(١) لوحة ١٦٨ و ب.
(٢) لوحة ٢٠٤ و ط.
(٣) لوحة ٣٠٩ و ز.
(٤) لوحة ٤٣١ و د.

إلى دفعه فكانت الزيادة ضارة لا نافعة، فأما إلى القدر الذي يقاوم الحرارة فكل جزء منه يدفع شيئًا من أجزاء الحرارة فيكون دافعًا للبعض فيكون نافعًا فهذا معنى قوله - رحمه الله -: أن ضم النفع إلى النفع[١] لا يضر إنما يضر ضم ما ليس ينفع إلى النفع فأما ما هو صلاح في الدين فليس له حد ولا نهاية إذ ما من صلاح إلا ويتوهم ما هو أصلح منه، فإذا لم يكن للصلاح في نفسه نهاية لا يتصور حصول ضد الصلاح بالمجاوزة عن القدر المقدر له[٢] بل كلما ضم صلاح إلى صلاح ازداد الصلاح، وإذا لم يكن للصلاح نهاية لم يكن لأسباب الصلاح نهاية فمن أثبت لأسباب الصلاح الداخلة تحت قدرة الباري جل وعلا نهاية فقد قال بنهاية مقدوره وهو إثبات العجز وهو باطل، وليس هذا من الشيخ أبي منصور - رحمه الله - بتسليم أن الدواء نافع بل النافع هو الله تعالى إلا أنه جعل[٣] سببًا للنفع غير أنه - رحمه الله - من دأبه أنه كثيرًا ما يسلم تسليم جدل ما لا يقول به ثم يبين مع ذلك فساد استدلال الخصوم ليكون ذلك أبين لضلالتهم وجهالتهم وأغيظ لهم، وكيف نسلم ذلك وقد ثبت أن الضار والنافع في الحقيقة هو الله تعالى، وقد ذكر ذلك - رحمه الله - في مواضع من كتبه وقد روى عن أبي بكر الصديق ﵁ أنه قال: الطبيب أمرضني، وروى عن عمر ﵁ أنه نهى عن أكل الجبن وقيل له: إنه يضر؟ فقال: لو كنت أعلم أنه يضرني لعبدته وهذا إخبار منه ﵁ أن الضار في الحقيقة هو الله تعالى إلا أنه جرى معهم في الظاهر وأراهم بطلان ما يتعلقون به لو كان الأمر على ما يزعمون وهذا طريقه لأهل النظر مسلوكة، والله الموفق.

[الصلاح يتزايد والصدق لا يتزايد]:

وبما مر أن الصلاح في نفسه يتزايد يظهر بطلان تشبيههم تعجيز الله تعالى

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ٤٣١ ظ د.
(٣) لوحة ٣٠٩ ظ ز.

بإثبات النهاية لمقدوره، فإن أحدًا لا يقول الله تعالى قادر على صدق أصدق من القرآن ولا على أصغر من الجزء الذي لا[١] يتجزأ، وهذا[٢] لأنا بينا أن الصلاح يتزايد والصدق لا يتزايد، وكذا أصغر من الجزء محال وجوده، فكان إثبات[٣] القدرة على[٤] ذلك إثباتًا للقدرة على المحال، وفيما نحن فيه الأمر بخلافه إذ هو متزايد في نفسه، وقصر القدرة على قدر مقدر مما لا يتزايد في نفسه إثبات للعجز عما وراءه كمن يقول إن الله تعالى لا يقدر على أن يزيد على العالم شيئًا ولا أن يخلق لزيد ولدًا آخر، والدليل على كون الصلاح متزايد في نفسه أن من رد كل حاجة لإنسان كان ذلك أصلح له من أن يقضي له حاجة واحدة، وكذا لو كان الله تعالى افترض من العبادات أقل مما افترض وجعل ثوابها أكثر مما جعل، لا شك أن ذلك كان أصلح، على أن من أنكر كون المصلحة متزايدة في نفسها فقد أنكر المشاهدة، وإذا ثبت تزايدها كان قصر القدرة على قدر منها مقدر إثباتًا للعجز عما[٥] وراءه.

ثم نقول له: فصل الجزء الذي لا يتجزأ دليل خصمك لو عقلت، فإن خصمك يقول كما أثبتنا الابتداء منتهيًا إلى ما لا أصغر منه فكذلك نثبت الابتداء في الصلاح (منتهيًا إلى حد لا يكون في الصلاح)[٦] أقل منه، ثم كما أن جزءًا لا يتجزأ لا يزاد عليه جزء إلا ولله تعالى قدرة أن يزيد عليه أجزاء إلى ما لا يتناهى، فكذلك ما من صلاح يوجد إلا ولله تعالى عليه من القدرة أن يزيد عليه آخر إلى ما لا يتناهى، فصار القول بتناهي الصلاح وسلب قدرة الله تعالى على أن يزيد على قدر مقدر تعجيزًا له كما في أجزاء الجسم كان القول ببلوغ الأجزاء غاية لا يقدر الله تعالى

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ١٦٨ ظ ب.
(٣) لوحة ٢٠٤ ظ ط.
(٤) لوحة ٤٣٢ و د.
(٥) لوحة ٣١٠ و ز.
(٦) ز ما بين القوسين سقط.

على الزيادة عليها تعجيزًا، والله الموفق.

ثم ما يزعمون أن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على صدق أصدق من القرآن شيء بنوه على أصلهم الفاسد، فأما صدق[١] الله تعالى فغير داخل تحت القدرة، وكذا القرآن على ما مر.

ثم نقول لهم: أليس أن الله تعالى كان قادرًا على أن يميت قبل البلوغ كل من يعلم منه الكفر بعد البلوغ؟ فإن قالوا: لا. فقد عجزوه، وإن قالوا: نعم. فقد أثبتوا له القدرة على الأصلح إذا كانت الإماتة أصلح له في هذه الحالة لما يحصل له بها النجاة من الخلود في أسفل دركات النيران، وإن عادوا إلى تجاهلهم أن المعترض لا على المنزلتين كان له أصلح – عدنا إلى ما أجبنا، وكذا الله تعالى قادر على أن لا يركب فيهم العقول.

ثم نقول: أليس أن الله تعالى أعطى الكافر قدرة الكفر؟ فلا بد من بلى. قيل فأي الأمرين أصلح أن لا يعطى له القدرة إذا علم أنه يكفر أو أن يعطى القدرة؟ فإن قال: الأصلح أن لا يعطي له القدرة.

قلنا: فإذا أعطى فقد ترك الأصلح، وكذا إذا كان قادرًا أن لا[٢] يعطي فكان إذًا قادرًا على أن يفعل به ما هو الأصلح ولم يفعل إذا أعطى القدرة. وإن قال: الأصلح له أن يعطى القدرة مع علمه أنه يكفر بها لا محالة، فقد كابر وعاند. وإن عادوا إلى فصل التعريض، فقد[٣] سبق الكلام فيه. وإن قالوا: لو لم يعطه القدرة لم يبق مكلفًا.

قلنا: وأي ضرر عليه بخروجه عن التكليف بل له فيه أعظم نفع حيث لم يستحق العذاب بالمؤبد.

---

(١) لوحة٤٣٢ ظ د.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ٢١٠ ظ ز.

ثم نقول: أليس أن من قولكم أن القدرة تصلح للضدين وأن كل ما لا[١] يصلح لضد لا يصلح لضد ذلك الضد بل ما لا يصلح للضدين فهو اضطرار؟ فلا بد من بلى. قيل: أتقولون أن الله تعالى مضطر أم مختار؟ وهل يفعل ما يفعل عن قدرة أم لا؟ فلابد[٢] من القول إنه تعالى قادر يفعل ما يفعل عن اختيار وقدرة. قيل[٣]: أليس أن الله تعالى أثبت لنفسه القدرة على ما لو فعل لكفر به عباده كلهم بقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ[٤] بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾[٥] وقوله: ﴿ وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾[٦] فلا بد من بلى.

قيل: إذا كان قادرًا على ما لو فعل لكفر به الخلق فهل تصفون بأنه قادر على ما لو فعل لآمن به الخلق؟ فإن قالوا: لا. فقد قصروا قدرته على أحد الضدين وهو عندهم اضطرار والقول به كفر. وإن قالوا: نعم. قلنا: فإذا لم يفعل فقد ترك ما هو الأصلح لهم؟ فإن قالوا: لم يفعل ذلك لأنه لو فعل ثم آمنوا لكان ثواب إيمانهم أقل أو لم يكن لإيمانهم ثواب. قلنا: ما قولكم أن القليل من الثواب على الإيمان أصلح لهم، (أم الخلود في النار؟ فإن قالوا: القليل من الثواب كان أصلح لهم. قد أقروا أنه ترك ما هو الأصلح لهم)[٧] وإن قالوا: الخلود في النار أصلح. فقد تجانفوا[٨] وجعلوا نفوسهم ضحكة للخلق.

ثم نقول لهم: إذا كانت قدرة الكفر وقدرة الإيمان واحدة، فقد أعطى الله تعالى كلا من الممتحنين تلك القدرة، فلم قلتم أن الله تعالى فعل بعباده، ما هو الأصلح لهم

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ٤٣٣ و ز.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ٢٠٥ و ط – لوحة ١٦٩ و ب.
(٥) سورة الشورى -٤٢- الآية ٢٧.
(٦) سورة الزخرف -٤٣- الآية ٣٣.
(٧) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٨) أي مالوا وظلموا – راجع مختار الصحاح.

وهو لم يعطهم إلا ما هو صالح للأمرين جميعًا خصوصًا في حق من علم أنه يكفر ولا يؤمن؟ وبم كنتم أولى ممن يقولون إنه فعل بعباده ما هو الأفسد لهم إذ أعطاهم ما يحصلون به الكفر خصوصًا في حق من علم أنه يكفر؟ وهذا مما لا اتصال لهم عنه، والله الموفق.

ثم مآل مذهبهم إلى[١] أن الله تعالى لو بقى محمدًا عليه[٢] السلام لمحة بصر وراء الساعة التي قبض روحه فيها لكفر الله تعالى وعصاه وكان قبض روحه في تلك الساعة أصلح له، وكذا في كل رسول ونبي وولي وصديق، فكان بقاء الرسل والأخيار مفسدة لهم وللخلق وبقاء إبليس والأشرار أصلح لهم وللخلق، وهذا قول لا يحتمل قلب مؤمن سماعه لفظاعته في نفسه وبشاعته في ذاته، والله خصيم من هذا قوله في رسله وأنبيائه المصطفين الأخيار وأوليائه وعباده الأبرار، ونسأل الله العصمة من الضلال والتمادي في الغي والجهالة.

[شبهة أخرى للمعتزلة والرد عليها]:

فأما ما اعتمدوا عليه من الشبه فنقول. قولهم إنا وجدنا الحكيم إذا[٣] كان آمرًا بطاعة محبًا لها مريدًا فلن يجوز أن يمنع المأمور ما يصل به إلى طاعته إلى آخر ما حكينا. كلام باطل من وجوه.

أحدها: أنه استدل على هذا بالشاهد من غير إثبات التسوية فيقال له: هب أن الأمر في الشاهد كان على ما زعمت، ولكن لِمَ[٤] ينبغي أن يكون الأمر كذلك (في الغائب)[٥]؟ وبأي معنى تجمع بينهما؟ فإن زعمت أن كل ما ثبت في الشاهد كان

---

(١) ز الأولى.
(٢) لوحة ٤٣٣ ظ د.
(٣) ز سقط.
(٤) ز سقط.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.

إثباته في الغائب واجبًا من غير اعتبار المعنى. فذلك باطل وقد بينا قبل هذا أن من رأى عبده يزني بأمته فلم يمنع مع القدرة على المنع بل اشتغل بتهيئة أسباب ذلك كان ديوثًا[١] سفيهًا وفي الغائب الأمر بخلافه، وكذا في الشاهد (لا قدرة لفاعل ما على إيجاد الأجسام وإنما يقدر الفاعل في الشاهد)[٢] على بعض الأعراض وعندكم لا يقدر أيضًا إلا[٣] على إثبات الأفعال في[٤] محال هذه الأجسام فلو قسم الغائب على الشاهد لبطل القول بخلق الأجسام وهو قول الدهرية. وإن أثبتم (ذلك في الغائب)[٥] وإن امتنع إثبات مثله في الشاهد أبطلتم كلامكم.

ثم يقال: على أي حكيم يجب ما ذكرت من بذل جميع ما في مقدوره لمن دعاه إلى طاعته وطلب[٦] رجوعه عن معصيته؟ أعلى حكيم محتاج إلى طاعة المطيع، ورجوع العدو عن العداوة متعذر بكثرة أعوانه وأنصاره وتكاثف[٧] حزبه وأوليائه ذليل عند كثرة أعدائه؟ أم[٨] على حكيم مستغن عن طاعة غيره إياه عزيز في ذاته قوي في سلطانه لا يضعفه كثرة الأعداء ولا يقويه كثرة الأولياء؟ فإن قالوا: بالأول. فهو مسلم، ولكن لا وجه إلى تعديته إلى الغائب. وإن[٩] قالوا: بالثاني. فهو ممنوع. ثم نقول لهم: لو كان الأمر على ما ذكرتم أن (الآمر كان مريدًا لطاعة)[١٠] المأمور محبًا لها، وكذا لرجوع العدو لكان ما قلت مسلمًا ولكان يعطي لا محالة ويبذل ما يحتاج إليه المأمور للامتثال، ولكن لم قلتم أن البار جل

---

(١) وهو الرجل الذي لا غيرة له على أهله – راجع المصباح المنير.
(٢) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.
(٣) د سقط.
(٤) لوحة ٤٣٤ و د.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) لوحة ٢٠٥ ظ ط.
(٧) لوحة ٣١١ ظ ز.
(٨) ز سقط.
(٩) لوحة ١٦٩ ظ ب.
(١٠) ز الآمر حزبه.

وعلا مريد لطاعة الكافر وأن أمره بها، ومريد لرجوع العدو وإن دعاه إلى الرجوع ونهاه عن العداوة والعصيان؟ ولم قلتم أن الحكيم إذا كان أمره لمن علم أنه لا يأتمر لإلزام الحجة لا لتحصيل المأمور به أنه وجب عليه بذل ما ذكرت؟ ثم نقول: إن أمر الله تعالى للكافر بالإيمان ونهيه إياه عن الكفر مع علمه أنه يكفر ولا يؤمن ما كان ليفعل إذ في فعله تجهيله وتكذيبه فيما أخبر بقوله: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ﴾[١] الآية، ومن أراد ذلك وأعان عليه وبذل لتحصيل ذلك أقصى ما في مقدوره لكان[٢] من أسفه السفهاء حيث بذل مقدوره في إزالة[٣] مملكته وإبطال سلطانه ومقدرته، بل كان لإلزام الحجة واستيجابهم التعذيب في النيران بعصيانهم ليصير ما يتحقق به علمه ويتأكد خبره من تعذيبهم خالدًا مخلدًا عدلاً منه وحكمة، وإذا كان الأمر على ذلك لم يكن بذله أقصى ما في مقدوره ونهاية ما في قوته واجبًا بل إعطاء قدر ما يصح به التكليف كاف، وقد مر تقرير هذا في مسألة الإرادة.

وهكذا الجواب عن قولهم: إن من اتخذ ضيافة لرجل وأمره بحضوره وأراد ذلك، وعلم أنه لو دعاه ببشر وملاينة لحضر وحصل مراده، ولو فعل ذلك بغلظة وعبوس لم يحضر.

فإنا نقول لهم: نعم لو أراد حضوره لكان الأمر كما زعمتم، ولكن لم[٤] قلتم أنه تعالى أراد الإيمان من الكافر، وكذا ذلك فيمن ينتفع بحضور المدعو وإجابته وهاهنا الأمر بخلافه، وكذا الأمر هاهنا لإلزام الحجة لا لحصول المأمور به على ما قررنا، والله الموفق.

[ليس للعبد حق مستحق على الله]:

---

(١) سورة السجدة -٣٢- الآية ١٣.
(٢) لوحة ٤٣٤ ظ د.
(٣) د ازله.
(٤) لوحة ٣١٢ و ز.

وما تزعمون أن منع ما بالغير إليه حاجة من غير أن ينتفع المانع بالمنع أو يتضرر بالإعطاء بخل[١]. فاسد فإنا نقول: منع ما هو حق للمحتاج قبل المانع؟ أم منع ما ليس بحق مستحق للمحتاج؟ فإن قال: بالأول فهو مسلم لكن لا نسلم أن للعبد على الله تعالى حقًا مستحقًا. وإن قال: بالثاني فهو ممنوع، ثم نقول له: الجود ما هو؟ بذل ما هو واجب على الباذل أم بذل ما ليس بواجب عليه؟ فإن قال: بالأول. ظهرت مكابرته، لما أن من قضى دينًا عليه لا يعد جوادًا، وإن قال: بالثاني. قيل[٢]: أتقول إنه تعالى جواد متفضل ذو فضل على العالمين[٣]؟ فإن قال: لا. فقد[٤] أنكر النصوص وخالف الإجماع ووصفه بالبخل إذ كل عالم ليس بجواد فهو بخيل، وإن قال: نعم. أقر أنه تعالى يفعل ما يفعل بعباده، غير مؤد[٥] حقًا واجبًا عليه، وأنه لا حق لغيره قبله بل يعطي ما يشاء من يشاء فضلاً منه، ويحرم من يشاء ما يشاء بعدله، وهو الحكيم في ذلك كله.

ثم نقول[٦]: ما ذكرت فاسد من وجه آخر لأن ما اعتبرت به من الشاهد غير موجود وهو من لا يضره الإعطاء ولا ينفعه المنع لأن بالإعطاء ينتقص ماله وبالمنع لا ينتقص، واعتبار الغائب بشاهد لا يتحقق ثبوته فاسد. ثم نقول: الجواد المتفضل من أعطى ما ليس عليه إعطاؤه (وكان له أن يعطي وعلى مذهبهم لا يتصور أن يعطي الله أحدًا ما ليس عليه إعطاؤه)[٧] إذ كل ما يفعل هو الأصلح بخلقه على التعين وفعل ذلك واجب عليه فلم يكن الله تعالى عندهم جوادًا ولا منفصلاً ولا ذا فضل ولا منعمًا ولا محسنًا، وهذا كله تكذيب الله تعالى ورسوله

---

(١) ز محل.
(٢) د سقط.
(٣) لوحة ٤٣٥ و د.
(٤) ز سقط.
(٥) د موجود.
(٦) لوحة ٢٠٦ و ط.
(٧) ط، ز ما بين القوسين سقط.

وجميع المسلمين في وصفهم الله تعالى بذلك وإنزاله فيما وصف به نفسه بهذه الصفات[١] منزلة المتصنف[٢] بما لا اتصاف له به المحب أن يحمد بما لم يفعل الطالب شكر ما لم ينعم، وهذا كله مذموم ثم الله تعالى وإن[٣] كان لا يتضرر بإعطاء ما قدر عليه من الأصلح ولا ينتفع بالمنع فهو الجواد الكريم، إلا أن الحكمة في منعه لما فيه من تحقيق ما أخبر وعلم (على ما أخبر وعلم)[٤] وجود الله تعالى لا يمنع حكمته ولا ينقصها، وكذا رأفته ورحمته، والله الموفق.

ثم نقول لهم: لماذا منع الله[٥] تعالى أبا جهل ما أعطى من الألطاف والمصالح المصطفى عليه السلام، ولا شك أنه لو لم يمنع (لكان ذلك أصلح له، أفصار بخيلاً بذلك المنع)[٦] أم لم يصر بخيلاً؟ أم كان لم يصر بخيلاً لما أنه كان يضره الإعطاء أو ينفعه المنع؟ فإن قالوا: صار بخيلاً. كفروا. وإن قالوا: لم يصر بخيلاً لما أن الإعطاء كان يضره أو المنع كان ينفعه. كفروا أيضًا حيث جعلوه محلاً للحاجات ينتفع بدفعها ويتضرر بانعدام ما يدفعها. وإن قالوا: إن الله تعالى ما فضل محمدًا عليه السلام على أبي جهل بشيء بل أعطى كلا منهما غاية ما في مقدوره من الأصلح إذ ليس له أن يعطي شيئًا أحدًا يحرم غيره ذلك الشيء لما فيه من البخل والميل والمحاباة في حق من أعطاه ذلك وكان أبو جهل ممن أنعم الله عليه كما أنعم على النبيين والصديقين والشهداء والصالحين. وهذا محال، فإن عارضوا ببيان طريق الدين وإرسال الرسل والنهي فذاك غير لازم، لأن ذلك كله لإلزام الحجة عليه لا غير، ثم قد بينا أن الوصف بالبخل يتحقق منهم لا منا، وفي

---

(١) لوحة ١٧٠ و ب.
(٢) جميع النسخ المتصلف وأحسب أن الصحيح ما أثبتنا.
(٣) لوحة ٣١٢ ظ ز.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) لوحة ٤٣٥ ظ د.
(٦) ز ما بين القوسين سقط.

الميل والمحاباة يكون فيما تجاوز الفاعل حد الحكمة ويفضل من يفضل لهواه.

ثم نقول لهم: مالكم توجبون التسوية[١] وقد سمعتم قول الله تعالى: ﴿ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ[٢] مَن يَشَآءُ ﴾[٣] الآية، وقوله تعالى: ﴿ يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ﴾[٤] وقوله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ ﴾[٥]؟ ومالكم توجبون التسوية[٦] بين هؤلاء وبين من أخبر عنهم بقوله ﴿ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ ﴾[٧]؟ وكيف تسوي بين من قال الله تعالى فيهم: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ[٨] ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾ ﴾[٩] وبين من قال فيهم: ﴿ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٢٥﴾ ﴾[١٠]؟ أو بين من قال فيهم: ﴿ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ[١١] عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّۦنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَ ﴾[١٢] وبين من قال فيهم: ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ﴾[١٣] وبين ممن قال فيهم: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾[١٤] الآية وبين من قال: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِّنَ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴾[١٥]؟.

وما يزعمون أن ما فعل الله بالفريقين مما ذكر في الآيات كان بطريق

---

(١) ز سقط.
(٢) ب بذلك.
(٣) سورة آل عمران -٣- الآية ٧٤.
(٤) سورة البقرة -٢- الآية ٢٦٩.
(٥) سورة آل عمران -٣- الآية ٣٣.
(٦) ز سقط.
(٧) سورة الأنعام -٦- الآية ٢٥.
(٨) لوحة ٤٣٦ و د.
(٩) سورة الأحزاب -٣٣- الآية ٣٣.
(١٠) سورة الأنعام -٦- الآية ١٢٥.
(١١) لوحة ٣١٣ و ز.
(١٢) سورة النساء -٣- الآية ٦٩.
(١٣) سورة البقرة -٢- الآية ٧.
(١٤) سورة البقرة -٢- الآية ١٤٣.
(١٥) سورة الفرقان -٢٥- الآية ٣١.

المثوبة للمؤمنين (وبطريق العقوبة للكافرين[١]. فاسد، لأنا نقول ما فعل من ذلك بالمؤمنين) [٢] بطريق الثواب هل كان به فضل معونة على الخير والطاعة أم لا؟ فإن قالوا: نعم. قيل: ولم لم يعطه ذلك قبل استحقاقه بطريق الثواب وهو أنفع له وأصلح فقد منع الأصلح إذًا قبل استجابة ذلك بفعله. وإن قالوا: ليس يحصل به فضل معونة. قيل: لا فائدة إذًا به ولا منه، ولم يكن هو نعمة فلا معنى لجعله ثوابًا. وكذا يقال: هل هذا المعنى بحيث لو فعل الكافر لآمن؟ إن قالوا: لا. فإذا لا فائدة فيه فلا يصلح ثوابًا. وإن قالوا: نعم. قيل: فقد منع الكافر ذلك، فأما ما فعل بالكافر فنقول: أبقى الكفار بعد ما فعل بهم من الختم والطبع وما ذكرنا ممتحنين (أم لا) [٣]؟ فإن قالوا: لا. فقد جعلوهم فيما يعتقدونه ويفترون به على الله تعالى ويرتكبون من أنواع المعاصي معذورين، وجعلوا هذه الأفعال لهم غير جائزة المؤاخذة، والقول بذلك كفر وخروج أيضًا عن إجماع أهل القبلة. وإن قالوا: هم بعد ما فعل بهم من الختم والطبع وغير ذلك ممتحنون، قلنا[٤]: فإذا كانوا ممتحنين فأي الأمرين أصلح لهم في[٥] الدين وجود هذه المعاني؟ أم ارتفاعها؟ فإن قالوا: وجودها. جعلوا ما هو من الله تعالى عقوبة لهم من ختم القلوب وطبعها وجعل الغشاوة على أبصارهم أصلح لهم في الدين من تركها، وهذا جهل عظيم. وإن قالوا: عدمها. فقد أقروا أنه تعالى يفعل بالممتحنين ما ليس بأصلح لهم في الدين وقد هدموا جميع قواعدهم.

ثم يقال: وأي ضرر عليهم في الختم والطبع ولم يتألموا بهما في الدنيا بل انتقموا بهما حيث[٦] كانا أصلح لهم في أمر دينهم حتى ليعاقبهم الله بذلك على

---

(١) لوحة ٢٠٦ ظ ط.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ٤٣٦ ظ د.
(٥) لوحة ١٧٠ ظ ب.
(٦) ب بالهامش وأثبتناها مكانها.

ارتكابهم معصية وكفرهم بآياته، ولا ضرر عليهم في الآخرة بهذا الختم الموجود في الدنيا إذ صار أصلح في الدين، وما هو أصلح في الدين سبب نفع الآخرة، ولا جواب لهم عنه بأفصح من السكوت، والله الموفق.

ثم أفضى بهم[١] تماديهم في الضلال إلى أن زعموا أن الله تعالى لم يفضل أحد على أحد بإعطاء زيادة العقل وعقول الناس كلها في الخلقة مستوية، مع ما يرى ويعاين من وفور عقول بعض الناس وجودة قرائحهم وقوة أذهانهم، وقلة عقول البعض وبلادة أفهامهم وكلال خواطرهم، بحيث يحرز واحد من أنواع العلوم وفنون الآداب وودائع العقول وخزائن الأفهام في مدة لا يقدر من وقع منه في الطرف الأقصى من البلادة والغباوة على إحراز جزء من ألف جزء وفي أضعاف تلك المدة، ولو لم يكن هذا تجاهلاً (فلا تجاهل) [٢]في العالم، ولو جاز ذلك لجاز[٣] لآخر أن يقول: إن الله تعالى سوى بين الناس في الحسن والدمامة والطول وقصر القامة وقوة البطش ورباطة الجأش والضعف والجبن وغير ذلك مما لا يحصى كثرة، وكل ذلك تجاهل، ومذهب يفضي بصاحبه إلى ارتكاب مثل هذه المحالات ويبدو عواره للبداهة كل هذا الظهور، فكان حقيقًا على العاقل أن يستعيذ بالله تعالى منه ويسأل العصمة عن الوقوع فيه وفي أمثاله.

ثم لما كان من مذهبهم أن ليس لله تعالى أن يختص برحمته ونعمته وتوفيقه وإصلاحه من يشاء بل الواجب عليه أن يسوي بين كل من عباده في ذلك إلا ما استحقه أحد بطاعته، فكذلك ليس له أن يخص[٤] واحدًا منهم بما لم يفعل بغيره مثله إلا إذا كان ذلك أصلح له في الدين أو استحقه بمعصيته فأما لا على ذلك الوجه فهو

---

(١) لوحة ٣١٣ ظ ز.
(٢) ب بالهامش وأثبتناه مكانه.
(٣) لوحة ٤٣٧ و د.
(٤) لوحة ٢٠٧ و ط.

محال.

[تألم الأطفال لماذا]؟

فقيل لهم: إن الأطفال يتألمون ويتوجعون وتصيبهم الأمراض والأوجاع، ولم يستوجبوا شيئًا من ذلك (بصنيعهم لما لا تصور للجريمة منهم وليس ذلك)[١] أصلح لهم في الدين إذ لا تكليف عليهم. فتفرقت المعتزلة في الاعتراض على هذا. فزعمت طائفة منهم أنهم يؤلمون ليتعظ بذلك (الآباء والأمهات ومن عاين ذلك من البالغين. قيل لهم: إن كان ذلك)[٢] للبالغين أصلح فلا شك أن هذا الطفل يتضرر به في الدنيا، ولا ينتفع به في الآخرة لما لا يصير ذلك[٣] داعيًا له[٤] إلى فعل طاعة أو الامتناع عن معصية لانعدام عقله للحال وعدم تصور تذكره لذلك عند البلوغ، أو لأنه ربما يموت قبل جري التكليف عليه[٥] وإثبات الأصلح لغير الصغير مما[٦] هو مفسدة للصغير تناقض منكم **لوجهين:**

أحدهما: أن ما فعل بالصغير ليس بأصلح له، فإذا فعل بشخص ما ليس بأصلح له فيكون هذا في حقه ظلمًا وجورًا عندكم.

والآخر: أن عندكم من شرط الأصلح أن لا يصير بإعطاء الأصلح خارجًا عن الحكمة، وفي هذا خروجه عن الحكمة.

وزعم جمهورهم أن هذا أصلح لهذا الصغير، لأنه يعوضه (بذلك ثوابًا مخلدًا في الآخرة ولا يجوز أن يعوضه ولو لم يعوضه) [٧] لكان ظالمًا، والإيلام لمنفعة

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) ز سقط.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ٤٣٧ ظ د.
(٦) لوحة ٣١٤ و ز.
(٧) ط، ز ما بين القوسين سقط.

تحصل في العاقبة به حكمة، كالأب يحجم صبيه ويسقيه الأدوية الكريهة ويحسن ذلك لأن فيه من منفعة البرء في[1] العاقبة[2].

[وهذا الكلام باطل من وجوه]:

أحدها: أن كثيرًا من الأطفال الذين تألموا في صغرهم ماتوا على الكفر ولا ينالون العوض في الآخرة، وكان الله تعالى عالمًا بعاقبة أمرهم عند إيلامهم فيكون الباري عز وجل على هذا ظالمًا على هذا الطفل حيث آلمه مع علمه أنه لا يعوضه، ولأن ما كان ظلمًا بغير عوض يعتقد ظلمًا وجورًا عند الوجود إلى أن يرضى من له الحق بالعوض، فينعقد فعل الله تعالى للحال ظلمًا ويصير هو ظالمًا إلى أن يزول أثر الظلم بإيصال العوض، وكذا ما يكون ظلمًا بغير عوض لا يزول عنه معنى الظلم، وإن كان الفاعل قصد التعويض ما لم يرض بذلك من له الحق ولا رضا من الصغير وقت الإيلام بالعوض، وما ضرب من المثال[3] بفصل الحجامة وسقي الأدوية فهو الذي يدل على بطلان مذهبهم وفساد قولهم، فإن الأب إنما لم يخرج بذلك عن الحكمة وأطلق له ذلك الفعل إذا كان لا يقدر على تحصيل البرء والصحة بدون سابقة الإيلام بالحجامة والإضرار بسقي الأدوية الكريهة، ولو فعل ذلك مع القدرة على ذلك يعد ظالمًا سفيهًا جائرًا، والله تعالى قادر على إيصال ذلك

---

(١) لوحة ١٧١ و ب.

(٢) يقول أبو الحسن الأشعري في المقالات: اختلف المعتزلة في إيلام الأطفال على ثلاثة أقاويل:

فقال قائلون: الله يؤلمهم لا لعلة ولم يقولوا أنه يعوضهم من إيلامه إياهم وأنكروا ذلك وأنكروا أن يعذبهم في الآخرة.

وقال أكثر المعتزلة: إن الله سبحانه يؤلمهم عبرة للبالغين ثم يعوضهم ولولا أنه يعوضهم لكان إيلامه إياهم ظلمًا.

وقال أصحاب اللطف: إنه آلمهم ليعوضهم وقد يجوز أن يكون إعطاءه إياهم ذلك العوض من غير ألم أصلح وليس عليه أن يفعل الأصلح.

راجع: مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٩٢.

(٣) لوحة ٣٨٤ و د.

الذي يوصل إليه بطريق العوض بدون سابقة الإيلام فينبغي أن يكون الإيلام)[١] سفهًا اعتبارًا بالشاهد الذي هو مقوله.

[الرد على الكعبي القائل: إن النعمة تنتقص بالمنة]:

فاعترض الكعبي على هذا، وزعم أن إعطاء ذلك بطريق الثواب أنفع للصبي من إعطائه ابتداء بالتفضل لما في الإعطاء ابتداء من لحوق المنة وفي الوصول بطريق العوض من ارتفاعها، لما لا منة فما ينال بطريق الأعواض، والمنة[٢] تنقص النعمة فيكون ما نيل بطريق العوض أهنأ وألذ.

قيل: هذا كلام من عرف الله تعالى لا يستجيز من نفسه أن يخطر بباله فضلاً عن التكلم والاحتجاج بمثله عند ملاقاة الخصوم، وذلك لأن النعم كلها من الله تعالى وله[٣] علينا المنة العظمى ونتلذذ بالنعم بامتنانه، ومن كانت منته عليه أوفر كان هو بذلك أسر وقلبه أفرح وعيشه ألذ، فلو كانت منته تهدم الصنيعة وتنقص النعمة ينبغي أن تكون نعمة الهداية منغصة مكدرة على المؤمنين حث قال تعالى: ﴿بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيۡكُمۡ أَنۡ هَدَىٰكُمۡ لِلۡإِيمَٰنِ﴾[٤] ثم لو عرف في هذا التائة في دينه المتحير في أمره علة تنغص النعم بالمن[٥] في الشاهد لما تكلم بهذا الكلام الشنيع مسمعه الفظيع موقعه، وذلك أن علة تنغص النعمة في الشاهد بلحوق[٦] المنة استواء المنعم والمنعم عليه في الجوهر وتفاوتهما[٧] في الحال والرتبة، ثم فوز أحدهما بالسعة في المال والرفعة والجلال في الشاهد والحال وحرمان الآخر عن كل ذلك، ثم إن الفائز بالنعم

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ٣١٤ ظ ز.
(٣) لوحة ٢٠٧ ظ ط.
(٤) سورة الحجرات -٤٩- الآية ١٧.
(٥) د بالبمين – لوحة ٤٣٨ ظ د.
(٦) د يلحقون.
(٧) ز وتفاوتها.

المختص بمزية في السعة والميسرة والجاه والمقدرة اتخذ يدًا بمكان صاحبه وأدر عليه سوابغ نعمه، فيرى المنعم عليه نفسه تحت منّته ورهن مباره وأياديه ورقبته كالمسترقة له مع أن تبدل الحال مترتب تحت الإمكان الأقرب والتصور الأيسر فتتنغص عليه النعمة بمقابلة ما يرى برقبته مسترقة لمن يساويه في الرتبة أو يقاربه في الدرجة والمنزلة حتى إن تبدل الحال لو كان من الممكنات الأبعدية والموهومات القصية بأن اختص ملك من الملوك في الأرض أو عظيم من عظماء المملكة بعض السوقة واحد من أمناء الناس، وجعله أهلاً لأحبته ومباره واتخذه[١] غيبة لأسراره أو ساق عليه السلطان الأعظم إلى حد من أكابر أبناء دولته وأشياع[٢] دعوته أموالاً خطيرة، وخلع عليه خلعًا نفيسة لعد المنعم عليه ذلك من أجل مفاخره وأعظم مآثره ومهما ازداد حظه من ذلك ازداد في نفسه ارتياحًا وفي قلبه انفساحًا وانشراحًا، ويمثله لو أن أحد من هؤلاء الأكابر والعظماء اشترى شيئًا[٣] من أحد من التجار وأوفاه[٤] ثمنه لم يحصل للبائع بذلك سبب فخر ولا يثبت له[٥] عند الناس منزلة وقدر، وكان ما نيل من السلطان بالامتنان والإنعام ألذ وأشهى وأهنأ عند كل العقلاء، وأمرًا هذا مع كون تقلب الحال وتبدل الشأن مترتبًا تحت الإمكان وإن بعد وداخلاً في حيز التصور وإن تعذر في العادات وندر، فكيف يتوهم أن تتنغص نعمه وإن صغرت في ذاتها وقلت في نفسها بلحوق منة من قبل الجبار المتكبر القهار المقتدر الذي كل شيء وإن عظم قدره وجل خطره داخل في ملكوته وخاضع لجبروته، يعز من يعز بإحسانه وإفضاله، ويذل من يذل بإهانته وإذلاله، لا زوال لملكه وسلطانه ولا تبدل لتذلل العبد وادعائه بل التبدل والزوال يدخلان في حيز

---

(١) د واتخذ.
(٢) د واشيا – ز وإنشاء.
(٣) لوحة ٣١٥ و ز.
(٤) لوحة ١٧١ ظ ب.
(٥) لوحة ٤٣٩ و د.

ثم لو كان الأمر على ما زعم لكانت الجنة العليا وما فيها من النعم منغصة على أولياء الله وأهل كرامته، لأن نيلهم ذلك كله كان بفضل من الله ونعمة منه، إذ لا أحد يستوجب بشيء من عباداته وطاعاته على الله تعالى شيئًا وإن زجى عمره في طاعته ولم يعصه طرفة عين، وذلك لأن العبد ما يأتيه من الطاعة يأتيه شكرًا لما أنعم عليه، ومن أدى إلى غيره حقًا مستحقًا لا يستوجب بإزاء ما أدى شيئًا من العوض، على أن العبد لا[1] يمكنه الخروج في جميع عمره وإن طال عن شكر نعمة واحدة وإن قلت، لما أنه لا يؤدي شكره إلا بتوفيق (من ربه وما وصل إليه من أثر التوفيق نعمة مستأنفة يقتضي عليها شكرًا مستأنفًا ثم لا يؤدي شكر هذا التوفيق إلا بتوفيق)[2].

هكذا إلى ما لا يتناهى، وإذا كان لا يمكنه الخروج عن شكر نعمة واحدة فكيف عن شكر ما عليه من النعم الوافية الوافرة والمنن المتوالية المتظاهرة التي لا يمكنه إحصاؤها وعدها ويتعذر عليه حصرها وحدها على ما نطق به الكتاب بقوله تعالى: ﴿ وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ [3] لَا تُحْصُوهَآ ﴾[4].

وللمعتزلة في هذا تدبير عجيب فإنهم يزعمون أن جميع ما فعل الله تعالى بالعبد وأسدى إليه من النعم كل ذلك حق على الله واجب وجوبًا لو امتنع عن قضائه إلى مستحقه لصار ظالمًا جائرًا، ثم إذا أوفى هذا الحق إلى مستحقه استوجب عليه شكرًا لو امتنع العبد عن أدائه صار ظالمًا جائرًا سفيهًا مانعًا حقًا مستحقًا ثم إذا أدى ذلك استوجب على الله تعالى بذلك ثوابًا على وجه لو لم يعرفه الله تعالى لكان جائرًا ظالمًا. وهذا خروج عن المعقول، وكيف يستوجب من قضى ما عليه من الحق إلى

---

(١) لوحة ٤٣٩ ظ د.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ٣١٥ ظ ز.
(٤) سورة إبراهيم -١٤- الآية ٣٤.

مستحقه شيئًا عليه هذا لعمري في الشاهد - الذي يجعلونه مفزعًا يلجأون إليه في كل مسألة من غير المساواة بينه وبين الغائب في المعنى - محالاً ممتنعًا ساقطًا مندفعًا، لما أن قضاء الحق يوجب فراغ ذمة من عليه لا إيجاب حق على من له الحق. ثم لو جاز هذا لجاز أن يقال بأن[١] أهل الجنة إذا وصل إليهم الثواب يجب عليهم أداء شكره، ثم إذا أدوا ذلك يجب على الله أن يثيبهم فيكون أهل الجنة أبدًا ممتحنين بأداء شكر ما أسدي إليهم من الثواب الذي استحقوه بأفعالهم. وهذا باطل بإجماع المسلمين، لما أن الجنة ليست بدار تكليف، وإذا كان الأمر على ما بينا علم أن ثواب الله تعالى بفضل منه وإنعام فينبغي أن تكون الجنة منغصة على قضية كلام هذا التائه في[٢] دينه المتحير في عقيدته، وذلك يوجب الخروج عن الدين - نعوذ بالله من ذلك.

ثم نقول: لو كان الإيلام[٣] سببًا لنيل العوض ولا مفسدة فيه للصغير لما أنه لا يعقل ليصير عاصيًا بالجزع وترك الصبر لكان الأصلح لكل صغير أن لا يخليه الله تعالى في ساعة من الساعات عن أنواع الآلام والأوجاع لينال بذلك الأعواض الخطيرة والأبدال العظيمة النفيسة في دار الآخرة، وحيث رأينا أن ذلك غير ثابت، ونرى الأطفال بضد هذه الحالة علمنا أن ما قالوا من استيجاب العوض أو[٤] من وجوب الأصلح باطل.

ثم من زعمهم أنه لو فعل ذلك ببالغ لم توجد منه جناية يصير ذلك عقوبة عليها استوجب هذا[٥] البالغ أيضًا العوض. ومن مذهبهم أن هذا هو الأصلح لهذا البالغ، وإذا كان كذلك وكان الله بذلك فاعلاً لمصلحة العبد فصار عاملاً له فكيف

---

(١) لوحة ٤٤٠ و د.
(٢) لوحة ١٧٢ و ب.
(٣) ط - الإسلام.
(٤) لوحة ٢٠٨ ظ ط.
(٥) لوحة ٣١٦ و ز.

وجوب الأصلح باطل.

ثم من زعمهم أنه لو فعل ذلك ببالغ لم توجد منه جناية يصير ذلك عقوبة عليها استوجب هذا[(١)] البالغ أيضًا العوض. ومن مذهبهم أن هذا هو الأصلح لهذا البالغ، وإذا كان كذلك وكان الله بذلك فاعلاً لمصلحة العبد فصار عاملاً له فكيف يلزمه العوض دون أن يستوجب به العوض على عرف العقول وصنيع الأطباء من[(٢)] الشاهد، والله الموفق.

ثم (اضطرت الحيرة)[(٣)] لهم في هذه المسألة طائفة منهم[(٤)] إلى إنكار المشاهدة والخروج إلى التجاهل، فزعم أن الأطفال لا يتألمون ولو أن أوصالهم قطعت وجعلت أعضاؤهم إربًا إربًا لما تألموا بذلك[(٥)] وهو قول بكر بن عبد[(٦)] ربه رئيس البكرية من أهل البدع وهو المعروف بابن أخت عبد الواحد بن زيد. وروى يحيى بن كامل البصري[(٧)] المعروف بالحجدري هذه المقابلة أيضًا عن النجدات[(٨)]

---

(١) لوحة ٣١٦ و ز.
(٢) لوحة ٤٤٠ ظ د.
(٣) د اضطراب الخبرة.
(٤) لا يعود الضمير هنا إلى المعتزلة وإنما يعود إلى فرق أخرى تخالف أهل السنة والجماعة، ودليل ذلك أن أحدًا من المعتزلة لم يقل بهذا وواضح من الكلام أن النسفي ينسب هذا القول إلى البكرية.
(٥) يقول البغدادي حاكيًا بعض ضلالات البكرية: وزعم عبد ربه أن الأطفال في المهد لا يألمون وإن قطعوا أو حرقوا وأجاز أن يكونوا في وقت الضرب والقطع والإحراق متلذذين مع ظهور البكاء والصياح منهم. راجع: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٠١.
(٦) المعروف بابن اخت عبد الواحد نشأ في أيام واصل بن عطاء. من أقواله أن الله إذا طبع على قلب إنسان لم يكن مخلصًا أبدًا وقال في مرتكب الكبيرة من أهل القبلة أنه منافق مكذب لله مخلد في النار. راجع: مقالات الإسلاميين للأشعري جـ١ ص ٢٨٦. والفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٠٠.
(٧) لعله الحجدري بن أخي كامل طلحة يقال أنه سمع حماد بن سلمة وكان له حفظ ومعرفة توفي سنة ٢٣٧هـ. راجع: شذرات الذهب جـ٢ ص ٨٨.
(٨) هي فرقة من الخوارج تنسب إلى نجدة بني عامر المعروف بنجدة الحروي. ومن أهم أقوال النجدات جواز التقيَّة في القول والعمل، وأن أصحاب الصغائر الذين يصرون عليها مشركون أما أصحاب الكبائر الذين من أتباعهم ولا يصرون عليها فهم مؤمنون، ولا حاجة للإمام إذا

من الخوارج وهم أصحاب نجدة بن عامر الحنفي المعروف بنجدة الحروى أحد رؤساء الخوارج، وهذا من باب إنكار المشاهدة.

فإنا نرى من الأطفال آثار السرور بالأسباب التي يسر أهلها، والحزن والبكاء لأجل أسباب الحزن، ونرى الهزال والضنا يظهر فيهم عند نزول مرض أو جراحة، ويسمع الصراخ والعويل عند ضربة أو صدمة حلت بهم، ثم لو كان الأمر على ما يزعمون لما أثم من ضرب صبيًا ضربًا مبرحًا أو جرحه جراحة مثخنة إذ لم يصر بذلك مضرابًا لصبي مرديًا له، ثم لو صورت هذه العقيدة لعوام الخليقة لقابلوا القائل بها بالهزء والسخرية، وحكموا عليه بالعناد والتجاهل، ثم كل عاقل يتذكر في نفسه آلامًا ما لحقته في الأحوال التي هي قريبة من حالة الكلفة وتوجه المحنة عليه، وهذا لا معنى[١] لتضييع الوقت بالاشتغال بما له من دلائل الإبطال لثبوت ذلك[٢] في البداهة وأوائل المعارف.

[نتيجة لازمة لقول المعتزلة]:

ثم حاصل هذه المسألة عندهم أن الله تعالى لا مشيئة له في فعله ولا اختياره بل هو مجبور على أن يفعل ما هو أصلح لعباده، وليس له أن يفعل سوى ما فعل، وليس بمحسن ولا منفصل ولا مفضل ولا جواد، لأنه لم يفعل فعلاً إلا قضى به حقًا مستحقًا عليه على وجه يصير بمنعه ظالمًا، ومن هذا وصف فعله لا يوصف بالإفضال والإحسان[٣] وأنه كاذب بقوله ﴿وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ۝١٠٥﴾[٤]، وليس بمستوجب على أحد شكرًا ولا عبادة، إذ القاضي حق الغير لا يستوجب ذلك، وليس

= تناصف الناس فيما بينهم. راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٨٧. والملل والنحل للشهرستاني ج١ ص ١٢٤.

(١) ب بالهامش وأثبتناها مكانها للسياق.

(٢) لوحة ٤٤١ و د.

(٣) لوحة ٣١٦ ظ ز.

(٤) سورة البقرة -٢- الآية ١٠٥.

ممن يرغب إليه في طلب مرغوب أو إزالة مرهوب، إذ ليس له أن يفعل ذلك فإنه حيث أمر عباده بالرغبة إليه في ذلك أمرهم بالسخرية والهزء أو أمر بأن يطلب منه أن يتسفه أو يجوز عليهم ويظلم، أو أمرهم أن يطلبوا منه أن لا يظلمهم بمنعهم حقهم المستحق، وأنه تعالى أحب أن يحمد بما لم يفعل من الإحسان والإفضال، وأمر أن يشكروه على ما لم يفعل إذ ليس شيء من فعله بإفضال وأنه عاجز عما به صلاح خلقه وغير قادر على دفع الفساد عن أحد، وأن قدرته انتهت إذ[1] لم يقدر على أصلح مما فعل بكل أحد وأنه أنعم على إبليس وفرعون وهامان وأبي جهل وغيرهم من الكفرة حسب ما[2] أنعم على جميع الأنبياء والمرسلين والملائكة المقربين، وأنه ما اصطفى هؤلاء بشيء لم يصطف أولئك بمثله فكل كافر موفق معصوم منعم عليه مصطفى، وقد بينا في خلال كلامنا مجموع هذه[3] المعاني التي ذكرناها - عصمنا الله تعالى عن قول هذا عقباه[4].

٥- الكلام في القدرية:

صح المروي عن النبي ﷺ على طريق الاستفاضة "**القدرية مجوس هذه الأمة**"[5] صحة لم يجد أحد من فرق الأمة سبيلاً إلى دفعه، لاشتهاره في النقلة الذين تجردوا لنقد الأحاديث والتمييز بين صحيحها وسقيمها وثابتها ومردودها، واشتهروا بصناعة الجرح والتعديل ومعرفة التواريخ، والعلم بالطبقات والتفرقة بين الثقات من

---

(١) لوحة ١٧٢ ظ ب.
(٢) لوحة ٢٠٩ و ط.
(٣) لوحة ٤٤١ ظ د.
(٤) راجع في موضوع الصلاح والأصلح والتحسين والتقبيح شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٣٠١ وما بعدها. والإرشاد للجويني ص ٢٥٨-٣٠١. التمهيد للنسفي لوحة ٢٦-٢٧ والمسايرة لابن الهمام مع الحاشية لزين الدين قاسم الحنفي ص ١٣٩-١٧٠، المقاصد للسعد ص ١٠٩ - ١١٧. وشرح مطالع الأنظار على طوالع الأنوار للبيضاوي ص ١٩٥-١٩٨ وللاستزادة يراجع الجزء الرابع عشر من كتاب المغني للقاضي عبد الجبار تحقيق مصطفى السقا ودكتور إبراهيم مدكور.
(٥) سبق تخرجه.

الرواة والضعفاء منهم وتلقيبهم إياه بالقبول والشهادة له بالصدق والثبوت عن الصادق المصدق[١]، ثم إن جميع فرق الأمة صرفوه إلى المعتزلة، وتبرأت المعتزلة عن الاسم وأبوا قبوله على وجه كانت التسمية بالزندقة[٢] والإلحاد عليهم أهون وأيسر من هذه التسمية، ثم زعموا أن ذلك مصروف إلى من يقول القدر خيره وشره من الله بدلالة حديث آخر روى عنه عليه السلام وهو أنه قال: "**القدرية خصماء الله**"[٣] ووجه دلالته أن خصم الله من يضيف ما قبح من فعله إليه ويقول إن الله تعالى هو الذي أراده وأوجده، لا من ينزهه عن القبائح والشرور، قالوا: والاتفاق في المقالة يدل على ذلك فإن المجوس يقولون: نكاح الأمهات (والأخوات والبنات) [٤] ووطئهن بإرادة الله تعالى، وكذا أنتم[٥] تقولون هكذا، قالوا فأما نحن نقول: (ليس شيء من ذلك بإرادة الله تعالى، وقالوا: نحن ننفي القدر فنقول)[٦]: الله تعالى لا يقدر الشرور والمعاصي وخصومنا يثبتون ذلك والاسم المأخوذ عن معنى يضاف إلى مثبته دون نافيه.

[القدرية هم المعتزلة]:

وأما أهل الحق فإنهم قالوا: إن القدرية هم المعتزلة فإنه عليه السلام قال: "**القدرية مجوس هذه الأمة**"[٧] ووجه الكشف عن المراد بهذا اللفظ والمسمى بهذا الاسم هو النظر في المقالات ليظهر أن المخالف للمجوس أي فريق والموافق فيما هو من خاصية مذاهبهم من هو، ولا وجه لذلك غير هذا.

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ٣١٧ و ز.
(٣) ذكر الترمذي في معنى هذا حديثًا عن ابن عباس رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال: صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب: المرجئة والقدرية. جـ٨ ص ٣١٦.
(٤) ب بالهامش وأثبتناه مكانه.
(٥) لوحة ٤٤٢ و د.
(٦) ز ما بين القوسين سقط.
(٧) سبق تخريج الحديث الشريف.

ثم من عرف المذاهب ووقف على ما لفرق الأمة من المقالات عرف أن المعتزلة هم المخصوصون من فرق الأمة بمشاركة المجوس فيما هو من خصائص مذاهبهم[١].

[الأدلة على مشاركة المعتزلة للمجوس في حديث الرسول]:

وبيان ذلك أن المجوس قالوا: كان الله تعالى واحدًا لا شريك له، ثم حدثت منه فكرة رديئة على ما حكينا قبل هذا من مقالتهم، فحدث إبليس عليه اللعنة من تلك الفكرة الرديئة فخلق هو الشرور في العالم، والله تعالى خلق الخيرات من غير أن كان لله قدرة على خلق شيءٍ من الشر والفساد أو لإبليس قدرة على خلق شي من الخير والصلاح، فحصل العالم بهما، فخالفت المجوس بهذا القول جميع أهل الأديان. ثم للمعتزلة مشاركة في كل ذلك فإنهم زعموا أنه كان الله تعالى ولا شيء غيره ثم حدثت إرادته من غير أن[٢] كان من[٣] الله تعالى لحدوثها إرادة أو اختيار فكان[٤] به جميع العالم، وهذا عين ما قالته المجوس إلا أنهم يسمون ذلك الحادث فكرة، والمعتزلة إرادة، ولا عبرة بمخالفة الاسم عند استوائهما في المعنى، ثم جعلت المجوس لما حدث بالفكرة نصف العالم، والمعتزلة كل العالم، فشاركوا

---

(١) يقول أبو الحسن الأشعري في الإبانة ص ٥٧:
زعمت القدرية أنا نستحق اسم القدر لأنا نقول أن الله عز وجل قدر الشر والكفر، فمن يثبت القدر كان قدريًا دون من لم يثبته.
فيقال لهم: القدري هو من يثبت القدر لنفسه دون ربه عز وجل وإنه يقدر أفعاله دون خالقه. كذلك هو في اللغة، لأن الصائغ هو من زعم أنه يصوغ دون أن يصاغ له..
فلما كنتم – أيها المعتزلة – تزعمون أنكم تقدرون أعمالكم وتفعلونها دون ربكم وجب أن تكونوا قدرية ولم نكن نحن لأنا لم نضف الأعمال إلى أنفسنا دون ربنا عز وجل.
ويقول الباقلاني في التمهيد ص ٣٢٢: "إذا سأل المعتزلة فقالوا: لم سميتمونا قدرية؟ قيل لهم لادعائكم لأنفسكم الكذب الذي لا أصل له من خلق أعمالكم وتقديرها والتفرد بملكها والقدرة عليها دون ربكم وهذا اسم وضع في الشريعة لذم من قال بالكذب في خلق الأفعال خاصة ودان بغير الحق.
(٢) لوحة ٤٤٢ ظ د.
(٣) لوحة ٣١٧ ظ ز.
(٤) لوحة ٢٠٩ ظ ط.

المجوس فيما خالفوا به جميع[١] أهل الأديان من القول الباطل وأربوا عليهم فيه، ثم المجوس جعلت العالم بالله وبغيره ولا قدرة له على ما هو لغيره ولا قدرة لذلك الغير على ما هو له، وكذا المعتزلة جعلوا بالله وبغيره من الخالقين ولا قدرة له على ما هو لغيره ولا قدرة لغيره على ما هو له، وكذا المجوس تأبى دخول ما هو قبيح تحت[٢] قدرة الله تعالى وقصرت قدرته على المحاسن، وكذا المعتزلة ساعدوهم على هذا الأصل، وبنوا عليه جميع مذاهبهم، بل المجوس أسعد حالاً، لأنهم ما أثبتوا العالم إلا لله تعالى ولآخر، فاقتصروا على إثبات شريك واحد له، والمعتزلة أثبتوا له ما لا يحصون من الشركاء، وكذا أولئك أدخلوا جميع المحاسن تحت قدرته، والمعتزلة أضافوا حسن المحاسن إلى غيره ولم يثبتوا لله تعالى على مثل تلك المحاسن قدرة على ما قررنا في مسألة خلق الأفعال، وإذا عرف هذا ظهر المراد بالاسم، والله الموفق.

[المعتزلة هم خصماء الله على رأي أهل السنة]:

وأيد هذا ما رواه غير واحد عن النبي ﷺ "**القدر خيره وشره من الله[٣] تعالى[٤]**". وروى أنه جعل هذا من شرط الإيمان، والمجوس يكذبونه في ذلك وساعدت المعتزلة المجوس على تكذيب النبي عليه السلام في ذلك، وما روت المعتزلة من الحديث من أدل الدلائل على أن الاسم واقع عليهم دون خصمائهم فإن خصماءهم وإن قالوا إن الله تعالى هو الخالق لأفعالهم إلا أنهم لا يخاصمونه في التعذيب على ما قبح منها بل يرون ذلك حكمة وعدلاً، وكذا تخليقه على ما مر قبل هذا، وكذا لا يطالبونه بثواب ما أتوا به من الطاعات ويقولون ما أدينا إلا حقك

---

(١) لوحة ١٧٣ و ب.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ٤٤٣ و د.
(٤) سبق تخريجه.

المحن والمصائب قابلوا ذلك منه بالصبر وطلبوا منه إزالة ذلك بفضله وكرمه ولا يطالبون على ذلك منه عوضًا إقرارًا منهم أن أنفسهم وأموالهم له يتصرف بذلك كله في ملكه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسأل عما يفعل وهم يسألون، فأما المعتزلة فهم الذين يخاصمونه ابتداء وانتهاء، فيقولون له ليس لك أن تفعل بنا إلا ما هو الأصلح لنا، وأن مصالحنا واجب عليك إعطاؤها وهي حق لنا مستحق قبلك إن لم تؤدها إلينا صرت ظالمًا جائرًا، سفيهًا مانعًا حقا عليك ولا بقاء لك على ربوبيتك وسلطانك إلا بأداء ما هو حقنا قبلك، وإذا أطعناك بشيء مما أمرت وأدينا شكر بعض ما أوفيتنا من حقوقنا الواجبة عليك وجبت عليك مكافأتنا على ذلك ومقابلتنا[١] بالإثابة على ما أدينا من حقك قبلنا لا يسعك إلا[٢] الخروج عن ذلك، وليس لك أن تؤلمنا من غير سابقة جناية إلا بشرط أن تعوضنا عن ذلك كما هو على كل من يتعرض ملك غيره ويتجاوز تصرفه عما هو مملوك له، ثم من عرف المذهبين وجعل الفريق الأول خصماء الله تعالى دون الفريق الثاني فهو مكابر معاند.

[وصفنا بمساعدة المجوس تمويه محض]:

وما زعموا من مساعدتنا المجوس بقولنا: إن نكاح البنات بإرادة الله تعالى تمويه محض، فإنهم يضيفون ذلك إلى الله تعالى بناء على ظنهم الكاذب أن[٣] ذلك مشروع وهو حسن، ولو علموا قبحه لساعدوا المعتزلة في نفي إرادة الله تعالى عن ذلك، ألا ترى أنك لو سألتهم عن علة إضافتهم ذلك إلى إرادة الله تعالى اعتلوا بكونه حسنًا لا بكونه محدثًا، فإذًا هم مع المعتزلة في علة جواز الإضافة والمنع، وخالفونا أشد المخالفة كما خالفتنا المعتزلة، إلا أنهم ظنا منهم أن ذلك حسن ساعدونا في الظاهر والمساعدة في الظاهر مع الاختلاف في العلة لن يعد موافقة

---

(١) لوحة ٤٤٣ ظ د.
(٢) في جميع النسخ وأحسب أنها زائدة.
(٣) لوحة ٢١٠ و ط.

وخالفونا أشد المخالفة كما خالفتنا المعتزلة، إلا أنهم ظنا منهم أن ذلك حسن ساعدونا في الظاهر والمساعدة في الظاهر مع الاختلاف في العلة لن يعد موافقة والله الموفق.

وما قالوا أنا ننفي القدرة وأنتم تثبتون القدرة[١] فكانت[٢] إضافة الاسم إلى المثبت أولى من إضافته إلى النافى تمويه آخر، وذلك[٣] أنا أثبتنا لغيرنا وهو الله تعالى وهم أثبتوا ذلك لأنفسهم، وعند التعارض كان إثبات الاسم لمن أثبت ذلك لنفسه أولى من إثباته لمن ينفيه عن نفسه ويثبت[٤] ذلك لغيره، والله الموفق[٥].

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ١٧٣ ظ ب.
(٣) لوحة ٣١٨ ظ ز.
(٤) لوحة ٤٤٤ و د.
(٥) من هم القدرية – انظر كلام المعتزلة في ذلك- شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٧٧٢-٧٧٨. والإرشاد للجويني ص ٢٥٥-٢٥٦. والتمهيد للباقلاني ص ٣٢٢-٣٢٣. والإبانة للأشعري ص ٥٧.

الفصل الخامس

١- الكلام في إثبات عذاب القبر:

أثبت جمهور الأمة عذاب القبر للكافرين ولبعض العصاة من المؤمنين والإنعام لأهل الطاعة في القبر وسؤال منكر ونكير لورود الدلائل السمعية في ذلك من نحو قوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴿٤٦﴾﴾[(١)] فأثبت عرض آل فرعون على النار قبل القيامة غدوًا وعشيًا، وليس ذلك إلا عذاب القبر، وقال تعالى في شأن قوم نوح عليه السلام: ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٔـٰتِهِمْ أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا﴾[(٢)] والفاء للتعقيب والترتيب بلا تراخي، ولن يكون ذلك إلا في الدنيا إذ غرقهم كان فيها فيتعقب إدخال النار الإغراق، والمسلمون توارثوا الدعاء بقولهم: اللهم ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب (القبر وعذاب)[(٣)] النار، والأخبار الواردة في الباب الداخلة في حد الشهرة والاستفاضة والخبر الذي بلغ هذا المبلغ يوجب العلم الاستدلالي منها قوله عليه السلام: "**استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه**"[(٤)] وروى أنه مر بقبرين جديدين فقال: "**إنهما ليعذبان وما يعذبان بكبيرة أما أحدهما فإنه كان لا يستنزه من البول والآخر كان يمشي بالنميمة**"[(٥)] والخبر المعروف في الملكين اللذين يسألان الميت ومعهما مرزبتان، وقول عمر رضي الله عنه: "على إثري أوَ يكون معي عقلي؟ قال: بلى.

---

(١) سورة غافر -٤٠- الآية ٤٦.
(٢) سورة نوح -٧١- الآية ٢٥.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) ذكره الشوكاني في نيل الأوطار جـ١ ص ٨٢ عن أنس عن النبي ﷺ قال: تنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه. ورواه الدار قطني من حديث أبي هريرة والحاكم في المستدرك وابن ماجه وأحمد بن حنبل في مسنده. وكذا رواه البخاري ومسلم عن ابن عباس.
(٥) ذكره الشوكاني في نيل الأوطار جـ١ ص ٨٠ عن ابن عباس عن النبي ﷺ.

قال: يا رسول الله فإذاً أكفيكهما" والأخبار[١] في الباب كثيرة. وأنكرت الجهمية وبعض المعتزلة ذلك[٢] لما أن تعذيب من لا حياة له والسؤال منه والجواب منه مستحيل. والجواب عنه أن على أصل أبي الحسين الصالحي[٣] والكرامية يعذب ولا حياة له إذ ليست الحياة عندهم[٤] شرط لثبوت العلم على ما قررنا في أول مسألة الصفات، وعند ابن الراوندي الحياة موجودة في كل ميت لأن الموت عنده ليس معنى مضاد للحياة بل هو آفة كلية معجزة عن الأفعال الاختيارية فلم تكن منافية للعلم. وهذه الأقاويل باطلة والصحيح أن الحياة شرط للعلم ولا تألم ولا تلذذ بدون العلم إلا أن الدلائل السمعية وردت بثبوت عذاب القبر فلابد من القول بثبوته ثم هو من الممكنات إذ لله تعالى أن[٥] يعيد إليه نوع حياة مقدار ما يتألم ويتلذذ فيعذبه، ويدل عليه ما روينا من حديث عمر ﷺ حيث قال: "**أو يكون معي عقلي**"؟ ولا وجود للعقل بدون الحياة، وكذا يدل عليه قوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾[٦] ثم من الجائز أن يعيد روح الحياة إليه فيحيى، ومن الجائز أن يثبت فيه نوع حياة بدون إعادة الروح إليه، والتوقف لأصحابنا في كيفية عذاب القبر في هذا الحرف أن الحياة تثبت بدون إعادة روح الحياة أو[٧] مع إعادة روح الحياة فأما لا توقف لهم في أن لا يتصور التعذيب بدون الحياة إنما ذلك مذهب الصالحي والكرامية، وقد

---

(١) لوحة ٤٤٤ ظ د.

(٢) يذكر الإيجي في المواقف أن المنكرين لعذاب القبر ضرار بن عمرو وبشر المريسي وأكثر المتأخرين من المعتزلة راجع ٣٨٢. وقد وردت العبارة التالية في شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٧٣٠: وجملة ذلك أنه لا خلاف فيه بين الأمة إلا شيء يحكي عن ضرار بن عمرو وكان من أصحاب المعتزلة ثم التحق بالمجبرة ولهذا نرى ابن الراوندي يشنع علينا ويقول إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا يقرون به.

(٣) سبق التعريف.

(٤) لوحة ٣١٩ و ز.

(٥) لوحة ٢١٠ ظ ط.

(٦) سورة غافر -٤٠- الآية ١١.

(٧) لوحة ٤٤٥ و د.

نص على اشتراط الحياة عندنا الشيخ أبو الحسن الرستغفني[١] وشيخنا أبو منصور - رحمهما الله - نص أيضًا على اشتراط ذلك، ونص على أن التوقف في إعادة الروح وعدم إعادتها.

[شبهة للمعتزلة والرد عليها]:

وشبهة المعتزلة أن العلم لا وجود له بدون الحياة، وأن الحياة لا تصور لها بدون البنية، وفي الأجزاء المتفرقة الصائرة أجزاء غير متجزئة لا بنية لها فلا يتصور (فيها الحياة فلا يتصور)[٢] العلم ولا التألم والتلذذ[٣]. شبهة واهية إذ كون البنية شرطًا للحياة ممنوع ولا شرط لصحة قيام الصفة به بمحل إلا القيام بالذات، وإنما هذا شيء تلقنته المعتزلة من المعطلة من جملة الفلاسفة حيث يزعمون أن البنية المخصوصة شرط لكون الذات حيًا، والله[٤] تعالى يستحيل عليه البنية فيستحيل أن يكون حيًا فتلقنت منهم المعتزلة ذلك، ولم يتجاسروا على إثبات ذلك صريحًا فأثبتت ما يؤدي إليه، فزعمت أن لا تصور للحياة بدون البنية[٥] علمًا منهم

---

(١) سبق التعريف به.

(٢) ز ما بين القوسين سقط.

(٣) ومن شبه المعتزلة والنجارية والضرارية في نفي عذاب القبر أيضًا وسؤال منكر ونكير أنهم يقولون إن هذا الأمر لا يقبله العقل والقياس لأنه سبحانه لو عذبه لا يخلو إما أن يعذب اللحم بغير الروح أو يدخل فيه الروح ثم يعذب وباطل أن يعذب اللحم بدون الروح لأنه لا يتألم، وباطل أن يدخل فيه الروح ثم يعذب لأنه لو أدخل فيه الروح يحتاج إلى الموت ثانيًا وهذا لا يجوز لأن الله تعالى قال: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ﴾ أخبر أنهم لا يذوقون الموت إلا مرة واحدة فلو بطل القسمان تعين القسم الثالث وهو أن لا يعذب في القبر. راجع بحر الكلام لأبي المعين النسفي ص ٨٣-٨٤.

ومن الأدلة على ثبوت عذاب القبر أنه روى عن النبي ﷺ من وجوه كثيرة وروى عن أصحابه رضي الله عنهم وما روى عن أحد منهم أنه أنكره ونفاه وجحده فوجب أن يكون إجماعًا من أصحاب النبي ﷺ فعن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: "تعوذ بالله من عذاب القبر" وعن أنس بن مالك عن النبي ﷺ أنه قال: "لولا أن لا تدافنوا لسألت الله عز وجل أن يسمعكم من عذاب القبر ما أسمعني". راجع: الإبانة للأشعري ص ٧٠.

(٤) لوحة ١٧٤ و ب.

(٥) لوحة ٣١٩ ظ ب.

أن لا حي بدون الحياة، وزعمت المعتزلة أن البنية ليست بشرط لكونه حيًا بل هي شرط لكونه قابلاً للحياة.

قيل لهم: ربما تنفصلون ممن يقول هي شرط لهما جميعًا أو قلب عليكم فقال: هي شرط لكونه حيًا لا لكونه قابلاً للحياة ولا انفصال لهم عنه، والله الموفق.

ولا يقال لو كانت في الميت حياة لعاينها، لأنا نقول: الحياة لا تشاهد في الشاهد بل تعرف بظهور أثرها، وهو الأفعال[١] الاختيارية إذ لا فعل بدون القدرة ولا قدرة بدون الحياة فتعرف ثبوت الحياة بثبوت الفعل الاختياري بواسطة ثبوت القدرة، ثم القدرة وإن كانت لا يتصور وجودها بدون الحياة فوجود الحياة يتصور بدون القدرة فيقيم الله تعالى بالميت حياة ولا يخلق له قدرة فلا يوجد منه فعل اختياري فلا يعرف وجود الحياة، هذا كما أن من أصابته سكتة لا يعرف وجود الحياة فيه لما أنه لا قدرة له فلا يتصور منه الفعل فلا تعرف حياته، والله الموفق.

[الأدلة على أن الميت يعطي حياة ليحس الإلذاذ أو العذاب]:

والدليل على قيام الحياة بمن أراد الله تعالى إلذاذه أو إيلامه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ فَرِحِينَ﴾[٢]. وقوله ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ ﴿١٥٤﴾﴾[٣] والله الموفق[٤].

٢- الكلام في الأسماء والأحكام والوعد والوعيد:

اختلف[٥] الناس في مقترفي الكبائر من أهل القبلة أنهم بماذا يسمون وأن حكمهم في الآخرة ما هو؟

---

(١) لوحة ٤٤٥ ظ د.
(٢) سورة آل عمران -٣- الآيات ١٦٨ إلى ١٦٩.
(٣) سورة البقرة -٢- الآية ١٥٤.
(٤) راجع: في موضوع عذاب القبر شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٧٣٠-٧٣٤. والإبانة للأشعري ص ٧٠-٧١. والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٨٨-٨٩. والتمهيد للنسفي لوحة ٢٧ و ظ. والمواقف للايجي ص ٣٨٢-٣٨٣.
(٥) لوحة ٢١١ و ط.

[رأي أهل الحق]:

قال أهل الحق: إن من اقترف كبيرة غير مستحلٍّ لها ولا مستخف بها لغلبة شهوة أو حمية يرجو الله تعالى أن يغفر له ويخاف أن يعذبه فهذا اسمه مؤمن، بقي على ما كان عليه من الإيمان لم يزل عنه إيمانه ولم ينتقض، ولا يخرج أحد من الإيمان إلا من الباب الذي دخل فيه، فحكمه أنه لو مات من غير توبة[١] فلله فيه المشيئة إن[٢] شاء عفا عنه بفضله وكرمه أو يتركه وما معه من الإيمان والحسنات أو بشفاعة بعض الأخيار، وإن شاء عذبه بقدر ذنبه ثم عاقبة أمره الجنة لا محالة ولا يخلد في النار، وكان أبو حنيفة[٣] - رحمه الله - يسمى مرجئًا لتأخيره أمر صاحب الكبيرة إلى مشيئة الله تعالى، والإرجاء هو التأخير، وروى عنه أنه قيل له ممن أخذت الإرجاء، فقال: من الملائكة عليهم السلام حيث قالوا: ﴿لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ﴾[٤] وزعمت المرجئة[٥] الخبيثة أن أحدًا من المسلمين لا يعاقب على شيء من الكبائر، وكما أن الحسنة لا تنفع مع الكفر فالسيئة لا تضر مع الإيمان حكى هذا القول عن مقاتل بن سليمان[٦] صاحب التفسير.

[رأي المعتزلة]:

وقالت المعتزلة: إن اسم هذا فاسق ولا يسمى مؤمنًا ولا كافرًا، وله منزل بين منزلتي الإيمان والكفر، وحكمه أنه لو مات قبل التوبة خلد في النار ولم ينفعه إيمانه

---

(١) لوحة ٣٢٠ و ز.
(٢) لوحة ٤٤٦ و د.
(٣) راجع رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي عالم أهل البصرة طبعة الأنوار بالقاهرة سنة ١٣٦٨هـ.
(٤) سورة البقرة -٢- الآية ٣٢.
(٥) هم حزب سياسي يعتبر محايدًا بين الخوارج والشيعة وكلمة مرجئة مأخوذة من أرجأ بمعنى أخر وأمهل سموا مرجئة لأنهم يرجئون أمر الذين تقاتلوا في صفين إلى الله يوم القيامة.
راجع: مقالات للإسلاميين للأشعري جـ١ ص ٢١٣، والملل والنحل للشهرستاني جـ١ ص ١٣٩. والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٩٠.
(٦) سبق التعريف به.

وطاعته وليس من الحكمة عفوه ومغفرته، وأما صاحب الصغيرة فهو عندهم مؤمن ولو اجتنب الكبائر لاستحق مغفرة الصغائر ولا يجوز لله تعذيبه عليها.

[رأي الخوارج]:

وقول جمهور الخوارج: إن من عصى الله تعالى فقد كفر فكان كافرًا وحكمه أنه يخلد في النار صغيرة كان من فعل أم كبيرة، ومنهم من يقول هو مشرك[(١)] ومنهم من فرق بين الصغيرة وبين الكبيرة ويحكم بكفره وتخليده في النار بارتكابه الكبيرة دون الصغيرة، وحكى عن نجدة الحنفي صاحب النجدات من الخوارج أن صاحب الكبيرة لا[(٢)] يخلد بل يعذب لا محالة بقدر ذنبه ولا يجوز العفو عنه ثم كان عاقبة أمره دخول الجنة، وحكى عن غيلان القدري[(٣)] أنه كان يقول: إن العفو عن صاحب الكبيرة جائزاً إلا أنه تعالى إذا عفا عن أحد ارتكب كبيرة لم[(٤)] يجز له تعذيب غيره على تلك الكبيرة، وحكى عن الحسن البصري[(٥)] - رحمه الله - أنه كان يقول: إن صاحب الكبيرة منافق.

[أدلة الخوارج على قولهم]:

ثم إن الخوارج القائلين بإكفار[(٦)] كل من وجد منه عصيان صغيرة كانت أو كبيرة تعلقوا بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَـٰلِدًا

---

(١) القائل بهذا الأزارقة وبعض الصفرية من الخوارج. راجع: ص ٧٠ من الفرق بين الفرق للبغدادي.
(٢) لوحة ٤٤٦ ظ د.
(٣) هو غيلان الدمشقي وقد سبق التعريف به.
(٤) لوحة ١٧٤ ظ ب.
(٥) أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن البصري توفي سنة ١١٠هـ كان من سادات التابعين وكبرائهم وكان عالمًا زاهدًا ورعًا وأبوه مولى زيد بن ثابت وكانت أمه تخدم أم سلمه زوجة النبي ﷺ. راجع: صفة الصفوة لابن الجوزي جـ ٣ ص ٥٥ ووفيات الأعيان لابن خلكان جـ ١ ص ٢٢٧.
(٦) لوحة ٣٢٠ ظ ز.

فِيهَا ﴾[١] والذنوب كلها في تحقيق اسم العصيان واحدة، ثم إن الله تعالى أخبر أن من يعصيه يدخله نارًا خالدًا فيها ثم قال: ﴿ لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ۝ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴾[٢] وقال تعالى: ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِىٓ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ۝ ﴾[٣] وقال: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ۝ ﴾[٤] وقال: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝ ﴾[٥] وقال: ﴿ وَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ ﴾[٦] قسم الناس قسمين: **أحدهما**: أصحاب اليمين وهم المؤمنون، **والثاني**: أصحاب الشمال وهم الكافرون، والعاصي من أصحاب الشمال. والذين يقولون إنه يكون مشركًا لا كافرًا يزعمون أنه صار إلى ما صار بالفعل دون القول، وقد قال الله تعالى: ﴿ فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ[٧] فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًا ۝ ﴾[٨].

[دليل الحسن البصري]:

ووجه قول الحسن أنه خالف بفعله ما أعطى بلسانه من الإيمان وحفظ حدوده، وتعاهد ذلك وهذا[٩] هو النفاق. قال الله تعالى: ﴿ الٓمٓ ۝ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ۝ وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ ۝ ﴾[١٠] ويدل عليه ما روى عن النبي ﷺ أنه قال: "**علامة المنافق ثلاث إذا أؤتمن خان وإذا حدث كذب وإذا وعد أخلف**"[١١] وغير هذه الأشياء الثلاثة يساويها في كونها عصيانًا فيساويها في إيجاب اسم النفاق وحكمه لمرتكبها.

---

(١) سورة النساء -٤- الآية ١٤.
(٢) سورة الليل -٩٢- الآية ١٥-١٦.
(٣) سورة آل عمران -٣- الآية ١٣١.
(٤) سورة المائدة -٥- الآية ٤٤.
(٥) سورة الانشقاق -٨٤- الآية ٧.
(٦) سورة الحاقة -٦٩- الآية ٢٥.
(٧) لوحة ٣١١ ظ ط.
(٨) سورة الكهف -١٨- الآية ١١٠.
(٩) لوحة ٤٧٧ و د.
(١٠) سورة العنكبوت -٢٩- الآيات ١-٣.
(١١) ذكره مسلم في صحيحه عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ ج٢ ص ٤٧ وذكره الترمذي في صحيحه ج ١٠ ص ٩٧ عن أبي هريرة.

[أدلة المعتزلة على قولهم]:

والمعتزلة يزعمون في الاسم أن الناس اختلفوا في صاحب الكبيرة على أقوال منهم من قال: إنه مؤمن بما معه من التصديق فاسق بما اقترف من الذنب وهو قول الجماعة، ومنهم من قال: إنه كافر وهو فاسق وهو قول الخوارج، ومنهم من قال هو منافق فاسق وهو قول الحسن ومن تابعه، فاتفقت الأمة على إطلاق اسم الفاسق واختلفوا في إطلاق اسم المؤمن والكافر والمنافق، فأخذنا نحن بما اتفقوا عليه وهو اسم الفاسق وتركنا ما اختلفوا فيه قلنا: إنه فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق، ولأنه لما[١] سمي بالأسماء الخبيثة كالفاسق والجائر والفاجر والظالم لا يسمى بالأسماء الطيبة، والمؤمن من الأسماء الطيبة، وأما حكم الخلود فلقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا ﴾[٢] الآية، وقوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا ﴾[٣] الآية، وقال تعالى: ﴿ أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ﴾[٤] فالله تعالى جعل الفسق بمقابلة الإيمان وجعل المؤمن قسمًا والفاسق قسمًا، دل أن الفاسق غير والمؤمن غير، ثم بين حكم كل واحد منهما فقال: ﴿ أَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْمَأْوَىٰ نُزُلًۢا[٥] بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٩﴾ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فَسَقُوا۟ فَمَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ ۖ كُلَّمَآ أَرَادُوٓا۟ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنْهَآ أُعِيدُوا۟ فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ ﴿٢٠﴾ ﴾[٦] فكان في الآية دليل انتفاء اسم الإيمان وثبوت اسم الفسق ودليل حكم التخليد، ثم إنهم يقولون: إن الإخبار بتعذيب القاتل للمؤمن عمدًا وغير ذلك قد ورد، ولا وجه للقول بالخلف في الوعيد لما فيه من إثبات الكذب، ولا وجه إلى القول بتخصيص عموم الأخبار

---

(١) لوحة ٣٢١ و ز.
(٢) سورة النساء – ٤ – الآية ٩٣.
(٣) سورة النساء –٤– الآية ١٠.
(٤) سورة السجدة –٣٢– الآية ١٨.
(٥) لوحة ٤٤٧ ظ د.
(٦) سورة السجدة –٣٢– الآيات ١٩–٢٠.

لوجوب القول بالعموم المتعرى عن دليل الخصوص إذ الصيغة المتعرية عن دليل الخصوص دليل إرادة المتكلم العموم، فصار كأنه ذكر كل فرد من أفراد العموم باسمه الخاص، وما هذا سبيله لا يتصور تخصيصه بل يكون إخراجه على حكم العموم نسخًا، ولا وجه إلى القول بنسخ الأخبار لما فيه من إثبات الكذب، وجماعة منهم يجوزون العفو عن صاحب الكبيرة في الحكمة إلا أنهم يقولون: بتحقيق الوعيد للأخبار الواردة في الكتاب بتعذيبه، وجماعة منهم يقولون ليس في الحكمة جواز عفوه إذ لو كان يجوز عفوه لما[1] جاز تعذيبه إذ العفو حينئذ يكون كرمًا، والإعراض عن الكرم غير جائز في الحكمة، وهذا منهم قريب من تعليل إيجاب الصلح بل هو عينه، وأما الصغائر فإنها مغفورة عند اجتناب الكبائر لقوله تعالى: ﴿ إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ ﴾[2] الآية[3].

[دليل أهل السنة]:

والدليل لنا[4] أن الإيمان هو التصديق وضده التكذيب فما لم يتبدل التصديق بالتكذيب بقي الذات مؤمنًا، كما أن القيام[5] ما لم يتبدل بالقعود بقي الذات قائمًا، وكذا لا واسطة بين التصديق والتكذيب إلا الارتياب وهو كفر أيضًا، فلم يكن بين الإيمان والكفر واسطة فالقول بالمنزلة بين المنزلتين محال غير معقول، والفسق في اللغة عبارة عن الخروج فمن خرج عن ائتمار أمر من أوامر الله تعالى يكون فاسقًا، وكذا العصيان عبارة عن مخالفته الأمر فعلاً لا عن الجحود والتكذيب، وليس من ضرورة مخالفة الأمر أو الخروج عن الائتمار التكذيب إذ الخلاف بيننا وبين خصومنا في هذا الفاسق الذي لم يأتمر لبعض الأوامر لا جحودًا ولا استخفافًا بمن

(١) لوحة ١٧٥ و ب.
(٢) سورة النساء -٤- الآية ٣١.
(٣) لوحة ٢١٢ و ط.
(٤) لوحة ٣٢١ ظ ز.
(٥) لوحة ٤٤٨ و د.

أمر بل لكسلٍ أو حمية أو أنفة أو غلبة شهوة أو رجاء عفو، ولا مضادة بين الخروج عن الائتمار ومخالفة الأمر على هذا الوجه وبين التصديق، فلم يكن من ضرورة حصولها انعدام التصديق بل بقي التصديق ثابتًا بلا خلاف بيننا وبين الخصوم، إذ الخلاف فيه وما دام التصديق باقيًا كان التكذيب منعدمًا فالقول بكفره والتكذيب منعدم أو بزوال الإيمان والتصديق قائم أو بثبوت النفاق والتصديق في القلب متكرر، ظاهر الفساد بين الخطأ، يحققه أن النفاق المعروف هو إظهار الصلاح مع فساد الباطن فمن جعل من صلحت سريرته وظهر منه فسق في ظاهره منافقًا فقد قلب القصة وغير الحقيقة، وهو في غاية البطلان.

[الإيمان هو التصديق]:

ثم دعوانا أن الإيمان هو[١] التصديق فلأن الذي ثبت بأدلة القرآن وما عليه إجماع أهل الإسلام وجري المعاملات والاشتراك في الجماعات والاجتماع في مجالس الذكر وحل الذبيحة وجواز المناكحة: أن الإيمان هو تصديق الرسول ﷺ بما جاء به من عند الله تعالى، إذ هذه الأمور كلها مبنية عليه بلا خلاف بيننا وبين الخصوم، ولا يميزون فيها بين من ارتكب كبيرة وبين من لم يرتكب، فثبت أن الإيمان هذا هو عند الكل[٢]، مع أن أهل اللغة لا يعرفون الإيمان إلا التصديق، فإذا كان الأمر كذلك ثبت أن من حكم بكفر صاحب الكبيرة أو بنفاقه أو بخروجه عن الإيمان كان مخطئًا قاضيًا بوجود ما هو المنعدم وهو التكذيب، وبعدم ما هو الموجود وهو التصديق، وفساد هذا ظاهر.

[بطلان قول المعتزلة بالإجماع على الفسق]:

ثم ما تزعم المعتزلة أن إطلاق اسم الفسق مجمع عليه وإطلاق ما وراء ذلك من اسم المؤمن والكافر والمنافق[٣] مختلف فيه فأخذنا بالمجمع عليه وتركنا المختلف فيه. كلام باطل، إذ هو أخذ بالمجمع عليه وأعرض عن المخالفة،

---

(١) لوحة ٤٤٨ ظ د.
(٢) لوحة ٣٢٢ و ز.
(٣) ز سقط.

وتحقيقه: ما هي المخالفة؟ فإن الأمة قبل ظهور نحلتهم إذا كانوا على ثلاثة أقوال كانوا مجتمعين على أن ما وراءها قول باطل، فهم إذا أحدثوا قولاً رابعًا فقد خالفوا الإجماع، وكذا أجمعوا أن لا منزلة بين الإيمان والكفر، فمن أثبت المنزلة فقد خالف الأمة، والأخذ بالإجماع بما هو مخالف للإجماع من وجهين جهل فاحش.

ثم الأمة إذا اختلفت في شيء على أقاويل لم[١] يجز الخروج عن أقاويلهم لما مر أن ذلك منهم إجماع أن ما عدا هذه الأقاويل باطل، فبعد ذلك فالواجب البحث عن الأقاويل وعرضها على الدلائل ليتبين[٢] الصحيح[٣] من الفاسد والحق من الباطل، وعند العجز عن التمييز بين الحق منها والباطل يجب التوقف والرجوع إلى من أكرم بالعلم والخضوع له والجثو بين يديه ليبين له ذلك، فأما جعل التوقف - الذي هو مقتضى تعارض الأدلة ونتيجة العجز عن ترجيح بعض الأقاويل على بعض موجبات الحيرة- مذهبًا يتمسك به وعقيدة يدان بها ويناضل عنها ويناظر مخالفوها فيحيد عما توجبه العقول وتقتضيه الأصول.

[دليل آخر لأهل الحق]:

ثم الدليل على صحة ما ذهب إليه أهل الحق أن الله تعالى أبقى اسم الإيمان مع وجود ما عليه الوعيد بقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ ﴾[٤] وقوله تعالى: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَا ﴾[٥] أبقى لهما اسم الإيمان مع أن أحديهما باغية، وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ ﴾[٦][٧] وفي الآية دلالة من ثلاثة أوجه:

---

(١) لوحة ٤٤٩ و د.
(٢) لوحة ١٧٥ ظ ب.
(٣) لوحة ٢١٢ ظ ط.
(٤) سورة النساء -٤- الآية ٤٣.
(٥) سورة الحجرات -٤٩- الآية ٩.
(٦) لوحة ٣٢٢ ظ ز.
(٧) سورة البقرة -٢- الآية ١٧٨.

أحدها: أنه أبقى اسم الإيمان مع وجوب القصاص الذي هو حكم قتل العمد الخالي عن الشبه كلها، ولا شك في كونه كبيرة.

والثاني: أنه أبقى اسم الأخوة الثابتة بالإيمان بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[١] بين القاتل وأولياء المقتول بقوله: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ﴾[٢] الآية.

والثالث: أنه تعالى ما أخرج مرتكب هذه[٣] الكبيرة عن استئهال التخفيف والمرحمة بقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾[٤].

وحكى الاستدلال من هذه الأوجه الثلاثة على نحو ما بينا عن عبد الله بن مسعود - رضي الله عنهما - وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا﴾[٥] (أبقى لمن لم يهاجر اسم الإيمان مع عظم الوعيد في ترك الهجرة بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ﴾[٦] مع أنه قال في آخر الآية: ﴿مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ﴾[٧][٨] ثم[٩] مع هذا جعلهم مؤمنين وأوجب على المؤمنين نصرهم عند استنصارهم وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾[١٠] وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ﴾[١١] وقوله تعالى: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣١﴾﴾[١٢] وفي الباب آيات كثيرة، وكذا الأمة بأسرهم توارثوا الصلاة على

---

(١) سورة الحجرات -٤٩- الآية ١٠.
(٢) سورة البقرة -٢- الآية ١٧٩.
(٣) لوحة ٤٤٩ ظ د.
(٤) سورة البقرة -٢- الآية ١٧٨.
(٥) سورة الأنفال -٩- الآية ٧٢.
(٦) سورة النساء -٤- الآية ٩٧.
(٧) سورة الأنفال -٨- الآية ٧٢.
(٨) ز سقط ما بين القوسين سقط.
(٩) د سقط.
(١٠) سورة الممتحنة -٦٠- الآية ١.
(١١) سورة الأنفعال -٨- الآية ٢٧.
(١٢) سورة النور -٢٤- الآية ٣١.

من مات من أهل القبلة والاستغفار لهم والترحم عليهم من غير التفحص عن حالة أنه ارتكب كبيرة أو لم يرتكب.

[مرتكب الكبيرة مرجعه إلى الجنة لا محالة]:

ثم إذا ثبت أن الإيمان لا يزول بما دون التكذيب وأنه مع ارتكاب الكبيرة باق فنقول: إنه يدخل الجنة لا محالة لما ورد من الوعد للمؤمنين بالثواب في دار الآخرة في كثير من الآيات من نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ [1] لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ﴿١٠٧﴾﴾[2] وصاحب الكبيرة مؤمن وقد عمل صالحات كثيرة ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيرُ ﴿١١﴾﴾[3] ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ ﴿٧﴾﴾[4] وقوله: ﴿إِلَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا [5] فَأُولَٰئِكَ لَهُمْ جَزَاءُ الضِّعْفِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْغُرُفَاتِ ءَامِنُونَ ﴿٣٧﴾﴾[6] وقوله: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾[7] وقوله: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾[8] وقوله: ﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا [9] مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٤٠﴾﴾[10] وقوله: ﴿مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا﴾[11] الآية. في آيات لا تحصى.

---

(١) لوحة ٤٥٠ و د.
(٢) سورة الكهف -١٨- الآية ١٠٧.
(٣) سورة البروج -٨٥- الآية ١١.
(٤) سورة البينة -٩٨- الآية ٧.
(٥) لوحة ٢١٣ و ط.
(٦) سورة سبأ -٣٤- الآية ٣٧.
(٧) سورة الزلزلة -٩٩- الآية ٧.
(٨) سورة النساء -٤- الآية ١٢٤.
(٩) لوحة ٣٢٣ و ز.
(١٠) سورة غافر -٤٠- الآية ٤٠.
(١١) سورة الأنعام -٦- الآية ١٦٠.

ثم إن هذا الرجل أتى بما هو أفضل الخيرات وهو التصديق، والشر الذي أتى به لا يبلغ نهاية الجحود والمعاندة، فإذا أتى هو بما هو نهاية في الخيرات وبكثير من الأعمال الصالحة بل بما لا يحصى كثرة، ولم يأت بما هو نهاية من الشرور، فإذًا خلد في النار وأبطل ثواب أفضل الخيرات ونهايتها، وما أتى به من الصالحات بارتكاب ما ليس نهاية في الشرور ولا له كثرة بل ارتكب ذلك مرة أو مرارًا محصورة مع ما اقترن به مما هو عبادة عظيمة من خوف العقوبة ورجاء عفو خالقه عنه بسعة رحمته فقد زيد في عقاب الشرور بل[1] عقاب شر واحد، ونقص من ثواب الخيرات وفيه خلف في الوعد، فإنه تعالى وعد أن يجزي الحسنة بعشرة أمثالها والسيئة بمثل بل وعد سبعمائة بقوله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ﴾[2] ثم لم يكتف بذلك بل وعد أضعافًا مضاعفة بقوله: ﴿وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ﴾[3] وقوله: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾[4] وهم لا يجوزون الخلف في الوعيد فكيف يجوزون الخلف في الوعد، وهو بإجماع العقلاء من أمارات اللوم وهو قبيح في نفسه، فإذًا على زعمهم ما اقتصر في السيئات على جزاء مثلها بل زاد عليها ما لا نهاية، ولم يجز على حسنة مثلها فضلاً عن العشرة وسبعمائة، وهذا هو الخلف الذي ليس وراءه خلف.

[آيات الوعد والوعيد والكلام فيها]:

ثم هم ينسبون أهل الحق في قولهم بجواز العفو عن الكبيرة إلى إثبات الخلف في الوعيد ويشنعون عليهم بذلك وهذا من أعظم الوقاحات. ثم وردت آيات في

---

(١) لوحة ٤٥٠ ظ د.
(٢) سورة البقرة -٢- الآية ٢٦١.
(٣) سورة البقرة -٢- الآية ٢٦١.
(٤) سورة البقرة -٢- الآية ٢٤٥.

الوعد خارجة على صيغة العموم وكذا آيات الوعيد، ولا وجه إلى إجراء الكل على العموم لما فيه من إثبات التناقض في آيات الله تعالى والتعارض في أدلته، وذلك خارج عن الحكمة.

ثم بعد ذلك اضطربت الأقاويل فزعمت المعتزلة والخوارج[١] أن[٢] آيات الوعيد أحق بالعموم لما هو أبلغ في الزجر، وزعمت المرجئة أن آيات الوعد أحق بالعموم لأنه أحق بالذي عرف من صفات الله تعالى من[٣] الرحمة والعفو والغفران.

والأصل عندنا أن ما كان من الآيات الواردة في الوعيد مقرونًا بذكر الخلود فهو من المستحلِّين لذلك، لما أنهم كفروا لاستحلال ذلك فأوعدوا على كفرهم في الحقيقة وذكر تلك الجريمة لكونها سببًا للكفر وطريقًا إليه، ولهذا قلنا في تأويل قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا ﴾[٤] أي متعمدًا الإماتة أي قتله لأجل أنه مؤمن ومن هذا قصده في القتل يكون كافرًا ألا ترى أنه حيث ذكر[٥] قتل العمد لا على الاستحلال فمن باب إيجاب القصاص بقي اسم الإيمان والأخوة بينه وبين المؤمنين وجعله أملاً للرحمة والتخفيف على ما بينا، فكان ذلك دليلاً أن هذه الآية وردت في المستحلّ وما يزعمون أن هذا وعيد القتل لا

---

(١) سموا بذلك لأنهم خرجوا على عليّ رضي الله عنه وسموا بالحرورية نسبة إلى حروراء القرية التي خرجوا إليها وسموا بالمحكمة لأنهم قالوا في التحكيم لا لحكم إلا لله وسموا بالشراة أي الذين باعوا أنفسهم لله ومن أهم أقوالهم العمل جزء من الإيمان - الخلافة يجب أن تكون باختيار حر من المسلمين - لا يشترط أن يكون الخليفة قرشيًا - الخليفة يجب أن يخضع خضوعًا تامًا لما أمر الله وإلا وجب عزله - مرتكب الكبيرة يكون كافرًا - ومن أهم فرقهم الأزارقة والنجدات والإباضية والصفرية.
راجع: مقالات الإسلاميين للأشعري جـ١ ص ١٦٧. والملل والنحل للشهرستاني جـ١ ص ١١٤ وفجر الإسلام لأحمد أمين جـ١ ص ٣٠٣.
(٢) لوحة ٣٢٣ ظ ز.
(٣) لوحة ٤٥١ ود.
(٤) سورة النساء -٤- الآية ٩٣.
(٥) لوحة ٢١٣ ظ ط.

وعيد الكفر (لأنه تعالى قابله بقتل المؤمن دون الكافر، والاستحلال كفر. قلنا هذا وعيد الكفر)[١] والله قابله بقتل المستحلِّ لما أنه به يكفر فيكون جعل جزاء الكفر بمقابلته دليلاً على أنه كفر وإعلامًا به، على أنه لا وجه إلى جعله جزاء للقتل بدون الكفر لما أنه مؤمن وثبت ذلك بالدليل، والقول بخلود المؤمن في النار باطل فلا يمكنهم القول بأن هذا جزاء قتله إلا بعد إثبات زوال إيمانه وجعله في منزلة بين منزلتين أو القول بكفره والقول به باطل على ما قررنا، فدل أنه ليس بجزاء للقتل المطلق بل هو جزاء للقتل بطريق الاستحلال الذي هو كفر، وأما ما ليس بمقرون بذكر الخلود فمن الجائز أن يكون في المؤمن إذ تعذيب المؤمن بقدر ذنبه ليس بمستحيل في[٢] العقل ولا[٣] قام دليل شرعي على امتناعه، ووردت به أخبار كثيرة ثم ثبت استغفار الملائكة والأنبياء عليهم السلام للمؤمنين، وكذا المؤمنون أمروا بالاستغفار بعضهم لبعض والاستغفار لمن لا يجز تعذيبه سؤال ترك الظلم وهذا كفر، وكذا مغفرة من لم يستوجب العذاب محال وكذا العفو دل[٤] أن من العباد من يستوجب العقوبة ثم الله تعالى يغفر له بفضله ويعفو عنه.

يحققه: أنه تعالى غافر الذنب[٥]، وكذا يسمى غفورًا وغفارًا، ورد بهذه الأسامي نصوص الكتاب، وكذا الله تعالى عفو وتسمية الله تعالى بما لا يتحقق منه ومدحه نفسه بما لا يتصور منه محال، ثم بالإجماع ليس ذلك في حق المكذبين ولا الخارجين عن الإسلام، فدل أن ذلك في حق من ارتكب المعصية من غير الاستحلال فكان في دليل أن العبد بالمعصية لا يكفر وبالكبيرة لا يخرج عن الإيمان ليتحقق عفوه والمغفرة له، ودليل جواز مغفرة ما دون الكفر إذ لولا ذلك لما تحقق

(١) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ٤٥١ ظ د.
(٣) د لا.
(٤) لوحة ١٧٦ ظ ب.
(٥) لوحة ٣٢٤ و ز.

له اسم الغافر ولا تصورت منه المغفرة والعفو.

وحمل المعتزلة ذلك على مغفرة الصغائر لمن اجتنب الكبائر غير سديد، إذ المغفرة التجاوز عمن يجوز تعذيبه على ما ارتكب فأما ترك تعذيب من لا يجوز تعذيبه فليس بعفو ولا مغفرة كترك التعذيب على المباحات.

وتقرر بالوقوف على هذه المعاني أن لا تحقق لكونه تعالى غافرًا غفورًا رحيمًا على أصل الخوارج والمعتزلة إذ لا يتصور عندهم مغفرة من يجوز له تعذيبه ولا على أصل المرجئة، فإن عندهم ما يجوز له إلا تعذيب الكافر والعفو عنه غير[١] ثابت، ثم لما ثبت ذلك لم يقم لنا دليل تعيين من يغفر له ومن لا يغفر له بل يعذبه إذ ليس ذلك في العقل، وما ورد به الشرع بل فوض ذلك إلى مشيئته بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾[٢]. فقلنا له: المشيئة في ذلك فمن شاء عذبه بقدر ذنبه صغيرة كان ذلك أم كبيرة عدلاً منه ثم عاقبة أمره الجنة وإن شاء عفا عنه فضلاً منه ورحمة، وقوله تعالى: ﴿ إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ ﴾[٣] الآية قرأ: ﴿ إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ ﴾ عنه والمراد به الكفر[٤] وقيل المراد من قوله[٥]: ﴿ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ ﴾ أنواع الكفر.

يحققه: ثبوت جواز المغفرة لما دون الشرك بما قررنا من الدلائل، وحجر غيلان[٦] على الله تعالى أنه إذا غفر لمرتكب ذنبًا لا يجوز تعذيب غيره على ذلك الذنب مع أنه تعالى أثبت لنفسه المشيئة في ذلك، وعلق ذلك بما تحكم باطل مع أن

---

(١) لوحة ٤٥٢ و د.
(٢) سورة النساء -٤- الآية ١١٦.
(٣) سورة النساء -٤- الآية ٣١.
(٤) لوحة ٢١٤ و ط.
(٥) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.
(٦) المقصود هو غيلان الدمشقي.

الله تعالى[1] متفضل على من غفر له، ومن تفضل على شخص لا يجب عليه التفضل على غيره ولا يحرم عليه العدل على من سواه.

[مناقشة رأي الخوارج]:

وتعلق الخوارج بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾[2] الآية قلنا لهم: ما تقولون في زلات الأنبياء عليهم السلام أنها هل كانت تسمى عصياناً؟ فإن قالوا: لا. كذبوا الله تعالى في قوله: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ١٢١﴾[3] ونسبوه إلى الظلم حيث عاتب داود وغيره من الأنبياء على ما وجد منهم من الزلات وأبطلوا مغفرته لداود بقوله: ﴿فَغَفَرْنَا لَهُۥ ذَٰلِكَ﴾[4] وذلك كفر. وإن قالوا: كان ذلك منهم عصياناً قيل: فهل كفروا واستحقوا الخلود في النار؟ فإن قالوا: نعم. كفروا. وإن قالوا: لا. أبطلوا دليلهم. ثم الآية مصروفة إلى الاستحلال[5] على أن في الآية دليلاً أنها وردت في الكافر لأنه قال: "**ويتعد حدوده**" والحدود اسم جمع والمؤمن لا يتعدى جميع حدود الله، وقوله: ﴿لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ١٥﴾[6] أي على طريق الإصالة، وكذا قوله: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ٢٤﴾[7] على طريق الإصالة والله أعلم.

على أنا بينا بما تلونا من الآيات وذكرنا من المعقول أن الإيمان لا ينعدم بالكبيرة، ولا بما دون التكذيب من العصيان، ولا خلود مع الإيمان، فكان ذلك دليلاً أن هذه الآية وردت في الكافر.

[بطلان قول من يقول إنه مشرك أو منافق]:

وبتلك الآيات يبطل قول من يجعله مشركًا أو منافقًا، فإن الله تعالى أبقى

---

(١) لوحة ٣٢٤ ظ ز.
(٢) سورة النساء -٤- الآية ١٤.
(٣) سورة طه -٢٠- الآية ١٢١.
(٤) سورة ص -٣٨- الآية ٢٥.
(٥) لوحة ٤٥٢ ظ ز.
(٦) سورة الليل -٩٢- الآية ١٥.
(٧) سورة البقرة -٢- الآية ٢٤.

الإيمان وكذا الإشراك اعتقاد شريك لله تعالى إما في العبادة كمشركي العرب، وإما في التخليق كالمجوس، وصاحب الكبيرة لا يعتقد ذلك ولا يشرك البتة بعبادة ربه أحدا، وقد[١] بينا أيضًا مائيَّة النفاق وأن صاحب الكبيرة ليس بداخل في حده بل هو على الضد من حال المنافق، وما ذكر من الحديث فذلك علامة المنافق في الأغلب فإما أن تكون هي بنفسها نفاقًا فلا، وقد روى أن عطاء[٢] لما سمع مذهب الحسن[٣] قال: قولوا له إن أخوة يوسف ائتمنوا فخانوا حيث ألقوه في غياهب الجب، وحدثوا فكذبوا بقولهم: أكله الذئب، ووعدوا بقولهم: وإنا له لحافظون فأخلفوا هل صاروا بذلك منافقين؟ فقيل للحسن ذلك، فقال: صدق عطاء ورجع عن ذلك على أن الحديث يمكن (حمله على) [٤] الاستحلال[٥]، والله الموفق.

ثم إن هذا الرجل كان مؤمنًا لما معه من التصديق وبالكبيرة ما انعدم، وما حدث له من الأسماء الخبيثة كالفاسق والظالم والفاجر وغيرها، فتلك أسماء يستحقها بأفعال ليست بمنافية للإيمان فثبوتها[٦] لا يكون[٧] منافيًا لكونه[٨] مؤمنًا، ثم لما لم يصر كافرًا لانعدام التكذيب لم لم يبق مؤمنًا ومعه التصديق ولم يوجد منه ما يضاده وقد خرج الجواب عن[٩] تعلقهم بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا﴾[١٠]

---

(١) لوحة ١٧٧ و ب.

(٢) يقصد واصل بن عطاء – ويلقب بأبي حذيفة وبالغزال سمع من الحسن البصري ثم اعتزله وتوفي سنة ١٣١هـ وكان مقتدرًا على الكلام سهل الألفاظ ومن كتبه أصناف المرجئة – كتاب التوبة – المنزلة بين المنزلتين – معاني القرآن.

راجع: الفرق بين الفرق ص ٩٦. وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٣٤ وشذرات الذهب لابن العماد ص ١٨٢.

(٣) هو الحسن البصري وقد سبقت ترجمته.

(٤) ب ما بين القوسين بالهامش وقد أثبتناه مكانه.

(٥) لوحة ٣٢٥ و ز.

(٦) لوحة ٤٥٣ و د.

(٧) د يلون.

(٨) د للونه.

(٩) لوحة ٢١٤ ظ ط.

(١٠) سورة النساء –٤– الآية ١٠.

وبغيره من الآيات التي ليس فيها ذكر الخلود أن ذلك يجوز أن تكون واردة في المستحلين، ويجوز أن تكون واردة في غير المستحلين، ويكون ذلك معلقًا بمشيئة الله تعالى على ما قررنا.

[هناك فاسق مطلق وفاسق مطيع]:

وتعلقهم بقوله تعالى: ﴿ أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ ﴿١٨﴾ ﴾[١] قلنا: الآية وردت في الفاسق المطلق، والمؤمن ليس بفاسق مطلق بل هو فاسق بما ارتكب من المعصية، مطيع بما معه من الإيمان والطاعات، والفاسق المطلق من كان فاسقًا من جميع الوجوه بحيث ليست معه طاعة ولا هو موصوف بها بوجه، فأما من كان مطيعًا بما هو رأس كل طاعة وبما لا يحصى من الطاعات فليس هو بفاسق مطلق، وقد وقع في أفواه من لا علم لهم بهذا الباب أن الفاسق المطلق هو مرتكب الكبيرة، ولكن ذلك باطل وقع فيما بين الناس بتلقين المعتزلة. والدليل على أن المراد بالفاسق المطلق الكافر سياق الآية وهو قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُواْ عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ ﴿٢٠﴾ ﴾[٢]، وهذا وصف الكفار دون صاحب الكبيرة.

[التكلم بلفظ العموم والمراد به الخصوص سائغ عند أهل اللغة]:

وما يزعمون أن الإخبار بتعذيب مرتكبي الذنوب وردت مطلقة عامة ولو أخرج منها شيء كان خلفًا، وذلك كذب إذ الكذب هو الإخبار عن المخبر لا على ما هو به والكذب على الله تعالى محال، ولا وجه إلى القول بتخصيص من عفى عنه وغفر له في الآية، لأن صيغة العموم متى وردت[٣] متعرية عن دليل الخصوص كانت دلالة على إرادة المتكلم جميع أفراد[٤] ما يتناوله اللفظ كأنه نص على كل فرد

---

(١) سورة السجدة -٣٢- الآية ١٨.
(٢) سورة السجدة -٣٢- الآية ٢٠.
(٣) لوحة ٤٥٣ ظ د.
(٤) د سقط.

بعينه باسمه الخاص، وما هذا سبيله فلا وجه إلى القول بتخصيصه إذ التخصيص هو دليل يدل[١] أن المخصوص غير داخل في العموم، وذلك لن يكون إلا بدليل متصل وانعدم، وعند انعدامه بقيت الصيغة متعرية عن الدليل وهي عند تعريها دليل إرادة للعموم، فبعد ذلك إخراج بعض[٢] ما تناوله العموم يكون نسخًا وإنهاء للحكم الثابت فيه إلى هذه المدة، وهذا متصور في الأوامر والنواهي فأما في الأخبار فغير متصور لما أنه يصير الإخبار كذبًا وهو مستحيل على الله تعالى، لم يزل المعتزلة يتمسكون بهذا الكلام.

وكان أوائل أصحابنا يتنازعونهم في هذا الأصل أشد المنازعة، ولا يسلمون لهم أن القول بالعموم واجب الاعتقاد لما أن التكلم بلفظة العموم يراد بها الخصوص سائغ فيما بين أهل اللسان حتى كان ذلك يغلب على إرادة الحقيقة وهو العموم، وكذا اللفظ العاري عن القيد يجوز أن يكون المراد[٣] به القيد عند مشايخنا، وهم يأبون ذلك أشد الإباء ويجعلون دليل التخصيص أو القيد إذا كان متأخرًا عن العام أو المطلق نسخًا لا بيانًا أن المتكلم أراد به من أول ما تكلم ما وراء ما دخل تحت القيد ودليل الخصوص، وأصحابنا - رحمهم الله - كانوا يجعلون ذلك بيانًا وكان الفريقان جميعًا يجعلان هذا الأصل من نتائج مسألة الوعيد، وكان كل من تكلم من أوائلنا وأوائلهم في مسألة العام والمطلق يذكرون[٤] أن[٥] القول بها يؤدي إلى القول بتحقيق الوعيد أو بجواز العفو حتى إن أبا بكر الجصاص[٦] قال بعد ما استشهد

---

(١) لوحة ٣٢٥ ظ ز.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ١٧٧ ظ ب.
(٤) لوحة ٤٥٤ و د.
(٥) لوحة ٢١٥ و ط – د سقط.
(٦) أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص توفي سنة ٣٧٠. كان إمام الحنفية في عصره. من تصانيفه أحكام القرآن وشرح مختصر الكرخي وشرح الأسماء الحسنى.
راجع: تاريخ بغداد للخطيب جـ٤ ص ٣١٤، الجواهر المضيئة للقرشى جـ١ ص ٨٤، وتاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٦.

لصحة قوله: فبان بما وصفنا أن العموم من مفهوم لسان العرب، وأن ذلك من مذهب السلف من غير خلاف بينهم وما خالف من هذا أحد من السلف ومن بعدهم إلى أن نشأت فرقة من المرجئة ضاق عليهم المذهب في القول بالإرجاء فلجأت إلى دفع القول بالعموم رأسًا لئلا يلزمها لخصومها القول بوعيد الفساق بظاهر الآي المقتضية لذلك. هذا كله لفظه ذكره في كتابه "**المُصَنَّف**" في أصول الفقه وقال أيضًا في أول هذا الباب وحكى لي أبو الطيب بن شهاب عن أبي الحسن الكرخي[١] أنه قال: إني أقف في عموم الأخبار وأقول بالعموم في الأمر والنهي، فقلت لأبي الطيب فهذا يدل على أن مذهبه كان الوقف في وعيد فساق[٢] أهل الملة، فقال: هكذا كان مذهبه، قال الجصاص وأبو الطيب: هذا غير مهم عندي فيما يحكيه، وقد جالس أبا سعيد البردعي[٣] وشيوخنا القدماء ولم أسمع أن أبا الحسن الكرخي يفرق بين الخبر والأمر والنهي في ذلك بل كان يقول بالعموم والإطلاق.

والشيخ أبو منصور الماتريدي وغيره من مشايخنا - رحمهم الله - كانوا يقولون إن العموم يذكر ويراد به الخصوص، وما يقوم من دليل الخصوص متأخر إلا دليل القيد فهو بيان المراد لا النسخ والصيغة المتعربة عن دليل الخصوص أو القيد ليست بدليل إرادة العموم والإطلاق ويعدون القول بذلك مذهب المعتزلة، وكان مشايخنا في ديارنا ينكرون[٤] على القائلين بذلك وينسبونهم إلى الاعتزال إلى أن نشأ فيهم من كان يميل في أصول الفقه إلى العراقيين من أصحابنا فأتبعهم في مسألة العموم وذكر ما تصوره عنده أنه دليل له في المسألة ونسب ما هو قول أصحابنا إلى الشافعي[٥] ولم يحم حول مسألة الوعيد، والله تعالى أعلم بعقيدته في ذلك، وقد

---

(١) كان رأس الحنفية ببغداد في زمانه توفي سنة ٣٤٠هـ من كتبه رسالة في الأصول - مختصر الكرخي. راجع: الجواهر المضيئة للقرشي جـ١ ص ٣٣٧، ولسان الميزان لابن حجر جـ٤ ص ٩٨، وشذرات الذهب لابن العماد جـ٢ ص ٣٥٨.

(٢) لوحة ٣٢٦ و ز.

(٣) أحمد بن الحسين أبو سعيد البردعي أخذ عن إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة وأخذ عن أبي علي الدقاق وتفقه عليه أبو الحسن الكرخي قتل في وقعة القرامطة مع الحجاج سنة ٣١٧. راجع: الجواهر المضيئة للقرشي جـ١ ص ٦٦. والفوائد البهية للكنوي ص ١٩.

(٤) لوحة ٤٥٤ ظ د.

(٥) سبق ص ٣٤.

أطلق في كتابه أن الفاسق المطلق هو صاحب الكبيرة ولست أدري أقال ذلك علمًا منه بما يؤدي إليه هذا القول أم سنح له شيء فتكلم به من غير العلم بما يؤدي إليه والسرائر موكولة إلى الله تعالى وهو أعلم بالعقائد والضمائر، فاتبعه جميع المنتسبين إلى التحقيق في ذلك واقتدوا به وما اشتغل[١] أحد منهم أنه بأي طريق يتكلم في مسألة الوعيد، وسموا الشيخ أبا منصور رحمه الله الواقفي في هذه المسألة جهلاً منهم بمذهبه إذ حقيقة مذهبه أن العمل بالعموم وبمطلق الصيغة واجب، إذ الواجب هو ما ثبت بدليل غير مقطوع به وهو دليل الظاهر، فأما ما ثبت بدليل مقطوع به[٢] فهو الفرض، ولم يرد عن أحد من متقدمي أصحابنا أنهم قالوا مطلق الأمر للوجوب والقول بالعموم واجب وهو ما ذهب إليه الشيخ أبو منصور، فأما الواقفي فهو من يقف في ذلك عملاً واعتقادًا، ثم إن من ساعد (هذا القائل بالعموم[٣])[٤] وظهر[٥] منه القول بجواز مغفرة صاحب الكبيرة يضيق عليه الأمر بطريق[٦] التخصيص كما ذهب إليه الشيخ أبو منصور، وجميع من ساعدنا في هذه المسألة من فحول المتكلمين كأبي الحسن الأشعري[٧] ومن تابعه[٨] وابن الراوندي

---

(١) د أسفل.
(٢) د سقط.
(٣) لوحة ٢١٥ ظ ط - لوحة ٣٢٦ ظ ز.
(٤) ب، د سقط وأثبتناه من باقي النسخ.
(٥) لوحة ١٧٨ و ب.
(٦) ط مكرر - لوحة ٤٥٥ و د.
(٧) إن قال قائل خبرونا عن قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا ﴾ فالجواب يحتمل أن يقع على جميع من يفعل ذلك ويحتمل أن يقع على بعض، لأن لفظ من يقع في اللغة مرة على الكل ومرة على البعض ولهذا لم يجز أن يقطع على الكل بصورتها كما لم يجز أن يقطع على البعض بصورتها يقول القائل: جاءني من أحببت ويعني واحداً ويقول جاءني التجار وإن لم يكن الكل جاءه وزارني جيراني وإن لم يكن الكل زاره فلما كانت هذه الألفاظ ترد مرة ويراد بها الكل وتارة ويراد بها البعض لم يجز أن يقضى على الكل دون البعض ولا البعض دون الكل إلا بدلالة.. راجع اللمع لأبي الحسن الأشعري ص ١٢٧-١٢٨.

(٨) ويقول الباقلاني: إن لفظ من يصلح للعموم وللخصوص وهو معرض لهما لأن القائل يقول جاءني من دعوته وكلمت من عرفته وهو يريد الواحد منهم الذي عرفه ودعاه وقال عز وجل: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ ولم يرد به أن حكام المسلمين كفار إذا تركوا الحكم بما أنزل الله وإنما أراد بعض من لم يحكم بما أنزل الله. راجع التمهيد للباقلاني ص ٣٥٧.

والحسين وغيرهم وزعم أن عموم الوعيد يتناول كل فرد من أفراد العموم بالوعيد كأنه نص عليه باسمه الخاص إلا أن الله تعالى يخلف في الوعيد والخلف في الوعيد كرم، فأما الخلف في الوعد فهو لؤم، وكان يذهب إلى هذا كثيرٌ من فقهائنا ويقولون: الكذب يكون في الماضي لا في المستقبل إنما فيه الخلف وهو مذموم في الوعد دون الوعيد، ونسب عبد القاهر البغدادي هذا إلى أبي العباس القلانسي، لكني رأيت في كتاب "الجامع" للقلانسي القول به بطريق التخصيص، غير أن من سبق ذكره من فحول المتكلمين لا يرضون به ويقولون: الخلف على الله غير جائز لا في الوعد ولا في الوعيد لما أنه لو جاز الخلف عليه لجاز أن يقال له أنه مخلف الوعيد وهو غير جائز، وحكى أبو العباس المبرد عن أبي عثمان المازني[٨٥٥] قال: حدثني محمد بن مشعر[٨٥٦] قال: جمعنا بين أبي عمرو بن العلاء[٨٥٧] وعمرو بن عبيد[٨٥٨] في مسجدنا فقال له أبو عمرو: ما الذي يبلغني عنك في الوعيد فقال: إن الله وعد وعدًا وأوعد إيعادًا وهو منجز وعده ووعيده فقال أبو عمرو: إنك أعجمي ولا أعني لسانك ولكن فهمك أن العرب لا تعد ترك الإيعاد ذمًّا وتعده مدحًا ثم أنشد:

وإني إذا أوعدته (أو وعدتـــه[٨٦٠])　　　لمخلف إيعادي ومنجز وعـــدي[٨٥٩]

فقال عمرو: أليس[٨٦١] يسمى تارك الإيعاد مخلفًا؟ فقال: بلى. قال: فتسمى الله تعالى مخلفًا إذا لم يفعل ما أوعده؟ قال: لا. قال: فقد أبطلت شاهدك. ثم مثل هذا كثير في أشعار العرب قال السري أحمد الموصلي الرفا من قصيدته:

---

(٨٥٥) بكر بن محمد أبو عثمان المازني من أهل البصرة وهو أستاذ أبي العباس المبرد راجع: تاريخ بغداد للخطيب جـ ٧ ص ٩٣.
(٨٥٦) لم نعثر على ترجمة له.
(٨٥٧) هو أحد القراء السبعة حدث عن أنس بن مالك وكان رأسًا في العلم في أيام الحسن البصري توفي سنة ١٥٤هـ. راجع: البيان والتبيين للجاحظ جـ ١ ص ١٢٣ والفهرس لابن النديم ص ٢٨ وشذرات الذهب لابن العماد جـ ١ ص ٢٣٧.
(٨٥٨) أبو عثمان تتلمذ على الحسن البصري واعتنق رأي واصل بن عطاء في الاعتزال واشتهر بالزهد والورع. راجع: تاريخ بغداد للخطيب جـ ١٢ ص ١٦٦. ووفيات الأعيان لابن خلكان جـ ٢ ص ١٠١.
(٨٥٩) ط، ز موعدي.
(٨٦٠) ز سقط.
(٨٦١) د فليس.

فتسمى[١] الله تعالى مخلفًا إذا لم يفعل ما أوعده؟ قال: لا. قال: فقد أبطلت شاهدك. ثم مثل هذا كثير في أشعار العرب قال السري أحمد الموصلي الرفا من قصيدته:

فتى شرع المجد المؤثل في العلا ... مآربه والمكرمات شرائعه[٢]

إذا وعد السراء أنجز وعده ... وإن وعد الضراء فالعفو مانعه

وقال[٣] كعب بن زهير يمدح رسول الله ﷺ:

نبئت أن رسول الله أوعدني ... والخلف عند رسول الله مأمول

وفي رواية: (والعفو عند رسول الله مأمول).

وقال آخر في ذم من اعتاد الوفاء بوعيده:

كان فؤادي بين أظفار طائر ... من الخوف في جو السماء معلق

حذار امرئ قد كنت أعلم أنه ... متى ما[٤] يعده من نفسه الشر يصدق

غير أن هذا في العباد، فأما في الله تعالى فلا، لاستحالة تسميته مخلفًا واستحالة التبدل على قوله تعالى، والذي يدل على بطلان هذا أن الإخبار مع العلم أن المخبر على خلاف ما أخبر كذب سواء كان في الماضي أم في المستقبل قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ[٥] مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِن قُوتِلْتُمْ لَنَنصُرَنَّكُمْ﴾[٦]. ثم قال: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ۝١١ لَئِنْ أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِن قُوتِلُوا لَا يَنصُرُونَهُمْ وَلَئِن نَّصَرُوهُمْ لَيُوَلُّنَّ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ ۝١٢﴾[٧] الآية وقال تعالى: ﴿سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انطَلَقْتُمْ إِلَىٰ مَغَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ

(١) لوحة ٤٥٥ ظ د.
(٢) ط سوابغه.
(٣) لوحة ٣٢٧ و ز.
(٤) في جميع النسخ يتيمًا والصحيح ما أثبتنا.
(٥) لوحة ٢١٦ و ط.
(٦) سورة الحشر – ٥٩– الآية ١١.
(٧) لوحة ٣٥٦ و د.

﴿ يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ قُل لَّن تَتَّبِعُونَا كَذَٰلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِن قَبْلُ ﴾[١] ذكر أن ما قال الله تعالى وأخبر لا تبديل له، وقال تعالى: ﴿ أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ ﴿٢٤﴾ مَّنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ ﴾ إلى قوله تعالى ﴿ لَا تَخْتَصِمُوا لَدَيَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُم بِالْوَعِيدِ ﴿٢٨﴾ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٢٩﴾ ﴾[٢] أخبر أن القول لا يبدل لديه، وقال تعالى: ﴿ وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَن يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ ﴾[٣] أي[٤] لن يخلف الله وعده الذي وعد في نزول العذاب أنه ينزل بهم ولا يتقدم ولا يتأخر عن ميعاده، والذي تحقق من المعقول أن هذا غير مستقيم على مذهب أهل السنة أن الإخبار صفة لله تعالى أزلية لا تعلق لها بالزمان، ولا يجوز التغير عليه بل التغير واقع على المخبر عنه يكون مستقبلاً ثم يصير ماضيًا ولا يتغير (الخبر بتغيره)[٥] فإن قوله: ﴿ وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ ﴿١٢١﴾ ﴾[٦] كان هذا الإخبار من الأزل ثابتًا والمخبر عنه غير موجود فكان ذلك[٧] في الأزل إخبارًا عن المستقبل، وإذا وجد العصيان كان إخبارًا عن الحال، وإذا انقضى كان إخبارًا عما مضى على ما قررنا هذا في مسألة إثبات أزلية كلام الله تعالى، وإذا كان الأمر على هذا عندنا فلو كان صاحب الكبيرة الذي يغفر له ولا يعذب داخلاً تحت عموم الأخبار والعدم على هذا الإخبار غير جائز، فيكون الإخبار موجودًا في الآخرة ولم يوجد التعذيب في حقه ووجد في حق غيره، فكان هذا الإخبار عند وجود تعذيب غير إخبارٍ عما هو للحال وعند انقضاء كل جزء من العذاب إخبارًا عما كان في حق ذلك الجزء فيكون هذا في الآخرة إخبارًا عن وجود التعذيب فيما مضى في حق هؤلاء الأعيان،

---

(١) سورة الفتح – ٤٨– الآية ١٥.
(٢) سورة ق – ٥٠– الآية ٢٣–٢٩.
(٣) سورة الحج –٢٢– الآية ٤٧.
(٤) لوحة ١٧٨ ظ ب.
(٥) ز سقط.
(٦) سورة طه –٢٠– الآية ١٢١.
(٧) لوحة ٣٢٧ ظ ز.

وهذا داخل فيهم والتعذيب في حقه لم يوجد فيصير إخبارًا عن المخبر لا على ما هو به، وهذا[١] كذب عند هذا القائل.

على أنا بينا أن الإخبار في المستقبل يكون كذبًا أيضًا إذا علم المخبر[٢] أن المخبر لا يكون، على أن إخبار الله تعالى غير معلق بالزمان فلا يتصور فيه الماضي والمستقبل على ما قررنا، فمهما كان مخبره على خلاف ما هو به كان كذبًا - تعالى الله عز وجل عن ذلك - على أن أكثر هؤلاء الذين يجوزون الخلف في الوعيد يذهبون إلى أن مغفرة الكافر جائزة في الحكمة ليست بخارجة عنها، غير أنا نعرف أن الكفر لا يغفر بالخبر. فيقال لهم: بم تعرفون ذلك ولعل الله يخلف وعيده ويغفر لهم ويدخلهم الجنة؟ فإن قالوا: عرفنا ذلك بقول الرسول عليه السلام أو بإجماع الأمة.

فنقول: كل هذا لا يمنع الله تعالى عن الكرم، والخلف في الوعيد كرم، فدل أن القول بالعموم غير مستقيم على أصول أهل السنة، وبالله التوفيق.

ثم إن في مسألة[٣] العموم كلامًا كثيرًا لا وجه إلى ذكره في هذه المسألة، وقد ذكره الشيخ أبو منصور في كتابه **المصنف** في أصول الفقه المسمى **بمآخذ الشرائع** وبالغ في ذلك واستقصى، وحل كل إشكال الخصوم فيه ودفع كل شبهة لهم[٤] بحيث لم يبق في القوس منزع، ولا في الزيادة عليه مطمع فمن أراد الوقوف عليه فلينظر في ذلك غير أني أكلم المعتزلة فأقول - وبالله التوفيق:

لو كانت الصيغة المتعرية عن دليل الخصوص دليل إرادة العموم والاستيعاب

---

(١) لوحة ٤٥٦ ظ د.
(٢) ز سقط.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ٢١٦ ظ ط.

وتناولها كل[١] فرد، كما لو ذكر باسمه الخاص والتخصيص المتأخر يكون نسخًا لا بيانًا إن قدر المخصوص ما كان داخلاً في[٢] العام، أمختص هذا بصيغة آيات الوعيد، أم هو حكم آيات الوعد وكل صيغة عامة؟ فلا بد من القول إنه حكم كل صيغة عامة.

قيل لهم: أليس أن بعض آيات الوعد وردت عامة، كما أن بعض آيات الوعيد وردت عامة؟ فلا بد من بلى، لوجود ذلك في نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتۡ لَهُمۡ جَنَّٰتُ ٱلۡفِرۡدَوۡسِ نُزُلًا ۝١٠٧﴾[٣] وغير ذلك من الآيات. قيل: فإذا كان صاحب الكبيرة قد وجد منه[٤] الإيمان والأعمال الصالحة فهو من الذين آمنوا وعملوا الصالحات فصار كأنه ذكر باسمه الخاص وهو ممن قد أكل أموال اليتامى ظلمًا وصار كأنه ذكر باسمه الخاص، وكذا من قتل مسلمًا عمدًا ما حكمه؟ ومن أي قبيل هو أكان ممن يكون في جهنم خالدًا مخلدًا؟ أو ممن كانت له ﴿جَنَّٰتُ ٱلۡفِرۡدَوۡسِ نُزُلًا ۝١٠٧ خَٰلِدِينَ فِيهَا لَا يَبۡغُونَ عَنۡهَا حِوَلًا ۝١٠٨﴾[٥] فإن قال: هو ممن يدخل في الجنة فقد ترك مذهبه ووصف الله تعالى بالكذب حيث أخبر أنه يخلده في النار ولم يخلده. وإن قال: هو ممن يخلد في النار وهو مذهبه، قيل: أليس أنه كان داخلاً في قوله تعالى: ﴿كَانَتۡ لَهُمۡ جَنَّٰتُ ٱلۡفِرۡدَوۡسِ نُزُلًا ۝١٠٧ خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾ فإن قال: لا. فقد ترك مذهبه في تناول صيغة العموم كل فرد من أفراد العموم بطريق التعيين وإن قال: نعم، فقد زعم أن الله تعالى كذب في الإخبار عنه أنه يخلده في الجنة.

ثم نقول: أليس أن من آمن وعمل الصالحات ثم ارتد عن الإسلام –نعوذ

---

(١) لوحة ٣٢٨ و ز.
(٢) لوحة ٤٥٧ و د.
(٣) سورة الكهف – ١٨– الآية ١٠٧.
(٤) لوحة ١٧٩ و ب.
(٥) سورة الكهف –١٨– الآيتان ١٠٧–١٠٨.

بالله- يخلد في النار؟ فلا بد من بلى. قيل: وكذا[١] كل من ارتكب كبيرة ثم تاب أو كان كافرًا ثم أسلم ومات على إسلامه يخلد في الجنة ولا يخلد في النار؟ فلا بد من بلى. قيل: أليس أن الصيغة مطلقة في الوعد والوعيد جميعًا لم يوجد في صيغة الوعد شرط الموت على الإيمان، ولا في صيغة الوعيد شرط الموت على الكفر والإصرار على المعصية؟ فلا بد من بلى. قيل: فأنت بين أمرين: إما أن تقول بأن الشرط غير ملحق بآيات الوعيد ولا بآيات الوعد، وتناولت كل صيغة كل فرد من أفرادها وصار الله تعالى كاذبًا بإدخال[٢] صاحب الكبيرة الذي تاب أو الكافر الذي أسلم الجنة[٣] وبإدخال المؤمن الذي ارتد وارتكب كبيرة النار، وإما أن تقول بأن قيد الموت على الإيمان أو الموت قبل التوبة ملتحق بصيغة الوعد والوعيد (وإن لم يكن مقرونًا[٤] به)[٥]؟ فإن قلت: بالأول. فقد كفرت. وإن قلت: بالثاني. فقد تركت مذهبك وناقضت.

ثم كل جواب لك في إخراج من دخل تحت صيغة العموم الواردة في الوعد عن حكمها فهو الجواب لك في إخراج من دخل تحت صيغة الوعد عن حكمها. ولو قلت وردت آيات الوعد وآيات الوعيد وجهل تاريخ نزولها جعلت كأنها نزلت مقترنة فيصير البعض قيدًا وتخصيصًا في[٦] البعض قيل: فلم كنت بجعلك آيات الوعيد قيدًا في آيات الوعد أولى من خصمك بجعله آيات الوعد قيدًا في آيات الوعيد؟ مع أنك إن جهلت التاريخ فجعلت كأنها وردت جملة حكمًا، فلا شك أنها نزلت متفرقة فلم يكن بد من نسبة الكذب إلى الله تعالى لا محالة، حيث[٧] لم يحقق

---

(١) لوحة ٤٥٧ ظ د.
(٢) لوحة ٣٢٨ ظ ز.
(٣) ز سقط.
(٤) ط معروفًا.
(٥) ط ما بين القوسين بالهامش.
(٦) لوحة ٢١٧ و ط.
(٧) لوحة ٤٥٨ و د.

الوعد أو الوعيد فيمن دخل تحت الإخبار بها جميعًا - فإن قال: دليل القيد قائم وهو دلالة العقل عند نزول صيغة الوعد والوعيد لما أن تخليد من آمن في النار مما يأباه العقل، وكذا تخليد من تاب عن المعصية، وكذا تخليد من ختم له بالكفر في الجنة مما يأباه العقل وكذا تخليد من ارتكب معصية إذ بها يصير عدوًا لله تعالى وتخليد العدو في الجنة محال، والدليل العقلي قائم عند نزول كل آية من آيات الوعد والوعيد فتقيدت الآيات كلها بدليل العقل. **قلنا:** والأشعرية ينازعونك في هذا أشد النزاع ويزعمون أنه ليس في العقل دليل استحالة تخليد المؤمنين المطيعين الذين لا معصية لهم في النار ولا تخليد الكفرة والعصاة في الجنة - ثم لو قيل لكم إن تخليد من آمن - وعمل الصالحات ولم يكفر بل ختم له بالتصديق - في النار، مما يأباه العقل، وكذا إحباط الإيمان الذي هو نهاية في الخير وأعمال كثيرة من العبادات كل واحد منها ينبغي أن يجزي بعشرة بإخبار الله تعالى بارتكاب ما ليس بنهاية[1] في الشر، ولا يجزى إلا بواحدة بإخبار الله[2] تعالى مع اقتران خوف العقاب ورجاء الرحمة والثقة بكرمه وهي في نفسه شيء دفع إليه بغلبة شهوة أو قهر غضب أو شدة حمية فهذا أيضًا مما يأباه العقل فصار قيدًا في آيات الوعيد المقترنة بالتخليد، وكذا قيام دليل كون الله تعالى موصوفًا بالرحمة) والرأفة والعفو والمغفرة يمنع من تعميم آيات الوعيد أيضًا، والله الموفق.

[آدم وخروجه من الجنة]:

ثم نقول لهم: أليس أن الله تعالى قال لآدم عليه السلام حين أسكنه الجنة ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿١١٨﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا فِيهَا[3] وَلَا تَضْحَىٰ ﴿١١٩﴾﴾[4] ثم لما وجدت منه

---

(١) لوحة ٣٢٩ و ز.
(٢) لوحة ١٧٩ ظ ب.
(٣) لوحة ٤٥٨ ظ د.
(٤) سورة طه -١٨- الآيتان ١١٨-١١٩.

الزلة عرى على ما قال تعالى: ﴿وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ﴾[١] أكان ذلك الوعد المطلق تناول حال وجود الزلة أم لا؟ فإن قال: تناول. فقد ظهر كذب الله تعالى حيث وعد له أن لا يعرى وقد عرى، وإن قال لم يتناول حال الزلة، فقد زعم أن الوعد المطلق العاري عن القيد كان المراد منه القيد بحالة، وفيه إبطال مذهبهم وفساد القول بدلالة الصيغة المتعرية عن دليل الخصوص والقيد على إرادة العموم والإطلاق.وكذا يقال: أليس أن الله تعالى قال: ﴿۞ قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾[٢] أيغفر كل ذنب أم لا؟ ولم يقترن به قيد ولا تخصيص ذنب فإن قالوا: نعم. أبطلوا مذهبهم (وخرجوا أيضًا عن الإجماع. وإن قالوا: لا. قيل هل يصير الله تعالى كاذبًا بذلك؟ فإن قالوا: نعم. كفروا. وإن قالوا: لا أبطلوا مذهبهم)[٣] ولولا مخافة الإطالة لبينت بعض الدلائل في مسألة العموم وكشفت عما يموهون على الضعفة بإيراد بعض[٤] مسائل أصحابنا ويصورون عندهم[٥] أن من مذهب أصحابنا القول بوجوب اعتقاد شمول حكم العام فيما يتناوله بلفظه، والشهادة على الله تعالى أنه أراد به الكل والحجر عليه عن إرادة خصوص فيه أو قيد، غير أن ما شرطنا في أول الكتاب من الاجتناب عن الإطالة منعنا عن الاشتغال بذلك، وكيف يدعي أحد ذلك على أصحابنا وقد يوجد في كتبهم ما يتعذر إحصاؤه[٦] من المسائل أن من تكلم بكلام وقال: عنيت به غير الظاهر الذي وضع له في حقيقة اللغة أنه يصدق إذا كان غير متهم في ذلك بأن شدد بما أخبر على نفسه والتزم[٧] به الضرر وإنما لا يصدقه القاضي فما ينتفع به لو صـــــدق

---

(١) سورة طه -١٨- الآية ١٢١.
(٢) سورة الزمر -٣٩- الآية ٥٣.
(٣) د ما بين القوسين بالهامش.
(٤) ط نقض.
(٥) لوحة ٢١٧ ظ ط.
(٦) لوحة ٣٢٩ ظ ز
(٧) لوحة ٤٥٩ و د.

فيما يدعيه من إرادته خلاف الظاهر، فكان هذا مذهبًا منهم أن من تكلم بلفظ ثم عنى به ما يحتمله اللفظ يصدق، وإن كان فيه عدول عن ظاهرة إذا لم يكن متهمًا في ذلك، وفيه دليل أنهم ما جعلوا ظاهر اللفظ عند تعريه عن دليل يدل على أن المراد به خلاف الظاهر دليلاً على إرادة الظاهر، إذ لو كان كذلك لما قبل منه قوله أني عنيت خلاف الظاهر وإن لم يكن متهمًا في ذلك، كمن ادعى ما لا يحتمله اللفظ لا يصدق وإن لم يكن متهمًا في ذلك. ثم الله تعالى غير متهم فيما يقيم من دلالة الخصوص ينبغي أن يكون ذلك دليل إرادة الخصوص من وقت نزوله، والله أعلم.

[الفرق بين الكفر وغيره من الذنوب]:

ثم لا حاجة إلى الفرق بين الكفر وغيره من الذنوب في حق جواز العفو والتعذيب والتخليد في النار وغير التخليد لمن يرى رأي متكلمي أهل الحديث في جواز العفو عن الكافر.فأما من يقول من أصحابنا أن لا بد في الحكمة من التفرقة بين المسيىء والمحسن على ما استبعد الله تعالى من التسوية بينهما بقوله: ﴿ أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾ ﴾[1] وقوله:

﴿ أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٢١﴾ ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿ أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾ ﴾[3] ثم لا تفرقة بين الفريقين في الدنيا فلابد[4] من أن يفرق بينهما في الآخرة فهؤلاء يحتاجون إلى الفرق بين الكفر وبين ما دونه من الذنوب في جواز العفو[5] عما دون الكفر وامتناعه فيه، وثبوت تخليد العذاب فيه، وسقوطه عما دونه.

---

(١) سورة ص – ٣٨- الآية ٢٨.
(٢) سورة الجاثية – ٤٥- الآية ٢١.
(٣) سورة القلم – ٦٨- الآيتان ٣٥-٣٦.
(٤) لوحة ١٨٠ و ب.
(٥) لوحة ٤٥٩ ظ د.

والفرق أن ما من أحد يعصي الله بنوع من الكبائر دون الشرك إلا وهو لوقت العصيان مكتسب للطاعات من خوف عقابه ورجاء رحمته والثقة بكرمه، وذلك خيرات لو قوبل بها ما ارتكب من الخلاف بغلبة شهوة وقهر غضب أو نحو ذلك لترجح[١] ما كان فيه من خير على ما كان منه من شر، فلا يجوز أن يحرم نفع الخير ويوجب له عقوبة الشر، وليس مع من يكفر بالله تعالى ويشرك به معنى يستحق اسم الخير لأنه يكذبه وينكر أمره ونهيه.

والثاني: أن الكفر مذهب يعتقد للأبد إذ المذاهب تعتقد للأبد فعلى ذلك عقوبته[٢] من سائر الكبائر لأوقات وهو[٣] عند غلبة شهوة لا للأبد بل في عقيدة كل من ارتكبها العزم على أن يتوب عنها لو أملي له في مهلة وفسح في أجله، فعلى ذلك عقوبتها.

والثالث: أن الكفر نفسه لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة عنه[٤] فعلى ذلك عقوبته في الحكمة لا تحتمل الارتفاع والعفو عنه بخلاف سائر المآثم.

والرابع: أن الله تعالى أحسن إلى صاحب الكبيرة في الدين في الوقت الذي جفاه في أن جعل حقه أعظم في قلبه من الدارين، وأنبياءه ورسله عليهم السلام أجل في صدره من أن تحتمل نفسه الاستحقاق بشعرة من شعورهم أو الركون إلى أحد من أعدائه فيما قد اختاره وآثره[٥] من الخلاف، فلا يجوز في الحكمة أن يضيع هذا الإحسان بجفوة يعلم أن قدرها من الذنوب لا يبلغ جزءًا مما لا يحصى من مننه وإحسانه (بخلاف الكافر)[٦] والله الموفق.

---

(١) لوحة ٣٣٠ و ز.
(٢) ط – وسائر.
(٣) ط وهي.
(٤) لوحة ٢١٨ و ط.
(٥) لوحة ٤٦٠ و د.
(٦) ط، ز سقط.

ثم نقول: إن صاحب الكبيرة إذا كان معتزليًا أو خارجيًا يكفر لأنه بارتكابه ييأس من روح الله ويقنط من رحمة الله تعالى والله تعالى يقول: ﴿إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٨٧﴾﴾[١] وقال: ﴿وَمَن يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِۦٓ إِلَّا ٱلضَّآلُّونَ ﴿٥٦﴾﴾[٢] ولأنه لما ارتكب الكبيرة مع اعتقاد أنه يكفر أو يخرج عن الإيمان صار بارتكابه معتقدًا أنه كافر أو خارج عن الإيمان، ومن اعتقد أنه ليس بمؤمن لا يكون مؤمنًا وكذا من اعتقد أنه كافر، والله الموفق[٣].

٣- [إثبات الشفاعة]:

وهذه المسألة في الحقيقة هي المسألة الأولى، فإن عدنا لما جاز أن يغفر الله[٤] تعالى لصاحب الكبيرة بفضله ورحمته، وكانت المغفرة تحت الحكمة جاز أن يغفر له بشفاعة الرسل والأنبياء عليهم السلام وبشفاعة الأخيار من الآباء والأبناء والأقارب والأستاذين[٥] والتلامذة وغيرهم.

[أدلة المعتزلة على امتناع الشفاعة]:

---

(١) سورة يوسف -١٢- الآية ٨٧.
(٢) سورة الحجر -١٥- الآية ٥٦.
(٣) هذا الموضوع من الموضوعات الهامة في علم الكلام والتي تتصل اتصالاً مباشرًا بحياتنا في العصر الحديث لهذا آثرنا أن نكثر من ذكر المراجع لزيادة الفائدة للباحث المنصف. ويرجع إلى الانتصار للخياط ص ١١٨-١٢٠ طبعة بيروت ١٩٥٧م وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٦٩٧-٧٣٠. ط القاهرة ١٩٦٥م واللمع للأشعري ص ١٢٧-١٣٠، والتمهيد للباقلاني ص ٣٤٦-٣٦٤ ط بيروت ١٩٥٧ والتمهيد لأبي المعين النسفي من اللوحة ٢٧ ظ إلى اللوحة ٢٩ ظ وشرح السعد على العقائد النسفية لنجم الدين عمر النسفي ص ١٤-١١٩ ط الحلبي ١٣٢١هـ. وشرح الطحاوية ص ٣٠٠-٣٠٤ ط مكة ١٣٤٩هـ، وراجع كتاب التوحيد لأبي منصور الماتريدي من اللوحة ١٧٣-١٧٥ والبداية من الكفاية في الهداية للصابوني ص ١٤٠-١٤٤ والعقيدة النظامية للجويني ص ٦٣-٦٤ ط الأنوار سنة ١٣٦٧هـ والإرشاد للجويني ص ٣٨١-٤٠٠ والفقه الأكبر لأبي حنيفة مع شرحه للقاري ص ٦٤-٦٩.
(٤) لوحة ٣٣٠ ظ ز.
(٥) كلمة أعجمية معناها الماهر بالشيء، ومن المعروف أننا نجمعها جمع تكسير أما النسفي فيجرها بالياء على أنها جمع مذكر سالم.

وعند المعتزلة لما كانت مغفرة صاحب الكبيرة بدون الشفاعة ممتنعة كان ذلك مع الشفاعة كمغفرة الكافر. ثم شبهتهم في ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ﴾[١] والفاسق الظالم ليس[٢] بمرضي، وقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴿١٨﴾﴾[٣] وقاتل النفس ظالم، وقوله تعالى ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ ﴿٧﴾ رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدْتَهُمْ وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ﴾[٤] الآية في الآية أنهم يسألون الجنة للمستحقين لها ولا يجوز غير هذا، إذ لا يجوز أن يقال: اجعل أعداءك أولياءك وأهل نارك أهل جنتك وافعل خلاف ما قلت وبدل حكمك مع ما يعلم أن الحكيم لا يريد الخير لأعدائه، ولا يجوز أن يكون النبي ﷺ يحب من أبغضه الله تعالى ويوالي من عاداه.

قالوا: ويحققه أنا نجد المسلمين والصالحين منهم يرغبون في شفاعة الرسول عليه السلام ويزهدون في أن يكونوا فساقًا، ثبت أن الفساق لا شفاعة لهم. قالوا: والدليل على هذا أن من حلف بطلاق امرأته أنه يعمل عملاً يستوجب به الشفاعة أو ينال به الشفاعة يؤمر بالعمل الصالح ولا يؤمر بالفسق لما[٥] أن في الأمر (به خروج عن الإسلام دل ذلك أن الذي ينال الشفاعة هو المطيع) [٦] دون العاصي، قالوا: ولأن في القول بإثبات الشفاعة لأهل الكبائر تجرئة للناس على الذنوب وهو باطل.

[أدلة أهل الحق على وجود الشفاعة]:

---

(١) سورة ال أنبياء -٢١- الآية ٢٨.
(٢) لوحة ٤٦٠ ظ د.
(٣) سورة غافر -٤٠- الآية ١٨.
(٤) سورة غافر -٤٠- الآيتان ٧-٨.
(٥) لوحة ١٨٠ ظ ب.
(٦) ز ما بين القوسين بالهامش.

ولأهل الحق أن الله تعالى قال في حق الكافرين: ﴿ فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ﴿٤٨﴾ ﴾[١] ولو كان لا شفاعة لقبر الكافرين لم يكن لتخصيص الكافر بالذكر في حال تقبيح أمرهم معنى، وقد ورد من غير طريق أنه صلى[٢] الله عليه وسلم قال: "**شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**"[٣] وقد روى بطرق كثيرة وألفاظ مختلفة دخل بها الخبر في حد التواتر والاشتهار، فدل أنها[٤] ثابتة لهم، وكذا أخبار كثيرة في خروج أقوام من النار، بألفاظ مختلفة في بعضها أنهم يخرجون عنها بعد ما صاروا حممًا[٥]، وفي خبر[٦] آخر أنهم يخرجون منها فيلقون في نهر الحياة فينبتون كما بنبت الطراثيث[٧] والحبة في حميل السيل، وفي خبر آخر أن آخر من يخرج من النار رجل يقول: يا حنان يا منان، ولا تعارض هذه الأخبار ببعض ما يرويه المعتزلة والخوارج من الوعيد الوارد لمدمن الخمر وقوله: "**من تحسى سمًا فقتل نفسه فهو يتحساه في نار جهنم خالدًا مخلدًا فيها أبدًا**"[٨] وغير ذلك محمول على الاستحلال بدليل ما ذكرنا في المسألة المتقدمة وكذا المروى: "**لا يزني الزاني وهو مؤمن**"[٩] **ولا يسرق السارق وهو مؤمن**" محمول على المستحِلِ يدل عليه ما روى أبو الدرداء رضي الله عنه عن النبي عليه السلام أنه قال: "**من قال لا إله إلا الله دخل الجنة،**

---

(١) سورة المدثر -٧٤- الآية ٤٨.
(٢) لوحة ٢١٨ ظ ط.
(٣) ذكره ابن ماجه في سننه جـ٢: عن جابر عن رسول الله ﷺ، وذكره الحاكم في المستدرك جـ١ ص ٦٩ وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.
(٤) لوحة ٤٦١ و د.
(٥) حممًا بوزن رطبا ما أحرق من خشب ونحوه. راجع المصباح المنير.
(٦) لوحة ٣٣١ و ز.
(٧) جمع طرثوث وهو نبت طيب يأكله الأعراب- ورد الشرح السابق بهامش د.
(٨) ذكره مسلم في صحيحه عن أبي هريرة جـ ٢ ص ١١٨ بشرح النووي ونصه: "قال رسول الله ﷺ "من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدًا مخلدًا فيها أبدا ومن شرب سمًا فقتل نفسه فهو يتحساه في نار جهنم خالدًا مخلدًا بها أبدا ومن تردى من جبل فقتل نفسه فهو يتردى في نار جهنم خالدًا مخلدًا فيها أبدا" وذكره أحمد بن حنبل في مسنده جـ٢ ص ٤٧٨ بلفظ (من تحسى سمًا" عن أبي هريرة.
(٩) رواه مسلم عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ جـ ٢ ص ٤١ بشرح النووي وذكره الترمذي في سننه جـ ١٠ ص ٩١.

قال: فقلت: يا رسول الله، وإن زنى وإن سرق وأنه ردد ذلك حتى قال في الثانية والثالثة: **نعم وإن رغم أنف أبي الدرداء**"[١] والله الموفق.

[الرد على المعتزلة]:

وتعلقهم بقوله تعالى: ﴿ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ ﴾[٢] قلنا: وكل مؤمن هو ممن ارتضاه الله تعالى وما معه من الإيمان والطاعات والحسنات المرضية (عند الله)[٣] تعالى لا يخرج من كونه مرضيًا عند الله تعالى.

وقيل: ولا يشفعون إلا لمن ارتضى الله أن يشفعوا له، فلم زعمتم أن الله تعالى لا يرضى بشفاعة صاحب الكبيرة وفيه الخلاف، وقوله تعالى: ﴿ مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴿١٨﴾ ﴾[٤] منصرف إلى الكافر إذ[٥] هو الظالم المطلق الذي لا عدل معه، فأما المؤمن الذي معه الإيمان والأعمال الصالحة فلا يسمى ظالمًا على الإطلاق، وما يزعمون أن الملائكة يسألون الجنة (لأهل الجنة)[٦] فهذا منه على مذهبه دعوى العبث على خيرة خلق الله تعالى في يوم الجمع الأكبر؛ لأن إدخال أهل الجنة (الجنة واجب)[٧] عندهم وحق مستحق لأهل ذلك وعلى هذا كان اشتغال الملائكة بسؤال ذلك إما لأنهم خافوا أن يظلم الله تعالى ويمنع أهلها من دخولها ويمنعهم حقهم الواجب عليهم، وإما إن اشتغلوا بالعبث فيقولون أعطهم ما أعطيتهم واغفر لمن غفرت له. وقوله تعالى: ﴿ فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُواْ وَٱتَّبَعُواْ سَبِيلَكَ ﴾[٨] أي اغفر

---

(١) ذكره مسلم في صحيحه عن أبي ذر جـ٢ ص ٩٤ بشرح النووي.
(٢) سورة الأنبياء -٢١- الآية ٢٨.
(٣) ب مكرر.
(٤) سورة غافر -٤٠- الآية ١٨.
(٥) لوحة ٤٦١ ظ د.
(٦) ز سقط.
(٧) ز سقط.
(٨) سورة غافر -٤٠- الآية ٧.

للذين تابوا عن الشرك بدليل قوله: "واتبعوا سبيلك" أي[١] تابوا عن الكفر ولهم ذنوب اقترفوها وكبائر ارتكبوها في حالة الإيمان، فأما الصرف إلى ما صرفته المعتزلة فممتنع لما ذكرت[٢] وما قال إنه لا يجوز أن يقول الأخيار اللهم اجعل أعداءك وأهل نارك أهل جنتك وافعل خلاف ما قلت، ولا يجوز أن يجيب النبي عليه السلام من أبغضه الله، ويوالي من عاداه الله، هذا كله كلام بناه على أصله الفاسد، ومن الذي يسلم له أن المؤمن الذي زجى عمره في طاعة الله تعالى ومعه من الأعمال الصالحة ما لا يحصى، يكون عدوًا لله تعالى أو مبغضًا له، وفصل الخلف فيما قال قد مر الكلام فيه[٣] في[٤] المسألة المتقدمة.

وقولهم: المسلمون يرغبون في الشفاعة ويزهدون في[٥] أن يكونوا فساقًا.

قلنا[٦]: والمسلمون يرغبون في (المغفرة ويزهدون في أن يكونوا مرتكبي صغائر، ثم نقول يرغبون في)[٧] الشفاعة لو وجدت منه معصية فيما يستأنف من الوقت أو سبقت فيما مضى من الوقت ويتعوذون بالله تعالى من الفسق والمعصية كما قلتم أنتم في المغفرة.

يحققه: أن رغبتهم في الشفاعة لا يمكن حملها على غير هذا الوجه فلا حاجة

---

(١) لوحة ٣٣١ ظ ز.

(٢) تشفيع الشفعاء من مجوزات العقول فإن رددنا الأمر إلى محض الحق ولم نقل بالتحسين والتقبيح فالرب تعالى يفعل ما يشاء أما إذا جارينا المعتزلة في فاسد معتقدهم فمرجعهم إلى شواهد الشاهد ولا يقبح عند العقلاء أن يشفع الملك بعض المخلصين المصطفين لديه في مذنب استحق عقابًا ولا ينكر ذلك إلا متعنت. فإذا ثبت جواز التشفيع عقلاً فقد شهدت له سنن بلغت الاستفاضة فقد قال ﷺ في الشفاعة: "لا تحسبوها للمتقين وإنما هي للخاطئين المتلوثين" وقال: "خيرت بين الشفاعة وبين أن يدخل شطر أمتي الجنة فاخترت الشفاعة فإنها أشفى. راجع الإرشاد للجويني ص ٣٩٤.

(٣) ز سقط.

(٤) لوحة ٤٦٢ و د.

(٥) لوحة ٢١٩ و ط.

(٦) لوحة ١٨١ و ب.

(٧) ز ما بين القوسين سقط.

الشفاعة ثابتة لكن لأهل الطاعة والشفاعة أن تطلب الرسل والملائكة من الله تعالى أن يزيدهم على ما استحقوا من الثواب من فضله بقوله تعالى: ﴿ لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِ ﴾[١] قلنا: هذا باطل من وجوه:

أحدها: أن المروي عن النبي ﷺ أنه قال: "**ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**"[٢] يبطل هذا التأويل وهو حديث مشهور.

والثاني: أن ما ذكر يسمى إعانة لا شفاعة بل هي في المتعارف اسم لطلب التجاوز عن أمور مخوفة وشدائد موبقة فصرفها عن المفهوم إلى ما لا يفهم دخوله تحتها نوع من تحريف الكلم عن مواضعها.

والثالث: أن إعطاء تلك الزيادة عندهم يوجب تنغيص النعمة[٣] على أهلها، إذ من[٤] زعمهم أن التفضل يوجب المنة وهي تنغص النعمة وليست الجنة بدار ينتقص فيها النعم.

والرابع: أن[٥] إعطاء تلك[٦] الزيادة لو كان جائزًا عندهم بدون الشفاعة لكان يجوز منها لأن منع ما يجوز إعطاؤه من غير أن يكون للمانع فيه منفعة أو دفع مضرة وينتفع به المعطي يحل عندهم، وطلب ما لا يجوز منعه طلب الامتناع عن الظلم والجور والسفه، ومن ظن أن عباد الله الصالحين والأنبياء المرسلين والملائكة المقربين يسألون من الله تعالى ما هذا سبيله فهو كافر بالله تعالى، ولو كان لا يجوز

---

(١) سورة فاطر -٣٥- الآية ٣٠.
(٢) ذكره ابن ماجه في سننه عن جابر عن رسول الله ونصه أن شفاعتي يوم القيامة لأهل الكبائر من أمتي، وفي رواية يسبق ادخرت شفاعتي وذكره الحاكم في المستدرك جـ١ ص ٦٩.
(٣) ز الجنة.
(٤) لوحة ٤٦٢ ظ د.
(٥) ز سقط.
(٦) لوحة ٣٣٢ و ز.

المقربين يسألون من الله تعالى ما هذا سبيله فهو كافر بالله تعالى، ولو كان لا يجوز إعطاؤه لكانوا بشفاعتهم طالبين أن يترك الباري عز وجل الحكمة ويأتي بما هو سفه، وهذا مثل الأول، وما قالوا في مسألة الحلف بالطلاق أن يفعل فعلاً يستحق به الشفاعة. قلنا: إن أردت بذلك أن يفعل فعلاً يجب على الأنبياء والرسل عليهم السلام أن يشفعوه فهذا لغو من الكلام ويصير كمن حلف أن يخلق الأجسام ويجمع بين الضدين لأن استيجاب حق على الله تعالى وعلى رسوله تصنع من الخلق غير متصور، وإن أراد أن يصير بذلك أهلاً فنأمره أن يعتقد مذهب أهل[١] السنة، ويلعن أهل الأهواء ويتبرأ منهم ويناصب المعتزلة عداوة ويلعنهم لعنًا كبيرًا ليصير بذلك أهلاً لنيل الشفاعة لو بدرت منه خطيئة أو حصلت منه معصية.

ثم[٢] نقول لهم: من حلف أن يفعل ما يصير به أهلاً للمغفرة فماذا تأمرونه به أتأمرونه بالطاعة ولا حاجة إلى المغفرة معها؟ أم بالمعصية فتكفرون حينئذ؟ فمهما أجابوا من شيء فهو لهم جواب.

وما يزعمون أن إثبات الشفاعة تجرئة على الذنوب. قلنا: وفي إيجاب قبول التوبة عندكم على الله تعالى التجرئة أكثر، ثم نقول: ليس فيه تجرئة[٣] لأن كل من ارتكب مأثمًا لا يدري بطريق اليقين أنه ينال شفاعة لا محالة، وعنده أنه يقدر على التوبة لا محالة، وذلك صحيح فهذا أولى بل فيه دفع اليأس والقنوط الموقعين لصاحبهما في الكفر، والله الموفق.

وما يزعم بعض جهالهم أن الرسل عليهم السلام متى يشفعون؟ أقبل دخول الفساق النار؟ فيبطل حينئذ ما رويتم من أخبار الخروج عن النار أم بعد دخولهم

---

(١) ب سقط وأثبتناها من باقي النسخ.
(٢) لوحة ٤٦٣ و د.
(٣) لوحة ٢١٩ ظ ط.

النار فلا حاجة حينئذ إلى[١] الشفاعة إذا عذبوا بقدر ذنوبهم؟

سؤال فاسد، فإنهم يشفعون حين يؤذن لهم بالشفاعة على ما قال الله[٢] تعالى ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾[٣] ثم في حق البعض قد يؤذن قبل دخولهم النار وفي حق بعضهم بعد دخولهم قبل استيفاء ما استوجبوا قبل العقوبة، وفي حق البعض لا يؤذن لهم فيعذبون بقدر ذنوبهم ويستوفي منهم ما استوجبوه من العقوبة على جرائمهم، وهذه الوجوه كلها متعارفة في الشاهد، والله الموفق[٤].

---

(١) لوحة ٣٣٢ ظ ز.
(٢) لوحة ١٨١ ظ ب.
(٣) سورة البقرة -٢- الآية ٢٥٥.
(٤) راجع في موضوع الشفاعة شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٦٨٧-٦٩٣. والتمهيد للباقلاني ص ٣٦٥-٣٧٧ والإبانة للأشعري ص ٦٩، وشرح مطالع الأنظار على طوالع الأنوار للبيضاوي ص ٢٢٥-٢٢٦. والتمهيد للنسفي لوحة ٢٩ ظ، لوحة ٣٠ و. والإرشاد للجويني ص ٣٩٣-٣٩٥ وأصول الدين للبغدادي ص ٢٤٤-٢٤٥.



الفصل السادس

[الكلام في الإيمان]

اختلف الناس فيما يقع عليه اسم الإيمان اختلافًا لا وجه لذكر ذلك ولا سبيل إليه لكثرة ما فيه من الأقاويل، فنذكر من ذلك جملاً على طريق الاختصار لئلا يخلو كتابنا عن الكلام فيه مقتدين بمن تقدم من السلف رحمهم الله.

[الإيمان هو المعرفة والإقرار والعمل]:

فنقول: من الناس من زعم أن الإيمان هو المعرفة بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالأركان، وحكى هذا عن مالك[١] والشافعي[٢] والأوزاعي[٣] وأهل المدينة وأهل الظاهر، وجميع أئمة الحديث كأحمد بن حنبل[٤] وإسحاق بن راهوية[٥] ومن المتكلمين منهم عن الحارث بن أسد المحاسبي[٦] وأبي العباس القلانسي[٧] وابن علي الثقفي[٨].

[قول الشمرية والنجارية والغيلانية في الإيمان أنه يكون بالقلب واللسان فقط]:

ومن الناس من زعم أن الإيمان يكون بالقلب واللسان دون غيرهما من الجوارح وإليه يذهب الشمرية[٩] والنجارية[١٠] والغيلانية[١١] وحكى هذا عن كثير

---

(١) سبق التعريف به.
(٢) سبق التعريف به.
(٣) سبق التعريف به.
(٤) سبق التعريف به.
(٥) سبق التعريف به.
(٦) سبق التعريف به.
(٧) سبق التعريف به.
(٨) محمد بن عبد الوهاب بن عبد الرحمن أبو علي الثقفي توفي سنة ٣٢٨هـ. وهو إمام جليل جمع بين العلم والتقوى وهو من متصوفة نيسابور. راجع طبقات الشافعية لابن السبكي جـ٢ ص ٣٧٢ طبع الحسينية بمصر سنة ١٣٢٤هـ.
(٩) الشمرية هم أتباع ابن شمر من المرجئة حكى عنه أنه قال لا أقول: في الفاسق الملي فاسق مطلق دون أن أقيد فأقول فاسق في كذا وقال: إن الإيمان هو المعرفة بالله والإقرار به وبما جاء من عنده. راجع: مقالات الإسلاميين للأشعري جـ١ ص ٢١٥.
(١٠) سبق التعريف. يقول البغدادي في الفرق بين الفرق ص ١٩٦ بأن النجارية يقولون أن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى وبرسوله وفرائضه التي اجتمع عليها المسلمون والخضوع له والإقرار باللسان.
(١١) نسبه إلى غيلان الدمشقي وقد سبق التعريف به.

من أصحاب أبي حنيفة، غير أن هؤلاء اختلفوا فيما بينهم منهم من جعل بالقلب المعرفة ومنهم من جعل ذلك التصديق.

وكان بشر بن غياث المريسي[١] يقول: إن الإيمان هو التصديق في اللغة وما ليس بتصديق فليس بإيمان إلا أن التصديق يكون بالقلب واللسان جميعًا، وإلى هذا القول ذهب ابن[٢] الراوندي.

[قول الكرامية وغيرهم: إن الإيمان يكون باللسان]:

ومن الناس من يقول إن الإيمان يكون باللسان فحسب، وإليه كان يذهب الرقاشي[٣] وعبد الله بن سعيد[٤] القطان[٥] والكرامية غير أنهم اختلفوا فيما بينهم، فزعم الرقاشي أن الإقرار يكون إيمانًا بشرط وجود المعرفة بالقلب، والمعرفة عنده ضرورية فهي توجد لا محالة، ولا تكون إيمانًا لأنه اسم لفعل مكتسب لا لما هو ضرروي ولكن عند وجود هذا الضروري يكون الإقرار إيمانًا، وكذا عبد الله بن سعيد القطان كان يقول الإيمان هو الإقرار إذا كان مقرونًا بالمعرفة والتصديق ولا يكون القول عنده إيمانًا بلا معرفة وتصديق، وإذا اقترن القول بهما كان القول هو الإيمان لا هما.

وأما الكرامية فإنهم يزعمون أن الإيمان هو الإقرار المجرد[٦] وليس من شرط كونه إيمانًا وجود التصديق والمعرفة، ويزعمون أن من اعتقد الكفر بقلبه وأقر بلسانه بالصانع وبالكتب والرسل وغير ذلك من أركان الإيمان كان مؤمنًا حقًا

---

(١) سبق التعريف به.
(٢) لوحة ٤٦٤ و د.
(٣) الرقاشي – الفضل بن عبد الرحمن الرقاشي توفي في حدود المائتين راجع تاريخ بغداد للخطيب جـ١٢ ص٣٤٥.
(٤) لوحة ٣٣٣ و ز.
(٥) سبق التعريف به.
(٦) لوحة ٢٢٠ و ط.

بإقراره، وكان المنافقون في عهد رسول الله عليه السلام مؤمنين حقًا. ومن الناس من قال: إن الإيمان لا يكون إلا بالقلب غير أن هؤلاء اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم الإيمان هو المعرفة وهو قول جهم بن صفوان[١] وأبي الحسين الصالحي[٢] أحد رؤساء القدرية.

[الإيمان هو التصديق عند الماتريدي والأشعري وغيرهما]:

وقال بعضهم: هو التصديق بالقلب، وإليه ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدي وهو مروى عن أبي[٣] حنيفة وهو قول الحسين بن الفضل البجلي[٤] وأبي الحسن الأشعري،وقد قال الأشعري[٥] في بعض كتبه أن الذي اختاره في الإيمان ما ذهب إليه الصالحي غير أن المشهور من مذهبه ما بينا، وكان يقول: ما يوجد من إطلاق اسم الإيمان على الصوم والصلاة وغيرهما من شرائع الإسلام فهو[٦] على التوسع، فأما الكلام في الأعمال فلا وجه إلى جعلها إيمانًا، لأن القائلين بأن الأعمال من الإيمان يوالون من ساعدهم في القول مع تقصيره في الأفعال ومجاوزته حدود الله تعالى، ويبغضون من خالفهم في القول وإن كانوا حُفَّظًا لحدود الله تعالى في الأفعال وأقل تقصيرًا فيها فصارت الولاية والعداوة بالاعتقاد خاصة لا في تحقيق الأفعال ولزم به تحصيل الإيمان بحق الاعتقاد وتقرير الحكم عليه دون الأفعال.

---

(١) سبق التعريف به.
(٢) سبق التعريف به.
(٣) لوحة ٤٦٤ ظ د.
(٤) أبو علي نزيل نيسابور من كبار أهل العلم والفضل مما يروى عنه أنه كان يصلي في اليوم والليلة ستمائة ركعة وله قبر يزار. راجع لسان الميزان لابن حجر جـ٢ ص ٣٠٧.
(٥) راجع في أقوال هؤلاء الأئمة.
الفقه الأكبر لأبي حنيفة المتن ص ١٨٢ ويلاحظ أن أبا حنيفة قال بالتصديق ثم الإقرار شرط لإجراء الأحكام الدنيوية وعلى هذا فالمصدق بقلبه دون إقرار باللسان يكون مؤمنا عند الله غير مؤمن عندنا، واللمع لأبي الحسن الأشعري ص ١٢٣-١٢٥. والمسايرة لابن الهمام ص ١-٥.
(٦) لوحة ١٨٢ و ب.

[الأدلة على أن الإيمان هو التصديق]:

يحققه: أن[١] ضد الإيمان هو الكفر، والكفر هو التكذيب والجحود، وإن كان قد يسمى به غيره على المجاز فكذا الإيمان. **يحققه:** أن الله تعالى قابل الكفر بالإيمان فقال: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ﴾[٢] ثم المراد منها التكذيب والتصديق لا غير فدل أن الإيمان ذلك.

يحققه: أن الإيمان معروف أنه عند أهل اللسان التصديق لا غير فمن جعله لغير التصديق فقد صرف الاسم عن المفهوم في اللغة إلى غير المفهوم ولو جاز ذلك لجاز في كل اسم لغوي، وفيه إبطال اللسان وتعطيل اللغة وذلك محال. يدل عليه أن الله تعالى فرق بين الإيمان وبين كل[٣] عباده بالاسم المعقول على ما فرق بين العبادات بالأسماء المعقول لها على ما قال: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ﴾[٤] وكذا قال في مواضع ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾[٥] وكذا أمر بغير شيء ثم قال: ﴿إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾﴾[٦] نحو قوله تعالى ﴿وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾[٧] الآية وقوله: ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾[٨] وقوله: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١٣٩﴾﴾[٩][١٠] ولو لم يكن الإيمان معروفًا عند كل منهم وما به ثبت الاسم لكان يكون ذلك شرطًا غير مفيد. وكذا خاطب الله

---

(١) لوحة ٣٣٣ ظ ز.
(٢) سورة البقرة -٢- الآية ٢٥٦.
(٣) لوحة ٤٦٥ و د.
(٤) سورة التوبة -٩- الآية ١٨.
(٥) سورة الكهف -١٨- الآية ١٠٧.
(٦) سورة البقرة -٢- الآية ٢٧٨.
(٧) سورة الأنفال -٨- الآية ١.
(٨) سورة البقرة -٢- الآية ٢٧٨.
(٩) لوحة ٢٢٠ ظ ط.
(١٠) سورة آل عمران -٣- الآية ١٣٩.

تعالى باسم الإيمان على ما ارتكبوا من المعاصي الموجبة للحدود الوارد فيها الوعيد من نحو قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى ﴾[١] وغير ذلك من الآيات التي تلوناها في مسألة وعيد الفساق، ولو كان الإيمان اسمًا لغير التصديق أو كان اجتناب الكبائر أو مطلق المعاصي شرطًا لثبوت الإيمان لم يكن لذلك معنى.

والدليل على أن الإيمان اسم للتصديق دون الأعمال أن أعداء الله تعالى (فزعوا عند معاينتهم العذاب والبأس إلى التصديق دون غيره من الأعمال نحو قول)[٢] فرعون لما أدركه الغرق ﴿ قَالَ ءَامَنتُ ﴾[٣] الآية وقول قوم يونس عليه السلام: ﴿ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَحۡدَهُۥ ﴾[٤] والدليل على ذلك قوله تعالى لإبراهيم عليه السلام: ﴿ أَوَلَمۡ تُؤۡمِن قَالَ بَلَىٰ ﴾[٥] أي أوَلَمْ تصدق بإحيائي الموتى؟ وقوله تعالى: ﴿ يَوۡمَ يَأۡتِي بَعۡضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفۡسًا إِيمَٰنُهَا[٦] لَمۡ تَكُنۡ ءَامَنَتۡ مِن قَبۡلُ ﴾[٧] والدليل عليه أنه تعالى خاطب باسم المؤمنين ثم[٨] أوجب الأعمال على ما قال ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ ﴾[٩] والدليل على أنه تعالى قال في الكفرة ﴿ إِن يَنتَهُواْ يُغۡفَرۡ لَهُم مَّا قَدۡ سَلَفَ ﴾[١٠] والانتهاء عن الكفر يكون بالإيمان ولو كانت الأعمال كلها إيمانًا لم يكن المنتهى عن الكفر منتهيًا عنه ما لم يأت بجميع الطاعات

---

(١) سورة البقرة -٢- الآية ١٧٨.
(٢) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٣) سورة يونس -١٠- الآية ٩٠.
(٤) سورة غافر -٤٠- الآية ٨٤.
(٥) سورة البقرة -٢- الآية ٢٦٠.
(٦) لوحة ٤٦٥ ظ د.
(٧) سورة الأنعام -٦- الآية ١٥٨.
(٨) لوحة ٣٣٤ و ز.
(٩) سورة البقرة -٢- الآية ١٨٣.
(١٠) سورة الأنفعال -٨- الآية ٣٨.

وإذا ثبت الانتهاء بالتصديق وحصلت له المغفرة عما سلف به دل أنه هو الإيمان. وفيه إبطال قول المعتزلة فإن في الآية دليلاً أن ما ينتهي به الكفر تحصل به المغفرة ويكون من انتهى كفره أهلاً للمغفرة، وعندهم ليس كذلك.

يحققه أن الله تعالى قال: ﴿ إِن تُطِيعُواْ فَرِيقًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ كَٰفِرِينَ ﴾[١] وقال: ﴿ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ ﴾[٢] ثبت أن الإيمان هو الذي به ترك الكفر والكفر هو الذي به ترك الإيمان.

يحققه: أن الإيمان إما أن يكون اسمًا للتصديق[٣] والإقرار والعبادات كلها أو يكون اسمًا لكل عمل فكل عمل إيمان على حدة (كما هو طاعة على حدة)[٤] وعبادة على حدة.

فإن قالوا بالأول قيل[٥]: ينبغي أن يزول الإيمان بزوال بعض الأعمال أو بزوالها كلها، وقد أجمع المسلمون على تحقيق اسم الإيمان وإثبات حكمه بمجرد الاعتقاد قبل وجود غيره من العبادات، فكان ذلك فاسدًا بإجماع المسلمين.

وإن قالوا بالثاني. فينبغي أن تكون الأديان كثيرة ويكون المنتقل من عبادة منتقلاً من دين إلى دين، والقول به باطل.

يحققه: أن الله تعالى جعل لكل عبادة من العبادات اسمًا[٦] خاصًا وراء اسم الجملة وهي العبادة فتكون هذه صلاة وتلك صومًا وزكاة وحجا وغير ذلك، فما بال أرفع العبادات ليس له اسم خاص يعرف به خاصيته لا يشاركه فيه غيره، بل

(١) سورة آل عمران -٣- الآية ١٠٠.
(٢) سورة آل عمران -٣-الآية ١٠٦.
(٣) لوحة ١٨٢ ظ ب.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) ب سقط وأثبتناها من باقي النسخ للسياق.
(٦) لوحة ٤٦٦ و د.

الناس لم تزل لا يعرفون له اسم الخاصية ويعرفون أنه اسم لفعل مخصوص على[١] ما قررنا.

يحققه: أن النبي عليه السلام لما سأله جبريل عليه السلام عن الإيمان ما أجاب عنه إلا بالتصديق حيث قال: "**أن تؤمن بالله وملائكته**"[٢] الخ.. لم يذكر فيه إلا التصديق ثم قال: "**هذا جبريل أتاكم يعلمكم أمر دينكم**"[٣] ولو كان الإيمان اسمًا لما وراء التصديق لكان إيتاؤه[٤] ليلبس عليهم أمر دينهم لا ليعلمهم، وكان النبي عليه السلام قد قصر في الجواب، وكان قول النبي نعم بعد قول جبريل "فإذا فعلت هذا فأنا مؤمن" كذبًا والقول بعد كفر، ويدل على ما روى عن النبي عليه السلام أنه مثل عن أفضل الأعمال فقال: "**إيمان لا شك فيه، وجهاد[٥] لا غلول فيه، وحج مبرور**"[٦] ولو كان الإيمان اسمًا لكل الخيرات (لا يجوز) [٧] وجوده بلا شك لأنه لا أحد يقطع القول بإثبات جميع الخيرات، ولأنه غاير بين الإيمان وبين الغزو والحج وذلك دليل أنهما غير الإيمان، والدليل عليه أن الله تعالى جعل الإيمان شرطًا لقيام الأعمال الصالحة بقوله تعالى: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِۦ ﴾[٨] ولو كان الإيمان اسمًا لجميع الأعمال الصالحة والخيرات لكان شرط الشيء وما به قيامه هو ذلك الشيء[٩] وهو محال. وفي

---

(١) لوحة ٢٢١ و ط.
(٢) رواه مسلم من طريق عمر بن الخطاب في صحيحه جـ ١ ص ١٥١ بشرح النواوي. وذكره البخاري من طريق أبي هريرة مع اختلاف في اللفظ جـ ١ ص ١٩ ط بولاق ١٣١٢هـ.
(٣) تكلمة الحديث السابق.
(٤) لوحة ٣٣٤ ظ ز.
(٥) د بالهامش.
(٦) ذكره البخاري في مسنده عن أبي هريرة جـ١ ص ١٤ وذكره مسلم في مسنده عن أبي هريرة جـ٢ ص ٧٢ وذكره أحمد بن حنبل في مسنده عن أبي هريرة جـ ٢ ص ٢٥٨ مع اختلاف في اللفظ في الروايات الأربع.
(٧) د لا يكون.
(٨) سورة الأنبياء -٢١- الآية ٩٤.
(٩) لوحة ٤٦٦ ظ د.

المسألة دلائل كثيرة أعرضنا عن ذكرها تحاميًا عن الإطالة.

[مناقشة قول الخصوم وإبطاله]:

ولا شبهة للخصوم فيما يتعلقون به من قوله تعالى ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ ﴾[١] أي صلاتكم إلى بيت المقدس، لأن الآية يحتمل أن كان المراد بها تصديقهم تكون الصلاة جائزة عند التوجه إلى بيت المقدس أو الواجب فيها هو التوجه إليه والإيمان هو التصديق. ويحتمل أن المراد بها الصلاة نفسها غير أنها سميت إيمانًا مجازًا لما أنها لا تصلح بدون الإيمان، فكان الإيمان شرط جوازها وسبب قبولها فسميت به مجازًا. ويحتمل أنها سميت إيمانًا مجازًا لما أنها لا تصلح بدون الإيمان، فكان الإيمان شرط جوازها وسبب قبولها فسميت به مجازًا. ويحتمل أنها سميت إيمانًا لدلالتها على الإيمان إذ هي دلالة على كون مؤديها مؤمنًا، وقد ورد الخبر أن بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة ولهذا قال علماؤنا - رحمهم الله - إن الكافر إذا صلى بجماعة كصلاتنا حكم بإسلامه، والدليل على ذلك أن الصلاة بدون التصديق لم تكن إيمانًا والتصديق بدونها إيمان حتى إن من صدق ثم مات من ساعته قبل توجه فرض الصلاة عليه لقى الله تعالى وهو مؤمن، فدل أنها كانت إيمانًا باعتبار التصديق، إما لكونها دلالة عليه وإما لكونه شرطًا أو سببًا لها على أن الاسم محمول على المجاز بالإجماع فإنهم لا يجعلون الإيمان اسمًا لكل فرد من أفراد العبادات حق[٢] لا يكون الخارج عن الصلاة خارجًا عن الإيمان ولا[٣] مفسدها مفسدًا للإيمان وكذا هذا في الصوم والحج وغير ذلك، ثم إطلاق اسم الجملة على كل فرد من الأفراد مجازًا فإذا كان الاسم مجازًا كان حمله على ما ذكرنا أولى

---

(١) سورة البقرة -٢- الآية ١٤٣.
(٢) لوحة ٣٣٥ و ز.
(٣) لوحة ١٨٣ و ب.

لما[١] فيه من مراعاة معنى اللغة لذا الإيمان في اللغة عبارة عن التصديق لا عن العبادة، والله الموفق.

وكذا تعلقهم بالمروى عن رسول الله ﷺ: "**الإيمان بضع وستون أو بضع وسبعون شعبة**"[٢] فاسد[٣]، لأن الراوي شهد بغفلته حيث شك (فقال بضع وستون أو بضع وسبعون إذ لا يظن بالنبي عليه السلام الشك في ذلك)[٤] ثم التعلق بمثل هذه الأحاديث في[٥] باب الاعتقاد باطل لأن خبر الواحد لو لم يكن فيه دلالة غفلة الراوي ولم يكن ورد بمخالفة الكتاب فكيف وقد وجد فيه الأمران، أما دلالة الغفلة فلما ثبت فيه من الشك وأما مخالفة الكتاب فلما مر من دلائل القرآن على صحة ما ذهبنا إليه.

ثم المحتج بهذا الحديث (يخالف الحديث)[٦] فإن في الحديث أن شهادة أن لا إله إلا الله شعبة من الإيمان وهو يجعلها إيمانًا، والأصل أن المتركب من أركان مختلفة لا يكون لكل ركن منه لا اسمه ولا حكمه كما في كل فعل من أفعال الصلاة وأفعال الحج وكالأنف أو الخد من الوجه والبياض أو السواد من الكف، وإذا جعل المتعلق بالحديث ذلك إيمانًا كان مخالفًا لما احتج به من الحديث على ما بينا أن الإيمان في الحقيقة هو التصديق لا يعرف أهل اللسان غير ذلك فإطلاقه على غيره يكون مجازًا لكونه سببًا لقيامه في نفسه وشرطًا لصحته وثبوته، والله الموفق.

---

(١) لوحة ٤٦٧ و د.
(٢) ذكره البخاري في صحيحه جـ ١ ص ١١ عن طريق أبي هريرة ولم يورد أو بضع وسبعون، وذكره مسلم في صحيحه عن طريق أبي هريرة جـ ٢ ص ٥ وأورد أو بضع وسبعون، وذكره الترمذي جـ ١٠ ص ٨٦ عن طريق أبي هريرة بلفظ مختلف.
(٣) ز سقط.
(٤) ب ما بين القوسين سقط وأثبتناه من باقي النسخ.
(٥) لوحة ٢٢١ ظ ط.
(٦) ز سقط.

[إبطال قول الكرامية]:

وقول من يقول إن الإيمان هو القول المجرد وليس في القلب منه شيء باطل. يكاد يبلغ مبلغ إنكار النصوص فإن الله تعالى قال في المنافقين: ﴿ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفۡوَٰهِهِمۡ وَلَمۡ تُؤۡمِن قُلُوبُهُمۡ ﴾[1][2] ولو لم يكن بالقلب إيمان لم يكن لهذا القول فائدة كمن يقول لآخر ولم يؤمن يدك أو رجلك وحاشا أن يكون في كلام الحكيم الخبير لغو وهذيان وقال تعالى: ﴿ ۞ قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ ﴾[3] ولو كان الإيمان قولاً لكان الله تعالى يقول لنبيه "قل لم تؤمنوا" أمرًا له أن يكذب، لأنهم[4] لما قالوا آمنا وعين هذا القول منهم الإيمان فقد وجد منهم الإيمان وصاروا مؤمنين، كمن قال: أنا متكلم وجد منه الكلام وصار متكلمًا، فمن قال للأول لم تؤمن وللثاني لم تتكلم كان كاذبًا، ومن جوز أن الله يأمر نبيه عليه السلام بالكذب فقد كفر.

يحققه: أنه قال: ﴿ وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡ ﴾[5] ولو لم يكن في القلب إيمان لم يكن لهذا معنى وهم يقولون للنبي عليه السلام وللصحابة - رضي الله عنهم-: لما يدخل الإيمان في قلوبكم أيضًا، وكذا هذا من هذا القائل تسوية بين النبي عليه السلام وجميع المؤمنين وبين المنافقين، وفساد هذا ظاهر وقال تعالى: ﴿ يَمُنُّونَ عَلَيۡكَ أَنۡ أَسۡلَمُواْۖ قُل لَّا تَمُنُّواْ عَلَيَّ إِسۡلَٰمَكُمۖ بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيۡكُمۡ أَنۡ هَدَىٰكُمۡ لِلۡإِيمَٰنِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ١٧ ﴾[6] ولو لم يكن الإيمان إلا باللسان لكان إذا نطقوا به فقد صدقوا فلم يكن لقوله: ﴿ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴾ معنى وقال تعالى: ﴿ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٖ فَٱمۡتَحِنُوهُنَّۖ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ ﴾[7] ولو لم يكن

---

(١) لوحة ٤٦٧ ظ د.
(٢) سورة المائدة -٥- الآية ٤١.
(٣) سورة الحجرات -٤٩- الآية ١٤.
(٤) لوحة ٣٣٥ ظ ز.
(٥) سورة الحجرات -٤٩- الآية ١٤.
(٦) سورة الحجرات -٤٩- الآية ١٧.
(٧) سورة الممتحنة -٦٠- الآية ١٠.

الإيمان إلا القول لكان كل سامع واحدًا ولم يكن لقوله: ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ﴾ معنى وقال: ﴿مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ﴾[1] ثم قال: ﴿وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِإِيمَٰنِكُم﴾[2][3] فكان دليل أن الإيمان حقيقة بالقلب حيث يعلم الله تعالى به وحده، وكذا الله تعالى وعد المنافقين النار بل قال إنهم ﴿فِي ٱلدَّرۡكِ ٱلۡأَسۡفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾[4] وهذا في من هو مؤمن حقًا وليس بكافر كما يزعمه[5] الكراميه محال، على أن الله تعالى شهد عليهم بالكفر بقوله: ﴿ٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ أَوۡ لَا تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ إِن تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ سَبۡعِينَ مَرَّةٗ فَلَن يَغۡفِرَ ٱللَّهُ لَهُمۡۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾[6] فمن زعم أن الله تعالى غالط في تسميتهم كفارًا بل هم مؤمنون حقًا، لم يكن في[7] كفره شك، وكذا[8] قال تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَهُمۡ أَن تُقۡبَلَ مِنۡهُمۡ نَفَقَٰتُهُمۡ إِلَّآ أَنَّهُمۡ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَبِرَسُولِهِۦ﴾[9] وهذا أوضح من أن يحتاج فيه إلى الإطناب إذ[10] من سمى المكذب بقلبه مؤمنًا مع أن الإيمان هو التصديق، لا يخفى فساد كلامه وسخافة عقله ورقة دينه على أحد، والله الموفق.

وكأن هؤلاء ذهبوا إلى ذلك لما رأوا من إجراء أحكام الإسلام على الذين شهدوا باللسان، وهذا كهذا في حق إجراء الأحكام إذ لا اطلاع للعباد على الضمائر والعقائد فيكون الاعتبار[11] في حقهم لما يمكنهم الوقوف عليه لما لم يمكنهم تعليقًا للتكليف بما في الوسع ولا كلام فيه إنما الكلام في حق اعتباره في أحكام الآخرة

---

(١) سورة النساء -٤- الآية ٢٥.
(٢) لوحة ٤٦٨ و د.
(٣) سورة النساء -٤- الآية ٢٥.
(٤) سورة النساء -٤- الآية ١٤٥.
(٥) ز زعمت.
(٦) سورة التوبة -٩- الآية ٨٠.
(٧) ط سقط.
(٨) لوحة ٢٢٢ و ط.
(٩) سورة التوبة -٩- الآية ٥٤.
(١٠) لوحة ١٨٣ ظ ب.
(١١) لوحة ٣٣٦ و ز.

التي تثبت في حق الله تعالى، والله الموفق.

يحققه: أن الإيمان دين والأديان تعتقد والاعتقادات بالقلوب.

يحققه: أن ارتفاع فعل الإيمان عن الممتحنين محال، وتمر عامة الأوقات ولا توجد الشهادة[١] باللسان بل من الأحوال ما ينهي المرء فيه أن يقول آمنت بالكتب والنبيين والبعث ونحو ذلك كما في الصلوات وكما في حال كونه في الكنيف، وكما في حال خروج البول والغائط منه ومحال ارتفاع فرض الإيمان أو النهي عنه ما دام التكليف باقيًا أو القول بكراهيته حال وجود العبادة التي لا صحة لها إلا به، وكل ذلك يدل على أن الإيمان في الحقيقة هو التصديق، والذي يؤيد هذا كله قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾[٢] لم يجعل لهم كفرًا باللسان إذا لم يكن عبارة عن القلب ومنع ذلك أن يكون كفرًا بإيمان القلب فثبت أن القلب هو موضع الإيمان وبه يستدل أن كفر القلب يمنع قول اللسان من أن يكون إيمانًا، والله الموفق.

[المعرفة لا تكفي بل لابد من تصديق القلب]:

ثم بالقلب يكون التصديق لما مر أن الإيمان يكون بالقلب والإيمان هو التصديق، وليست المعرفة الخالية عن التصديق إيمانًا كما ظن جهم وجماعة أن الإيمان هو المعرفة لما أن الإيمان هو التصديق ثم ضد الإيمان هو الكفر، والكفر هو التكذيب والتكذيب ينافي التصديق لا المعرفة إذ ما يضادها النكرة والجهالة، وليس كل من جهل حقًا يكذب به.

يحققه: أن الإيمان (بجميع الأنبياء والرسل) [٣] وبجميع الكتب وجميع الملائكة ثابتٌ وهو التصديق، والمعرفة بأعيانهم منعدمة، وأهل العناد كانوا يعرفونه

---

(١) لوحة ٤٦٨ ظ د.
(٢) سورة النحل -١٦- الآية ١٠٦.
(٣) ب، د سقط وأثبتناه من باقي النسخ لسلامة السياق.

كما يعرفون أبناءهم وكانوا يكتمون الحق وهم يعلمون[١]، ولم يثبت لهم الإيمان بتلك المعرفة لانعدام التصديق وثبوت ما يضاده وهو التكذيب، والله الموفق.

[الإيمان لا يزيد ولا ينقص]:

وإذا كان الإيمان هو التصديق وهو في نفسه مما لا يتزايد وما لا يتزايد فلا نقصان له إلا بالعدم ولا زيادة[٢] عليه إلا بانضمام مثله إليه، فلا زيادة إذًا للإيمان بانضمام الطاعات إليه، ولا نقصان بارتكاب المعاصي، إذ التصديق في الحالين على ما كان قبلهما فكان تأويل ما ورد من الزيادة في الإيمان على ما روى عن أبي حنيفة[٣] - رحمه الله - أنهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فيؤمن بكل فرض جاء فيزداد إيمانه بالتفسير مع إيمانه بالجملة وإن كان بالجملة في التحقيق إيمان به، وقد روى[٤] عن ابن عباس - رضي الله عنهما - هذا التأويل أيضًا وكذا الثبات على الإيمان والدوام عليه زيادة عليه في كل ساعة إذ يوجد في كل ساعة مثل ما انعدم في الأولى كما يوجد درهم ثم يزداد عليه في كل ساعة درهم إلا أن تلك الزيادة في نفسه إذ هو غير محتمل للتجزؤ، ويحتمل الزيادة عليه أن يزداد نوره وضياؤه في القلوب بالأعمال الصاحة وينتقص ذلك بالمعاصي إذ الإيمان له ضياء ونور على ما قال تعالى: ﴿ يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ ﴾[٥] وقال تعالى: ﴿ أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ ﴾[٦] فأما[٧] هو في ذاته فلا

---

(١) لوحة ٤٦٩ و د.
(٢) لوحة ٣٣٦ ظ ز.
(٣) يقول أبو حنيفة في الفقه الأكبر – وإيمان أهل السماء والأرض لا يزيد ولا ينقص من جهة المؤمن ويزيد وينقص من جهة اليقين والتصديق. راجع: ص ١٨٢ متن الفقه الأكبر.
(٤) لوحة ٢٢٢ ظ ط.
(٥) سورة الصف -٦١- الآية ٨.
(٦) سورة الزمر- ٣٩- الآية ٢٢.
(٧) لوحة ١٨٤ و ب.

يحتمل الزيادة والنقصان على[1] ما بينا، ثم أحق الناس[2] أن يمتنع عن القول بالزيادة على الإيمان هم الذين يجعلون الأعمال من الإيمان[3]، وذلك لأنهم إذا جعلوا الأعمال كلها إيمانًا فلا أحد إذًا استكمل الإيمان، والزيادة على ما هو لم يكمل بعد وهو في حد النقصان محال، ولأنه ما من عبادة توجد إلا وهي من الإيمان ولا شيء وراء الكل ليتصور أن يكون زيادة باتصاله به.

يوضحه: أن الزيادة تكون على ذي النهاية فينتهي ثم يزاد عليه، فأما الزيادة على ما لا نهاية له فمحال إلا أن يقول الإيمان في حق الكل في حد النقصان ثم يزداد بكل طاعة، فمن كانت طاعاته أكثر كان إيمانه أكثر، فيقال له إذًا على زعمك كما الإيمان غير متصور فكان إيمان كل نبي ومرسل ناقصًا، ثم نقول: إنا بينا أن الإيمان هو التصديق، وما وجد من الأعمال يساويه في اسم الطاعة والعبادة دون اسم الإيمان، فبوجود شيء منها يزداد من حيث المعنى الذي يشاركه في الاسم دون الذي يخالفه، فيكون بزيادة عمل يوجد ازدياد عباداته وطاعاته لا زيادة إيمانه، كما

---

(١) لوحة ٤٦٩ ظ د.

(٢) ز سقط.

(٣) في مسألة زيادة الإيمان ونقصانه يقول الجويني: إن حملنا الإيمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقًا ومن حمله على الطاعة سرًا وعلنا فلا يبعد على ذلك إطلاق القول بأن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ويقول الجويني: وهذا مما لا نؤثره.
راجع الإرشاد للجويني ص ٣٩٩.
أما السيد الشريف في شرحه للمواقف جـ ٣ ص ٢٥٢ فيقول: إن الإمام الرازي وكثير من المتكلمين قالوا إنه بحث لفظي لأنه فرع في تفسير الإيمان فإن قلنا هو التصديق فلا يقبلهما.. وإن قلنا هو الأعمال إما وحدها أو مع التصديق فيقبلهما.
ويقول الإيجي ومعه السيد الشريف: الحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان لوجهين: أي يحسب الذات وبحسب المتعلق الأول القوة والضعف فإن التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا. الثاني من وجهي التفاوت أعني ما هو بحسب المتعلق أن يقال التصديق التفصيلي في أفراد ما علم به جزء من الإيمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالإجمال يعني أن أفراد ما جاء به متعددة وداخلة في التصديق الإجمالي، فإذا علم واحد منها بخصوصه وصدق بمكان هذا تصديقًا مغيرًا لذلك التصديق المجمل ولا شك أن التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة فكذا الإيمان والنصوص نحو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ دالة على قبوله لهما أي قبول الإيمان للزيادة والنقصان.

إذا كان في بيت عشرة من الرجال فدخلت[١] امرأة[٢] ذلك البيت[٣] كان دخولها يوجب زيادة في الأشخاص والآدميين[٤] دون الرجال حتى إن من قال ازداد بدخولها الأشخاص كان صادقًا، وإن قال ازداد[٥] الرجال كان كاذبًا فكذا هذا، والله الموفق.

ثم العجب منهم أنهم يزعمون أن كافرًا لو أسلم وصدق بجميع ما يجب تصديقه صار مؤمنًا ثم لو ارتكب من ساعته إثمًا انتقل إيمانه وليس معه إلا التصديق والتصديق[٦] لا تزايد له، ولو اختل لتبدل بالتكذيب وبطل، ولو لم يختل بقي كاملاً فكان القول ببقائه وثبوت النقص فيه باطلاً، وتعلقهم بقوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾[٧] أنه دليل أن الدين كان إلى ذلك اليوم ناقصًا. باطل، لأن ذلك يوجب على قولهم أن من مات قبل ذلك من المهاجرين والأنصار الذين شهدوا بدرا[٨] وبايعوا رسول الله عليه السلام البيعتين[٩] جميعًا وبذلوا أنفسهم لله تعالى بمكة مع عظيم ما حل بهم من نكاية العدو وأنواع البلايا كلهم، ماتوا على دين ناقص، وكذلك كان[١٠] رسول الله عليه السلام يدعوهم إلى دين ناقص، وكان يوالي ويعادي عليه، وصاحب هذا القول على دين كامل، فإذا سعى في مدح نفسه وتزكيتها وتقديمها على من يعلم أنه بجميع سعيه لا يبلغ مقامًا[١١] واحدًا من

(١) لوحة ٣٣٧ و ز.
(٢) ز سقط.
(٣) ز سقط.
(٤) د واد مبين.
(٥) لوحة ٤٧٠ و د.
(٦) ز سقط.
(٧) سورة المائدة -٥- الآية ٣.
(٨) أي غزوة بدر وهي التي أعطى فيها المسلمون للمشركين درسًا قاسيًا رغم قلة عدد المسلمين وكانت أول غزوة في الإسلام.
(٩) هما بيعة العقبة الأولى والثانية.
(١٠) ط كتاب - زائدة.
(١١) لوحة ٢٢٣ و ط.

مقاماتهم، ثم هو شهد على كتاب الله تعالى أنه جاء بالدين الناقص إلى ذلك اليوم، وهذا كله باطل.

[وجوه تأويل آية اليوم أكملت]:

ثم تأويل الآية والله أعلم على وجوه:

أحدها- أنه لا يريد باليوم يومًا يشار إليه كما لا يريد بقوله: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ يومًا يشار إليه بل كان الدين مرضيًا عنده ثم بعد ذلك وجهان:

أحدهما: إسقاط معنى اليوم وحمله على ما جرت العادة في التكلم به[١] لافتتاح الكلام دون تحقيق الوقت.

والثاني: أن يراد به عصر النبي ﷺ إذ كان قبل ذلك فترة وقد كانت مست الحاجة إلى من يبين لهم الحق فيبين ذلك برسوله عليه السلام في ذلك العصر وهذا ظاهر في مبتذل الكلام، فإن ملكًا من الملوك لو مَنَّ على أهل مملكته فقال: إن من كان[٢] سبقكم[٣] من آبائكم كانوا في زمن من كان[٤] ملك الولاية قبلي في أنواع الفتن وصنوف من المصائب والمحن بسبب سوء مملكته وخوفه في معاملة رعيته وتعديه عن الصواب في تدابير سياسته ورسوم إمارته، وأنتم اليوم في ظل السلامة وتحت جناح الأمنة وكنف الدعة والراحة بيمن سياستي وشفافتي ورأفتي على طبقات رعيتي وأهل مملكتي، لا يريد[٥] بذلك اليوم الذي يخاطبهم فيه بذلك بل جميع عصره وزمان ثبوت سلطانه ودولته فكذا هذا والله أعلم.

---

(١) لوحة ٤٧٠ ظ د.
(٢) د من - زائدة.
(٣) لوحة ٣٣٧ ظ ز.
(٤) د سقط.
(٥) لوحة ١٨٤ ظ ب.

والثاني من وجوه التأويل: أن يكون قوله: ﴿أَكْمَلْتُ﴾[١] أي أظهرت لكم دينكم حتى قدرتم على إظهاره في كل مشهد، وأظفرتكم بعدوكم حتى ييأسوا من ترككم الدين كقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ﴾[٢] وقوله: ﴿وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ﴾[٣] وكقوله: ﴿وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ﴾[٤] ولا يجوز **(أن يكون)** [٥] نور الله تعالى غير تام في نفسه حتى يتمه ولكن يتمه في الخلق لأن يظهره فيهم.

والثالث: أن يكون تمامه بما أرعب عدوهم وأكرم الرسول عليه السلام برعب العدو وآمن المؤمنين عنهم، فعلى هذا أكمل ذلك اليوم والأمر[٦] بالمعروف فمن يقتل عدوه من الملوك يقول اليوم تم ملكي وعزتي وسلطاني فمثله الأول، على أن تمام الشيء **بوجهين:**

أحدهما: باستكمال ما لا يقوم دونه.

والثاني: باستيعاب ما له بعد التزين والتحسين مما هو في حق النبع[٧]، ثم ما كان واحدًا في نفسه أو متناهيًا يتم بشيء آخر فضلاً كان ذلك أو شرطًا فأما الذي لا يحد في نفسه فلا كمال له لا بفضله ولا شرطه فكان كماله على أصلهم محالاً فكان تعلقهم به باطلاً، والله الموفق.

[مسألة العاقبة]:

ثم الإيمان لما كان اسمًا للتصديق وهو على التلخيص[٨] تصديق محمد ﷺ بما جاء به من عند الله تعالى وهو شيء حقيقي معلوم الحد، فإذا حصل بهذا الحد كان الذات به مؤمنًا كالقعود والجلوس والسواد والبياض وغير ذلك لما كانت معاني

---

(١) د سقط.
(٢) سورة المائدة -٥- الآية ٣.
(٣) سورة الصف -٦١- الآية ٨.
(٤) سورة التوبة -٩- الآية ٣٢.
(٥) د سقط.
(٦) لوحة ٤٧١ و د.
(٧) ز التتبع.
(٨) ز التخصيص - وهي الأحسن.

معلومة الحد متى وجدت بحقيقتها كان الذات بها قاعدًا جالسًا أسود أبيض فكذا هذا، ثم إذا كان كذلك لا معنى لقول الأشعرية ومن تقدمهم من الخوارج كنجدة[١] الحروري وطوائف من الناس[٢] أن لا عبرة لإيمان من وجد منه التصديق للحال ولا لكفر من[٣] وجد منه التكذيب بل العبرة للعاقبة، فإن كان في علم الله تعالى أن هذا الشخص المعين يختم له بالإيمان فهو للحال مؤمن وإن كان مكذبًا لله تعالى ولرسوله عليه السلام ساجدًا للصنم، وإن كان في علمه أنه يختم له بالكفر - نعوذ بالله - يكون[٤] في الحال كافرًا وإن كان مصدقًا لله تعالى ولرسوله فهذا لا معنى له، لأن الحقائق لم تعرف معدومة باعتبار العلم أنها تنعدم فإن الله يعلم الحي حيًا ولا يعلمه للحال ميتًا وإن كان يعلم أنه يموت لا محالة، وكذا هذا من الجالس والقائم والأسود والأبيض وكل وصف وحال للآدمي، ولو كان الأمر على ما تزعمون لكان ينبغي أن نكون نحن الآن في الآخرة وأن كل ميت كان حيًا لأن عاقبة الأمر هكذا، وحيث كان هذا باطلاً خارجًا عن المعارف دل على بطلان ذلك المذهب، والله الموفق.

فإن قالوا: أليس إذا علم الله تعالى أنه يختم له بالإيمان فهو ولي الله، وإذا علم أنه (يختم له بالكفر فهو عدو الله تعالى؟ قلنا: الولاية والعداوة تكونان بالإيمان والكفر فمن كفر بعد إيمانه)[٥] كان وليًا فصارعدوًا وكذا القلب، والتغير على الولي والعدو دون الولاية والعداوة كما في العلم والمعلوم والإخبار والمخبر عنه، والله الموفق.

---

(١) لوحة ٣٣٨ و ز.

(٢) يقول البغدادي في أصول الدين ص ٢٥٣ - كل من قال من أهل الحديث بأن جملة الطاعات من الإيمان قال بالموافاة وقال كل من وافى ربه على الإيمان فهو المؤمن، ومن وافاه بغير الإيمان الذي أظهره في الدنيا علم في عاقبته أنه لم يكن قط مؤمنًا، والواحد من هؤلاء يقول اعلم أن إيماني حق وضده باطل وإن وافيت ربي عليه كنت مؤمنًا حقًا فنستثنى في كونه مؤمنًا ولا يستثنى في صحة إيمانه.

(٣) لوحة ٢٢٣ ظ ط.

(٤) لوحة ٤٧١ ظ د.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

[مسألة المشيئة في الإيمان]:

وبمعرفة هذا نعرف بطلان مقالتهم أنا لا نقول نحن مؤمنون على الثبات بل نقول نحن مؤمنون إن شاء الله تعالى[١] لأن التصديق لما وجد، فقد وجد الإيمان بحقيقة، فقول من يقول: أنا مؤمن إن شاء الله مع وجود حقيقة التصديق كقول من يقول: أنا قائم إن شاء الله وأنا قاعد إن شاء الله مع[٢] وجود حقيقة ذلك، وذلك باطل، ولا معنى لقول من قال منهم إيماني حق[٣] بلا استثناء[٤] وإذا وصف نفسه قال: أنا مؤمن إن شاء الله، لأن إيمانه إذا كان حقًا كان هو مؤمنًا حقيقة كالقعود متى كان متحققًا كان الرجل قاعدًا، ولا معنى أيضًا لقول من يقول: أنا مؤمن بالله من غير استثناء، وقال أنا مؤمن عند الله إن شاء الله؛ لأن الإيمان إذا تحقق بحقيقته

---

(١) يقول بهذا الأشاعرة وقد قيل للجويني قد أثر عن سلفكم ربط الإيمان بالمشيئة وكان إذا سئل الواحد منهم عن إيمانه قال: إنه مؤمن إن شاء الله فما محمول ذلك؟
فقال الجويني: الإيمان ثابت في الحال قطعًا لا شك فيه، ولكن الإيمان الذي هو علم الفوز وآية النجاة إيمان الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا التشكيك في الإيمان الناجز.
راجع الإرشاد للجويني ص ٤٠٠.
ويزيد شرح الطحاوية في العقيدة السلفية الأمر تفصيلاً فيقول الناس في الاستثناء على ثلاثة أقوال طرفان ووسط منهم من يوجبه ومنهم من يحرمه ومنهم من يجيزه باعتبار ويمنعه باعتبار والأخير أصح الأقوال. أما من يوجبه فلهم مأخذان: أحدهما أن الإيمان هو ما مات الإنسان عليه والإنسان إنما يكون عند الله مؤمنًا أو كافرًا باعتبار الموافاة وما قبل ذلك لا عبرة به.
والثاني أن الإيمان المطلق يتضمن فعل ما أمر الله به عبده كله وترك ما نهاه عنه كله، فإذا قال الرجل أنا مؤمن بهذا الاعتبار فقد شهد لنفسه أنه من الأبرار المتقين.
وأما من يحرمه فكل من جعل الإيمان شيئًا واحدًا فيقول أنا أعلم أني مؤمن كما أعلم أني تكلمت بالشهادتين فقولي أنا مؤمن كقولي أنا مسلم فمن استثنى في إيمانه فهو شاك فيه.
وأما من يجوز الاستثناء وتركه فهم أسعد بالدليل من الفريقين وخير الأمور أوسطها فإن أراد المستثنى الشك في أصل إيمانه منع الاستثناء وهذا مما لا خلاف فيه، وإن أراد أنه مؤمن من المؤمنين المصدقين الموقنين فالاستثناء حينئذ جائز وكذلك من استثنى وأراد عدم علمه بالعاقبة وكذلك من استثنى تعليقًا للأمر بمشيئة الله لا شكًا في إيمانه.
راجع: شرح الطحاوية ص ٢٨١-٢٨٤.
(٢) لوحة ١٨٥ و ب.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ٤٧٢ و د.

كان مؤمنًا عند الله حقيقة، وإنما الشك أن يكون مؤمنًا وقت الموت ولا يظن بهم[١] أنهم يشكون في وجود التصديق منهم للحال بل إنما يثبتون ذلك على القول بالموافاة وهو أن المذهب عندهم أن لا عبرة للإيمان الموجود للحال (ولا للكفر الموجود للحال)[٢] بل العبرة بحالة الموت وتلك الحالة مستورة عليهم، فإذا لم يعلموا بها لا يعلمون ما هم عليه للحال لسقوط اعتبار ما هو الموجود للحال، وبمعرفة بطلان ذلك يعرف بطلان هذا، والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه أن الله تعالى شهد بالإيمان لمن آمن بالله ورسله بقوله تعالى: ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ ﴾[٣] ومدح بقطع القول الذين قالوا: ﴿ رَّبَّنَآ إِنَّنَا سَمِعۡنَا مُنَادِيٗا يُنَادِي لِلۡإِيمَٰنِ أَنۡ ءَامِنُواْ بِرَبِّكُمۡ فَـَٔامَنَّا ﴾[٤] الآية ولم يأمر بالاستثناء وإن لم يكن لهم بالعاقبة علم، وأمر أيضًا بالقول بذلك من غير الاستثناء بقوله تعالى: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا ﴾[٥] ثم خاطب الله تعالى خلقه[٦] في كثير من العبادات[٧] باسم الإيمان وفي كثير من الحل والحرمة ثم لم يوجد أحد تحرج في شيء مما أحل باسم الإيمان[٨] وأمر به ظنًا منه بنفسه أنه ليس بحقيق لذلك الاسم وأن المراد ينصرف إلى غيره فكذا التسمي به، والله الموفق.

[الإسلام والإيمان لا يتغايران]:

وإذا عرف أن الإيمان هو التصديق عرفنا أن الإيمان والإسلام شيء واحد، والأسماء من قبيل الأسماء المترادفة، وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن، وذلك لأن

---

(١) لوحة ٣٣٨ ظ ز.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) سورة البقرة -٢- الآية ٢٨٥.
(٤) سورة آل عمران -٣- الآية ١٩٣.
(٥) سورة البقرة -٢- الآية ١٣٦.
(٦) ط حده.
(٧) لوحة ٢٢٤ و ط.
(٨) لوحة ٤٧٢ ظ د.

الإيمان اسم لتصديق شهادة العقول والآيات والآثار[١] على وحدانية الله تعالى، وأن له الخلق والأمر ولا شريك له في ذلك، والإسلام هو إسلام المرء نفسه بكليتها، وكذا كل شيء بالعبودية لله تعالى لا شريك له فحصلا عن طريق المراد منهما على واحد. وقيل: الإسلام في اللغة هو الإخلاص على ما قال تعالى لإبراهيم الخليل: ﴿أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ﴾[٢] أي أخلص، قال: أخلصت. ومن قوله تعالى: ﴿ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾﴾[٣] فهو على إخلاص العبد نفسه لله تعالى لا يجعل فيه شركاء، وهو أيضًا يرجع إلى ما بينا.

[أدلة القائلين بأن الإسلام غير الإيمان]:

وزعم بعض الحشوية أن الإيمان غير الإسلام[٤] واحتجوا بقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوٓا أَسْلَمْنَا﴾[٥] جعل الإسلام غير الإيمان حيث أثبت الإسلام ونفى الإيمان[٦]، واحتجوا أيضًا بخبر جبريل عليه السلام فإنه سأل النبي ﷺ عن الإيمان فقال: "**أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله** – وسأل عن الإسلام– فقال: **أن تشهد أن لا**[٧] **إله إلا الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت** فقال في الأول: إذا فعلت كذا فأنا مؤمن وفي الثاني فأنا مسلم. قال: نعم. قال: **صدقت**[٨] "ففرق الكتاب والسنة بين الأمرين.

---

(١) ز سقط.
(٢) سورة البقرة –٢– الآية ١٣١.
(٣) سورة البقرة –٢– الآية ١٣٦.
(٤) ممن يقول بأن الإيمان غير الإسلام الباقلاني حيث يقول: والإيمان خصلة من خصال الإسلام وكل إيمان إسلام وليس كل إسلام إيمانا. راجع التمهيد للباقلاني ص ٣٤٧.
(٥) سورة الحجرات –٤٩– الآية ١٤.
(٦) لوحة ٣٣٩ و ز.
(٧) لوحة ٤٧٣ و د.
(٨) سبق تخريج هذا الحديث في نفس الموضوع.

[أدلة النسفي على أن الإسلام هو الإيمان]:

ولنا أنا حقيقة الإيمان والإسلام لما كانا ما ذكرنا كان وجود أحدهما بدون الآخر محالاً، إذ هي جميعًا اسم لشيء واحد كالقعود والجلوس، يوضحه أن من البعيد عن العقول أن يأتي المرء بجميع شرائط الإيمان ثم لا يكون مسلمًا أو يأتي بجميع شرائط الإسلام ثم لا يكون مؤمنًا يدل عليه أن الله تعالى قال: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾[١] وقال: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾[٢] والإيمان دين فلو كان غير الإسلام لكان[٣] ينبغي أن لا يقبل. وقال تعالى: ﴿ فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾[٤] وقال تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُواْ مُسْلِمِينَ ﴿٦٩﴾ ﴾[٥] وقال خبرًا عن موسى عليه السلام أنه قال لقومه: ﴿ يَٰقَوْمِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ ﴿٨٤﴾ ﴾[٦] وقال: ﴿ إِن تُسْمِعُ إِلَّا مَن يُؤْمِنُ بِـَٔايَٰتِنَا فَهُم مُّسْلِمُونَ ﴿٨١﴾ ﴾[٧] وقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾[٨] وقال: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾ ﴾[٩] فأمرهم في أول الآية أن يقولوا: ﴿ ءَامَنَّا ﴾ ثم ختم الآية بأن قال: "قولوا أنا مسلمون" ثم قال: ﴿ فَإِنْ ءَامَنُواْ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَواْ ﴾[١٠][١١] وقال في آية أخرى: ﴿ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُواْ

---

(١) سورة آل عمران -٣- الآية ١٩.
(٢) سورة آل عمران -٣- الآية ٨٥.
(٣) لوحة ١٨٥ ظ ب.
(٤) سورة الذاريات -٥١- الآيتان ٣٥، ٣٦.
(٥) سورة الزخرف -٤٣- الآية ٦٩.
(٦) سورة يونس -١٠- الآية ٨٤.
(٧) سورة النمل ٢٧- الآية ٨١.
(٨) سورة آل عمران -٣- الآية ١٠٢.
(٩) سورة البقرة -٢- الآية ١٣٦.
(١٠) لوحة ٤٧٣ ظ د.
(١١) سورة البقرة -٢- الآية ١٣٧.

ٱلْكِتَٰبَ [١] وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْۚ فَإِنْ أَسْلَمُوا۟ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ﴾ [٢] جعلهم في هذه الآية مهتدين بإسلامهم كما جعلهم في الآية الأولى مهتدين بإيمانهم، فهذا دليل واضح لا شك فيه أن جعل الإيمان والإسلام شيئًا واحدًا لا يفترقان، وقال يوسف عليه السلام: ﴿ تَوَفَّنِى مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِى بِٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٠١﴾ ﴾ [٣] وغير المؤمن لا يلحق بالصالحين وقال تعالى: ﴿ يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا۟ۖ قُل لَّا [٤] تَمُنُّوا۟ عَلَىَّ إِسْلَٰمَكُمۖ بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٧﴾ ﴾ [٥] وقد روى عن النبي عليه السلام أنه قال: "**لا يدخل الجنة إلا نفس مؤمنة**" [٦] وروى إلا "**نفس مسلمة**"، ثم لا تنازع في جميع المسلمين أن الدار التي هي (لأهل الإسلام هي لأهل الإيمان وأن التي هي) [٧] لهؤلاء، فهي لهؤلاء وكذا الله تعالى قسم الخلق فقال: ﴿ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ ﴾ [٨] وقال: ﴿ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ﴾ [٩] فما فتوى صاحب هذا القول في المسلم أنه من أي قسم في الآيتين، ثم يقال له: لو كان الاسمان اسمين لمتغايرين لتصور وجود أحدهما بدون الآخر ولتصور مؤمن ليس بمسلم ومسلم ليس بمؤمن ثم لو كان كذلك فما قولك في مؤمن ليس بمسلم

---

(١) لوحة ٢٢٤ ظ ط.
(٢) سورة آل عمران -٣- الآية ٢٠.
(٣) سورة يوسف - ١٢- الآية ١٠١.
(٤) لوحة ٣٣٩ ظ ز.
(٥) سورة الحجرات -٤٩- الآية ١٧.
(٦) ذكره الإمام أحمد بن حنبل في مسنده جـ ٥ ص ٢٤١-٢٤٢ ونصه عن عمرو بن ميمون عن عبد الله قال: كنا مع النبي ﷺ في قبة نحو من أربعين، فقال: أترضون أن تكونوا ربع أهل الجنة؟ قلنا: نعم قال: والذي نفسي بيده إني لأرجو أن تكونوا نصف أهل الجنة؟ وذاك أن الجنة لا يدخلها إلا نفس مسلمة وما لكم في الشرك إلا كالشعرة البيضاء في جلد ثور أسود أما نص الحديث المذكور في التبصرة فقد ذكره أحمد بن حنبل في مسنده جـ ١ ص ٧٩ حيث سئل على أثناء خروجه في الحج ليلحق بأي بكر بأي شيء بعثت أي مع أبي بكر فقال: بعثت بأربع: لا يدخل الجنة إلا نفس مؤمنة ولا يطوف بالبيت عريان ومن كان بينه وبين الفتى عهد فعهده إلى مدته ولا يحج المشركون بعد عامهم هذا. وكذا ذكره الترمذي عن زيد بن ينبع جـ ٥، ٣٠٩٢ وقال: حديث حسن عن سفيان بن عيينة.
(٧) ز ما بين القوسين سقط.
(٨) سورة التغابن -٦٤- الآية ٢.
(٩) سورة آل عمران -٣- الآية ١٠٦.

أو مسلم ليس بمؤمن في أحكام الدنيا والآخرة؟ فإن ثبت لأحدهما حكمًا ليس للآخر ظهر ضلالة، وإن لم يثبت ظهر بطلان قوله، ثم الناس في عهد رسول الله ﷺ كانوا على(١) ثلاثة أصناف: مؤمن وكافر ومنافق فمن أيهم كان المسلم إذ لم يكن فيهم رابع؟ فإن قالوا: كان من المؤمنين تركوا مذهبهم، وإن قالوا: كان من الكافرين ينبغي أن لا يقبل إلا ذلك الدين وهو الكفر أو النفاق بقوله: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾(٢) والإيمان غيره فلا يقبل بل يقبل إما الكفر وإما النفاق والقول به كفر ظاهر، والله الموفق.

[الرد على من قال: إن الإسلام غير الإيمان]:

والجواب عن تعلقهم بالآية قلنا: معناها - والله أعلم - أي: قولوا استسلمنا خوفًا من معرة السيف لا أن المراد منه حقيقة الإسلام الذي مراد بقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ إذ لو كان كذلك والآية في المنافقين وكان الإسلام عندهم هو الأمور الظاهرة التي ذكرت في خبر جبريل عليه السلام، وقد انقاد أهل النفاق لهذا وقبلوها لكان ينبغي أن لا يقبل إلا ذلك، ولا يقبل إيمان المخلص ويقبل ذلك من أهل النفاق، ودخلوا تحت وعد المسلمين وإن لم يكن الإيمان دخل قلوبهم وهذا ظاهر الفساد، والله الموفق.

وهذا هو الجواب عن تعلقهم بحديث جبريل عليه السلام وهو أن نقول لهم: إذا كان الإسلام غير الإيمان لابد أن يتصور وجود أحدهما حال عدم الآخر على ما هو حقيقة المغايرة، ثم لو(٣) أن إنسانًا أتى بجميع ما ذكر النبي عليه السلام في(٤) جواب قوله: ما الإسلام؟ وامتنع عن اكتساب ما ذكره عليه(٥) السلام في جواب قوله

(١) لوحة ٤٧٤ و د.
(٢) سورة آل عمران -٣- الآية ٨٥.
(٣) لوحة ٣٤٠ و ز.
(٤) لوحة ٤٧٤ ظ د.
(٥) لوحة ٢٢٥ و ط.

ما الإيمان؟ أيكون مسلمًا ينجو عما ينجو به المسلمون في الآخرة وينال به ما وعد للمسلمين في الآخرة؟ فإن قالوا: نعم، فقد جعلوا المكذب بقلبه الجاحد بجميع ما يجب تصديقه بالقلب مسلمًا فائزًا بالخلود في الجنة ناجيًا من العذاب، مع أن الله تعالى أخبر أن المنافقين في الدرك الأسفل من النار وهذا ظاهر البطلان، وإن قالوا: لا. قيل: ولم وقد أتى بما هو الإسلام؟ وكيف[١] يتصور أن يأتي شخص بما هو الإسلام ولا يكون مسلمًا؟ أفيجوز أن يأتي شخص بالقعود ولا يكون قاعدًا، وكذا هذا في الأكل والشرب والمشي وغير ذلك من الأفعال الحسية، وكذا من الطاعة والمعصية والإيمان والكفر والصوم والصلاة، وهذا إنكار الحقائق، فإن قالوا: فما معنى الحديث؟ قلنا: لسنا بأولى بالاشتغال ببيان معنى الحديث منكم، إنما علينا إبطال كلامكم وإفساد احتجاجكم به، وقد قلنا بحمد الله تعالى ثم نقول: ذكر في الروايات الصحيحة أنه سأل في المرة الثانية عن شرائع الإسلام، وقال النبي عليه السلام: "**أقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت**"[٢] هكذا أخبرنا الشيخ المعدل أبو محمد عبد الله بن محمد المعدل النسفي عن الشيخ الخطيب أبي العباس جعفر بن محمد بن المستغفري[٣] النسفي[٤] الخطيب بها، وكانت له عناية بليغة في باب علم الأخبار بإسناد متصل عن أبي حنيفة عن علقمة بن مرثد[٥] عن ابن عمر[٦] - رضي الله عنهما - الحديث بطوله، وكان فيه على نحو ما بينا، وهكذا

---

(١) لوحة ١٨٦ و ب.

(٢) ذكره مسلم في صحيحه عن عمر بن الخطاب جزء ١ ص ١٥١ ونصه: قال: بينما نحن عند رسول الله ﷺ. وذكر حديث جبريل عليه السلام مع رسول الله، وذكره الترمذي في صحيحه جـ ١٠ ص ٧٧ من طريق عمر بن الخطاب، وذكره البخاري بلفظ مختلف من طريق أبي هريرة البخاري جـ ١ ص ١٩.

(٣) كان فقيهًا فاضلاً ومحدثًا مكثرًا صدوقًا لم يكن فيما وراء النهر في عصره مثله ولد سنة ٣٥٠هـ وتوفي في جمادي الأولى سنة ٤٣٢هـ، راجع الجواهر المضيئة للقرشي جـ ١ ص١٨٠، تاج التراجم لابن قطلوبغا ص٢١.

(٤) لوحة ٤٧٥ و د.

(٥) هو أحد الأجلاء من رواة الحديث.

(٦) هو: أبو عبد الرحمن عبد الله بن عمر بن الخطاب أسلم مع أبيه وهو صغير وهاجر معه إلى المدينة وكان من أهل الورع والعلم وكان أعلم الصحابة بمناسك الحج وتوفي

أخبرنا الفقيه الصالح الثقة أبو حفص عمر بن منصور البزار البخاري المعروف بجنب[١] عن القاضي أبي نصر أحمد بن عمر العراقي[٢] عن الشيخ أحمد بن خالد الزاهد[٣] عن الشيخ أبي عبد الله[٤] بن أبي حفص عن أبيه الشيخ أبي جعفر الكبير[٥] عن محمد بن الحسن عن أبي حنيفة عن علقمة بن مرثد عن يحيى بن يعمر[٦] عن ابن عمر - رضي الله عنهما - أنه عليه السلام سئل عن[٧] شرائع الإسلام فقال: "**أقام الصلاة وإيتاء الزكاة**" إلخ ذكر الحديث بطوله الشيخ أبو عبد الله بن حفص في كتابه المسمى بكتاب الإيمان، وهكذا روى الشيخ أبو عبد الله أيضًا عن عبد الله بن رجاء بن عمر البصري[٨] قال: أخبرنا المسعودي[٩] عن علقمة بن مرثد عن يحيى بن يعمر عن عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - والشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي ذكر أن عمر ﷺ ذكر أن رسول الله سئل عن الإيمان ثم

=

سنة ٦٣هـ.
راجع: صفة الصفوة لابن الجوزي جـ ١ ص ٢٢٨ الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر جـ ٤ ص ١٠٧

(١) لم أهتد لترجمته.

(٢) كان أحد أئمة أصحاب أبي حنيفة في الفقه وكان على قضاء سمرقند ومات ببخاري حدث عن ابن نعيم الاسترأبادي ومحمد بن يوسف. الجواهر المضيئة جـ ١ ص ٢٢٩ وراجع كتاب أعلام الأخبار.

(٣) لم اهتد لترجمته.

(٤) هو الإمام ابن الإمام له كتاب الرد على أهل الأهواء تفقه على أبيه، راجع الجواهر المضيئة للقرشي جـ ٢ ص ٢٥٧. والفوائد البهية للكنوي ص ٢٠.

(٥) هو: أحمد بن جعفر الكبير أخذ الفقه عن محمد بن الحسن ووصف بالكبير بالنسبة إلى ابنه بأنه يكنى بأبي حفص الصغير له أتباع وأصحاب كثيرون، راجع: الجواهر المضيئة للقرشي جـ ١ ص ٦٧، الفوائد البهية للكنوي ص ١٨.

(٦) هو أبو سليمان، وقيل أبو سعيد كان تابعيًا لقي عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس انتقل إلى خراسان وتولى القضاء بمرو وكان عالمًا بالقرآن والنحو أخذ النحو عن أبي الأسود الدؤلي توفي سنة ١٢٩هـ. راجع: وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ٣ ص ١٩٢، تهذيب التهذيب لابن حجر جـ ١١ ص ٣٠٥.

(٧) لوحة ٣٤٠ ظ ز.

(٨) لم اهتد إليه.

(٩) هو: أبو عبد الله محمد بن عبد الله المسعود إمام فاضل من أهل مرو تفقه على أبي بكر القفال وشرح مختصر المزني توفي نيف وعشرين وأربعمائة. راجع: وفيات الأعيان جـ ٢ ص ٢٤٤.

عن شرائع الإسلام فأجاب بالذي ذكر، فيكون هذا الخبر تفسيرًا للأول فيحمل ما روى أنه سئل عن الإسلام على أن بعض الرواة لم يسمع لفظة الشرائع في السؤال، يؤيد هذا ما روينا أنها[١] كانت مذكورة وحمل أمر[٢] بعض الرواة على أنه لم يسمع أولى من حمل البعض أنه تعمد[٣] الزيادة، لما أن عدالتهم تنفي تعمد الزيادة ولا تنفي عدم السماع، أو يحمل على أن هذا الراوي ترك تلك الزيادة لعلمه أن أحدًا لا يشتبه عليه أن المراد بالسؤال الثاني هو الشرائع دون الإسلام[٤] إذ لا يتصور مؤمن ليس بمسلم ولا مسلم ليس بمؤمن أو يحمل على أنه أضمر لفظة الشرائع، وأقام المضاف إليه مقام المضاف على ما هو دأب العرب عند ارتفاع خوف اللبس ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[٥] أي: أهل القرية إلا أن الأهل أضمر لدلالة الحال لما أن السؤال طلب البيان وذلك غير متصور من القرية التي هي جماد، فكذا هاهنا لما علم أن ما ذكر من الجواب شرائع الإسلام لا نفس الإسلام لما أن بوجودها بدون ما ذكر في جواب الإيمان لا يكون مسلمًا، وبانعدامها مع وجود ما ذكر من جواب الإيمان لا ينعدم الإسلام، ولا يخرج الإنسان من أن يكون مسلمًا، أضمر لفظة الشرائع وأقيم لفظة الإسلام مقامها أو يقال: إنه إنما[٦] ذكر الإسلام وأورد به الشرائع بطريق

---

(١) لوحة ٢٢٥ ظ ط.
(٢) د سقط.
(٣) لوحة ٤٧٥ ظ د.
(٤) ذكر نص الحديث في كتاب الفقه الأبسط لأبي حنيفة قال أبو مطيع: أخبرني عن الإيمان فقال أبو حنيفة: حدثني علقمة بن مرثد عن يحيى بن يعمر قال: قلت لابن عمر أخبرني عن الدين ما هو: قال: عليك بالإيمان فتعلمه قلت: فأخبرني عن الإيمان ما هو قال: فأخذ بيدي فانطلق إلى شيخ فأقعدني إلى جنبه فقال: إن هذا يسألني عن الإيمان كيف هو؟ فقال الشيخ: كان محمد شهد بدرا مع رسول الله عليه السلام قال ابن عمر: كنت إلى جنب رسول الله وهذا الشيخ معي إذ دخل علينا رجل حسن اللمة متعممًا تحسبه من رجال البادية فتخطى رقاب الناس فوقف بين يدي رسول الله فقال: يا رسول الله، ما الإيمان؟ فقال: يا رسول الله ما شرائع الإسلام فقال عليه السلام: إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلا والاغتسال من الجنابة فقال: صدقت.. راجع الفقه الأبسط لأبي حنيفة ص ٤٠-٤١.
(٥) سورة يوسف -١٢- الآية ٨٢.
(٦) ز سقط.

وأورد به الشرائع بطريق المجاز كما يذكر الإيمان ويراد به الشرائع كالصلاة ونحوها على ما ذكرنا في قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ ﴾[١]، والله الموفق[٢].

(١) سورة البقرة -٢- الآية ١٤٣.
(٢) راجع في موضوع الإيمان اللمع للأشعري من ص ١٢٣-١٢٥، التمهيد للباقلاني ص ٣٤٦-٣٥٠، أصول الدين للبغدادي ص ٢٤٧-٢٥٤، نظم الفرائد لشيخ زادة ص ٣٧-٤٩.
ويلاحظ أن النسفي تحدث عن إيمان المقلد بإسهاب في أول كتاب التبصرة وراجع شرح الطحاوية في العقيدة السلفية ص ٢٦١-٢٨٣.

البـــاب الرابـع

١- [الكلام[١] في الإمامة]:

الكلام[٢] في هذا الباب يطول جدًا، ولا وجه للاستقصاء فيه في هذا الكتاب الذي من شرطه الاختصار والإيجاز، ونبين ما لابد منه وقدر ما يقع به للراغب (في[٣] معرفة الكفاية[٤]) بمشيئة الله تعالى وعونه فنقول - وبالله التوفيق:

[أهمية تنصيب الإمام]:

إن المسلمين لابد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم وسد ثغورهم، وتجهيز جيوشهم، وأخذ صدقاتهم، وحماية بيضتهم[٥]، وقطع مادة شرور المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق، وإقامة الجمع والأعياد، وقطع المنازعات الواقعة بينهم، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق لئلا يؤدي التمادي في المنازعة إلى التقاتل والتفاني، وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم وقسمة ما أفاء الله عليهم من الغنائم، ولهذا أجمعت الصحابة على نصب الإمام، وكذلك طلبوه ولم يجر بينهم نزاع في وجوب طلبه وتعيينه بل جرى ذلك في التعيين إلى أن انعقد الإجماع على نصب أبي بكر الصديق ﷺ ثم مع ما بينا من إجماع الصحابة على ذلك والحاجة الماسة إليه لما بينا من الأمور.

[تنصيب الإمام ليس بواجب عند الأصم وهشام بن عمرو]:

ولا عبرة لخلاف أبي بكر الأصم وهشام بن عمرو من رؤساء القدرية وقولهما[٦] إن ذلك ليس بواجب، وتعليل الأصم أن الناس لو كفوا عن المظالم

---

(١) لوحة ٣٤١ و ز.
(٢) لوحة ٤٧٦ و د.
(٣) لوحة ١٨٦ ظ ب.
(٤) ب مكرر.
(٥) كناية عن حماية القوم.
(٦) يقول البغدادي في أصول الدين ص ٢٧١: إن الأصم زعم أن الناس لو كفوا عن المظالم لاستغنوا عن الإمام وزعم هشام أن الأمة إذا اجتمعت كلمتها على الحق احتاجت حينئذ إلى الإمام وأما إذا عصت وفجرت لم يجب حينئذ على أهل الحق منهم إقامة إمام.

لاستغنوا عن الإمام، لا عبرة لهذا لأن قومًا[١] لو استغنوا عنه لكانت الصحابة - رضوان الله عليهم - مع[٢] جلال أقدارهم وشدة[٣] احتراصهم عما لا يحل الشريعة ولا يجمل في المروءة وامتناعهم عن الظلم والتعدي أولى الناس بالاستغناء عن ذلك وحيث لم يستغن عنه دل أن ذلك ليس بشيء مع أن وراء قطع المنازعات وإنصاف المظلوم من الظالم أمورًا أخر لا[٤] يتمكن من القيام بها إلا الإمام على ما بيننا.

والدليل عليه ما روى عن النبي عليه السلام أنه قال: "**من مات وليس له إمام عامه فقد مات ميتة جاهلية**"[٥] فثبت بذلك بطلان مقالتهما وتقرر وجوب نصب الإمام، والله الموفق.

[لابد من ظهور الإمام وحضوره]:

ثم ينبغي أن يكون في كل وقت إمام ظاهر يمكنه القيام بما نصب هو له، إذ لا فائدة في نصب من لا يمكنه القيام بذلك، ولأن الإمام الغائب عن الخلق المختفي لا يوقف له على أثر إذ لا يحصل ما هو المقصود من إقامة الإمام بمثل هذا، وبهذا يبطل قول الروافض[٦] بإمام غائب ينتظرون خروجه، والله الموفق.

[لا يجوز أكثر من إمام في وقت واحد]:

ولا ينبغي أن تعقد الإمامة في وقت واحد لإمامين لما أن الأمور التي تناط بالإمام يكفيها الواحد (ولهذا لم يشتغل الصحابة بتنصيب إمامين)[٧] ولو جاوزت

---

(١) ط قرنا وجمع النسخ قرنا وقد كتبتها قوما ليصح السياق ويمكن أن يكون المقصود اعتبار الزمن فتصح كلمة قرن.
(٢) لوحة ٤٧٦ ط د.
(٣) لوحة ٢٧٦ و ط.
(٤) لوحة ٣٤١ ظ ز.
(٥) ذكره أحمد بن حنبل عن ابن عمر هكذا (من مات ولا بيعة عليه مات ميتة جاهلية) في مسندة ٤/٩٦ والطبراني عن معاوية بلفظ (من مات بغير إمام مات ميتة جاهلية) وانظر مجمع الزوائد ٥/٢١٨ وكنز العمال ح ١٤٨٦٣ وحلية الأولياء ٣/٢٢٤.
(٦) يقول البغدادي في أصول الدين ص ٢٧١: وأجازت الروافض غيبته عن جميع الناس وأوجبوا انتظاره ولم يجوزوا نصب إمام في حال انتظارهم من ينتظرونه.
(٧) ز ما بين القوسين سقط.

الزيادة على ذلك لجاز الأربعة والعشرة والمائة فيؤدي إلى أن ينصب في كل قرية ومحلة وسكة إمام على حدة، وذا باطل لما فيه من مخالفة إجماع الصحابة والسعي في تفرقة كلمة[١] المسلمين[٢]، وتحصيل سبب الفشل والجبن والتقاعد عن مقاومة أهل الحرب، لأن البعض من الأئمة لا يطيع البعض ولا ينقاد لأوامره ولا يصغي إلى رأيه، بل كل يستبد بأموره ويتبع رأي نفسه، وفي التفرق والتنازع وانحلال القوى وانفساخ العزائم، وفي الاجتماع والتعاضد والتناصر القوة والشركة وشدة الجانب وخشونة المس اللهم إلا أن يكون بين البلدين بحر حاجز لا يمكن للبعض القيام بنصرة البعض بل انقطع بسبب الحاجز التناصر والتعاون، فحينئذٍ لا بأس بذلك.

ثم لو كان عقد لواحد صالح للأمر ثم عقد لآخر بعده، فالثاني باغ غير مفترض يجب خلعه، وإن[٣] أبى إلا التمادي في اللجاج فيقاتل كما هو الحكم في أهل البغي، ولو عقد من هو أهل لعقد الإمامة لرجل[٤] صالح لها وقوم آخر لرجل آخر ووقع العقدان معًا تعارضا فاحتيج إلى استئناف عقد لأحدهما أو يعقد لغيرهما ممن يصلح للإمامة، كوليين زوجا صغيرة ووقعا العقدين معًا[٥]، وحكى عن أبي العباس القلانسي أنه كان يقول: يقرع بينهما فمن خرجت قرعته فهو إمام، وإليه ذهب أبو القاسم الكعبي ذكره في **كتاب عيون المسائل** وهذا فاسد إذ هو تحكيم من ظهر جهله وهو فاسد، وكذا القرعة عندنا مشروعة لتطييب القلوب دون إثبات الحقوق، والله الموفق.

[قول الروافض والكرامية في الإمامة باطل]:

وبالوقوف على هذه الجملة عرف بطلان قول الروافض بثبوت إمامين في وقت أحدهما[٦] ناطق والآخر صامت[٧]، وبطلان قول الكرامية أن عليًا ومعاوية كانا إمامين

---

(١) د سقط.
(٢) لوحة ٤٧٧ و د.
(٣) د سقط.
(٤) لوحة ١٨٧ و ب.
(٥) لوحة ٣٤٢ و ز.
(٦) لوحة ٤٧٧ ظ د.
(٧) قالت الروافض: لا يجوز أن يكون في الوقت الواحد إمامان ناطقان ويصح أن يكون في

على خلاف السنة، وكان يجب على أتباع كل واحد منهما طاعة صاحبهم، والقول بوجوب الطاعة من خلال السنة لائق بجهالة الكرامية[١]، والله الموفق.

[ما هي شروط من يصلح للإمامة]؟:

ثم الصالح للإمامة من هو[٢]؟ فنقول: الكلام فيه متنوع إلى نوعين:

أحدهما: الكلام في قبيلته ونسبه. والآخر: في أوصافه في نفسه.

فأما الكلام في نسبته وقبيلته فزعمت الروافض أنها لا تصلح إلا في بني هاشم، ثم عينوا عليًا ﷺ وأولاده. والراوندية جعلوا ذلك بالوراثة، وأثبتوا ذلك في العباس ثم ولده لكونه عصبة رسول الله عليه السلام وقد قال في ذلك مروان بن أبي حفصة:

أنى يكون وليس ذاك بكائن لبني البنات وراثة الأعمام؟

وقالت الضرارية: لا تصلح الإمامة في غير قريش مع وجود من يصلح لها من قريش.

وزعم الكعبي أن القرشي أولى بها من الذي يصلح لها من غير قريش فإن خافوا الفتنة جاز عقدها لغيره.

وأهل السنة قالوا: إنها مقتصرة على قريش وهم أولاد النضر بن كنانة لا يختص منهم بطن ولا فخذ، واعتمدوا في ذلك على المروي عن رسول الله ﷺ أنه قال: "**الأئمة من قريش**"[٣] ولهذا الحديث سلمت الأنصار الخلافة لقريش يوم سقيفة

الوقت إمامان أحدهما ناطق والآخر صامت وزعموا أن الحسين بن علي كان صامتًا في وقت الحسن ثم نطق بعد موته. راجع: أصول الدين للبغدادي ص ٢٧٤.

(١) زعم قوم من الكرامية أنه يجوز أن يكون في وقت واحد إمامان وأكثر، وقالت جماعة منهم إن عليًا ومعاوية كانا إمامين في وقت واحد إلا أن عليًا كان إمامًا على وفق السنة وكان معاوية إمامًا على خلاف السنة وكان واجبًا على أتباع كل واحد منهما طاعة صاحبهم. راجع أصول الدين للبغدادي، ص ٢٧٤.

(٢) لوحة ٢٢٦ ظ ط.

(٣) رواه مسلم في صحيحه عن جابر بن سمرة ونصه قال: سمعت النبي عليه السلام يقول: لا

بني ساعدة[١] وهو[٢] المروي عن أبي حنيفة - رحمه الله - رواه عنه زرقان في مقالته (ويحيى بن كامل النضري المعروف بالجحدري في مقالته، وكذا الشيخ أبو منصور - رحمه الله - ذكره عنه في مقالاته)[٣] ومتكلمو أهل الحديث[٤] حكوه أيضًا عن الشافعي[٥].

ثم بطلان الاقتصار على بني هاشم يعرف بثبوت صحة خلافة أبي بكر الصديق وعمر الفاروق وعثمان - رضي الله عنهم أجمعين - على ما نبين بعد هذا - إن شاء الله تعالى. وبه يبطل قول الروافض والراوندية، ويعرف بطلان قول ضرار والكعبي بالحديث الذي روينا مع اشتهاره في الصحابة - رضي الله عنهم أجمعين - واحتجاج البعض به وانقياد البعض له وتسليم الأمر، والله الموفق.

[رأي لأبي منصور الماتريدي]:

وشيخنا أبو منصور الماتريدي قال: كان ينبغي من طريق الدين أن ينظر إلى الأتقى والأورع والأبصر بالأمور والأعلم بالمصالح فتعقد له الإمامة من كان هو

= يزال أمر الناس ماضيًا ما وليهم اثنا عشر رجلاً ثم تكلم النبي بكلمة خفيت علي فسألت أبي ماذا قال رسول الله عليه السلام؟ فقال: كلهم من قريش. صحيح مسلم جـ ١٢ ص ٢٠٢ بشرح النووي.

(١) سقيفة بني ساعدة مكان اجتمع فيه المسلمون بعد وفاة رسول الله ﷺ لينظروا في أمر الخلافة وفيه تمت البيعة لأبي بكر بمحضر جمع غفير من الصحابة وأول من بايع عمر بن الخطاب ﷺ.

(٢) لوحة ٤٧٨ و د.

(٣) د ما بين القوسين سقط.

(٤) لوحة ٤٣٢ ظ ز.

(٥) سبقت ترجمته ص ٣٤ ورغم اتفاق الأشاعرة والماتريدية وأكثر أهل الإسلام على كون الإمام قرشيًا إلا أن الخوارج وبعض المعتزلة لم يشترطوا ذلك مستدلين بقوله ﷺ: "السمع والطاعة ولو عبدا حبشيًا" فإن الحديث الشريف يدل على أن الإمام قد لا يكون قرشيًا. إلا أنه يرد على هؤلاء -أي الخوارج- وبعض المعتزلة - بأن الحديث فيمن أمره الإمام على سرية أو غيرها ويجب حمله على هذا دفعًا للتعارض بينه وبين الإجماع.

راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ٢٦٥.

على شهادة كتاب الله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[1]، وعلى من اتصف به أمانة الأَبضاع والأموال، والأمانة يتصل أداؤها بالتقوى، فيجب أن يكون هو المنظور إليه، لكن النبي ﷺ ذكر أن الأئمة من قريش، وأصحاب رسول الله طلبوا من قريش وعقدوا لهم فصرف الأمر إليهم لأوجهٍ:

أحدها: أن الإمامة مع أمر الدين فيها أمر الملك والسياسة فاحتيج في ذلك مع التقوى إلى جنس لا يزهد فيه ولا يوقف عن أصله، فرد ذلك إلى[2] الجنس الذي لم يزل حري فيهم منذ عرفوا الجلالة والقدر، مع ما قيل إن القرآن نزل بلغة قريش، ومما تبين أنه يجب فيه اعتبار[3] الأمرين ما لم يزل عرفت النبوة في قوم والملك في قوم كان أمر السياسة في أيدي الملوك والديانة في أدي الأنبياء عليهم السلام على ما قالوا لنبي لهم: ﴿ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾[4] الآية، فكذا في هذا كان أمر الديانة في كل من قام به، وكان أمر الملك والسياسة في قوم مخصوصين ظهرت جلالة[5] أقدارهم في الخلق.

يحققه[6]: أن الجنس والنسب أحدهما يدعو إلى المكارم والمصالح، ويزجر عن القبائح والفواحش، فمن له الزواجر والأوامر من وجوه كأن يكون في متعالم الأمر أو في العهد وأصول الإمامة، ثم فضل العلماء قريشًا على غيرهم من القبائل والشعوب في باب التناكح، وعلى ذلك كان أمر البراز[7] عندهم أنهم كانوا لم يكونوا يرون[8] غيرهم أكفاء[9] لهم، وعلى ذلك عاملهم رسول الله عليه السلام فعلى ذلك

(١) سورة الحجرات -٤٩- الآية ١٣.
(٢) لوحة ١٨٧ ظ ب.
(٣) لوحة ٤٧٨ ظ د.
(٤) البقرة -٢- الآية ٢٤٦.
(٥) لوحة ٢٢٧ و ط.
(٦) د سقط.
(٧) البراز من بارز في الحرب مبارزة فهو مبارز وبرّاز - راجع المصباح المنير.
(٨) لوحة ٣٤٣ و ز.
(٩) د - الفاء.

حق أمر الخلافة، وقد يحتمل التخصيص - والله أعلم - وجهين آخرين: **أحدهما:** أن طلب ذلك في جميع القبائل والآفاق أمر عسير فخفف حيث رد إلى قبيلة واحدة ودفع عنهم به أعظم المؤن، ثم كان المعروف من أمر هذه القبيلة أنها ترجع إلى بقعة يسهل على الناس النظر في جميع من يسكنها والظفر بمن يصلح للأمر مما إذا رد إلى الجملة وجب نظر ذلك في جميع البقاع والقبائل، ولمن تكلف البلوغ إلى المقصود يوجب تضييع الأمور وما لأجله احتيج إلى الأئمة، فلذلك اختار لهم الطلب فيهم.

والثاني: يعلمه قد علم أنه يوجد فيهم من يصلح لأمور المسلمين أبدًا فأشار[١] إليهم بما علم أن المطلوب يوجد فيهم لو أنصفوا وأمعنوا الطلب.

ثم الأصل أن الخلافة أمر يتصل به مصالح الدنيا والآخرة يبتلى صاحبها بالأخلاق المختلفة التي لا يصير لها، ولا يقوم بحفظ حدود الله تعالى مع جميع أهلها إلا من اتسع صدره وظهرت صحبته أصناف البشر، وعرف معاملة كل نوع على ما عليه حدود الله تعالى في أمثالهم، ثم يتصل به حقوق الله تعالى في الأموال والأبضاع لا يقوم بوفائها إلا من عظم ورعه وتم تقواه وكرم خلقه. ثم يتصل به أحكام الله تعالى لا يصلح لوفائها إلا بأمرين:

أحدهما: بالتبصر في فنون الحكمة والعلم بأحكام الدين.

والثاني: أن لا يبالي بما يناله في ذات الله تعالى، ولا يخاف لومة لائمة فيما يرجو فيه مرضاة الله تعالى.

ثم يتصل به أمور المظالم ومنازعات تقع بين الخلق لا يقدم المرء بوفائها إلا من بالغ في النصح لله تعالى، وتم زهده في الدنيا وظهرت صيانته للعرض، ثم تصل به الأمور التي بين أهل[٢] دين الله وغيرهم مما كان في الأمر بذلك مخالفة

---

(١) لوحة ٤٧٩ و د.
(٢) ب سقط وأثبتناها في باقي النسخ.

الدين والموافقة، وهما وجهان يدعون إلى الميل والإيثار وإلى الجور والظلم، ولذلك قال الله عز وجل: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ٱعْدِلُوا۟﴾[١] الآية. ثم في القريب والبعيد وذلك يدعو إلى ما ذكرت، فيحتاج في ذلك إلى عفيف[٢] صالح يعظم في عينه قدر نعم الله تعالى، ويجل في قلبه قدر حقه ليقوم بوفاء ذلك مع أمور في ذلك يحتاج المرء فيه أن يجمع مع[٣] العلم بأحكام الله تعالى والقيام بأمور دينه أنواع آداب النفس والمعاشرة، والصحبة والبصيرة في أمر الملك والسياسة ومكارم الأخلاق في حق المعاملة وغير ذلك، لذلك شرط مع وجود الموافقة لما ذكر في الجنس، فإن أكثر تلك الأمور إنما تكون[٤] بالاقتداء بقومه والأخذ عن المربين له والتقويم من الذين بهم نشوءه وبهم يعرف أسباب السؤدد، فبين النبي عليه السلام القوم الذين في جملتهم وجود لكل نوع[٥] من ذلك ولا قوة إلا بالله.

ويتصل[٦] به أيضًا أمر جهاد[٧] الأعداء مع حسن الدعوة مع اتصال أنواع الأموال التي تقع في الأيدي تحت[٨] طلب أربابها، والصرف إلى المستحقين لها مما يخاف تلف ذلك لولا رعايتها وحسن النظر، فهي على ما ظهر من احتواء الناس على الأموال وشدة الحرص على أخذها، والله أعلم.

فجميع المتكلمين من أصحابنا - رحمهم الله تعالى - بنوا الأمر على مجرد الشرع الوارد في تعيين قريش دون الكشف عن معنى ذلك، والشيخ أبو منصور - رحمه الله - وشكر سعيد وأحسن عن أهل الحق جزاءه - كشف كل هذا الكشف،

---

(١) سورة المائدة -٥- الآية ٨.
(٢) لوحة ٣٤٣ ظ ز.
(٣) لوحة ٤٧٨ ظ د.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ٢٢٧ ظ ط.
(٦) لوحة ١٨٨ و ب.
(٧) ز سقط.
(٨) ز سقط.

وبين عن المعنى في ذلك كل هذا البين. حكيته بلفظه ليعرف الناظر في كتابي هذا بذل جهوده في إحياء الدين، وسعيه في تقوية الحق، وشغله فكرته[١] في البحث عن حقائق الدين واستنباطه ما أودع فيها من المعاني اللطيفة والحكم البالغة الخفية، والله الهادي إلى سبيله لمن جاهد فيه، وآثر[٢] طلب مرضاته على أمانته وشهواته.

[أوصاف من يصلح للإمامة بعد النسب من قريش]:

والنوع الثاني: هو الكلام في أوصافه التي بها يصير أهلاً للإمامه عند كونه قرشيًا، قال متكلمو أهل الحديث: إن تلك الأوصاف مقسمة إلى **ثلاثة أنواع:**

أحدها: أن يكون في العلم بالحلال والحرام وجميع الأحكام بلغ مبلغ المجتهدين.

والثاني: أن يكون عدلاً ورعًا أدنى درجاته أن يكون مقبول الشهادة.

والثالث: أن يكون مهتديًا إلى وجوه السياسات والتدابير[٣] عارفاً بمراتب الناس، حافظًا لهم عليها، عالمًا بأسباب الحرب وتدابيرها.

فأما ما ذكره الشيخ أبو منصور - رحمه الله - في أثناء كلامه في حكمة تخصيص الشرع الأئمة أنهم من قريش، وقصر الأمر في ذلك عليهم أنه ينبغي أن يكون جامعًا بين علم الأحكام والحلال والحرام، ومعاشرة الناس ومعاملتهم، وعلو الهمة، وصرف النفس عن الخبائث والطمع وبسط اليد في الأموال، والعفة عن الفروج والأبضاع والعدالة والورع، وبين قوة الصريعة وشدة الشكيمة، والقدرة على إنصاف المظلوم من الظالم، ورباطة الجأش والشجاعة والإقدام، وحسن القيام بتدابير الحروب وجر العساكر، والرفق في الإيالة، والقيام بأسباب السياسة، وغير

---

(١) ز لكريته.
(٢) لوحة ٤٨٠ و د.
(٣) لوحة ٣٤٤ و ز.

ذلك مما اجتمع في أثناء كلامه، فذلك كله[١] مرغوب فيه مطلوب في الإمام.

فأما كون هذه الأشياء بأجمعها شرطًا لانعقاد الإمامة له وصيرورته أهلاً لها، فذلك غير ثابت عنه، ولم أقف عليه عن أحد[٢] من أصحابنا - والرواية عن أصحابنا ظاهرة أن القاضي إذا جار لا ينعزل، وإن استحق العزل بل بقي قاضيًا، فكذا هذا[٣] ينبغي أن يكون كذلك في الإمام الأعظم. فيكون المختار من استجمع ما ذكرنا من الخصال، فأما وجودها فيه ليس بشرط لانعقاد الخلافة، وأكثر الخلفاء بعد الخلفاء الراشدين ليكونوا بلغوا في العلم مبلغ الاجتهاد، ومع ذلك اعتقد الناس صحة إمامتهم وافتراض طاعاتهم.

يحققه: أن كون القاضي مجتهدًا ليس بشرط لما أنه يمكنه أن يقضي بعلم غيره، فينبغي أن يكون الأمر في الإمام على هذا[٤]، فأما كونه سائسًا قويًا قادرًا على تنفيذ الأحكام وإنصاف المظلوم من الظالم وسد الثغور وحماية البيضة وحفظ حدود دار الإسلام وجر[٥] العساكر، فينبغي أن يكون شرطًا إذ لو لم يكن كذلك لم يحصل ما نصب الإمام لأجله.

[قول الروافض في شمول علم الإمام قول باطل]:

ولا معنى لحماقة الروافض أن الإمام ينبغي أن يكون عالمًا بكل الأمور، حتى ألزم بعضهم أنه ينبغي أن يكون عالمًا بضرب[٦] العود فالتزم ذلك، وحكى عن

---

(١) د سقط.
(٢) لوحة ٤٨٠ ظ د.
(٣) د سقط.
(٤) ولعل هذا خلاف لقول الأشاعرة حيث يذكر الجويني في الإرشاد من الشروط اللازمة للإمام أن يكون مجتهدًا وذلك في النص التالي (من شرائط الإمام أن يكون من أهل الاجتهاد بحيث لا يحتاج إلى استفتاء غيره في الحوادث وهذا متفق عليه). راجع الإرشاد ص ٤٢٦، أصول الدين للبغدادي ص ٢٧٧.
(٥) لوحة ٢٢٨ و ط.
(٦) لوحة ٣٤٤ ظ ز.

بعضهم[١] أن الإمام ينبغي أن يعلم الغيب، وهذا كما حكي عن بعضهم أنه قال: ينبغي أن يكون كلب الإمام معصومًا وهذا[٢] تجاهل، ومن بلغ في الغباء هذه الغاية يعرض عن مناظرته.

ثم علم الإمام يحتاج إليه لتنفيذ أمور الرعية، فما وراء ذلك من العلوم لا معنى لاشتراطه.

يحققه: أن الإمامة خلافة النبوة والنبي ﷺ قال: "**أنا أعلم[٣] بأمور دينكم وأنتم أعلم بأمور دنياكم**"[٤] فمن شرط أن يكون الإمام عالمًا بأمور الدنيا أو يعلم الغيب فقد جعل درجة الخلافة أعلى من درجة النبوة، وهذا كفر محض.

[كون الإمام أفضل أهل زمانه ليس بشرط]:

فأما كونه أفضل أهل زمانه ليس بشرط عندنا نص عليه الشيخ أبو منصور – رحمه الله – في كتاب **المقالات**، بل إذا كان فاضلاً صالحًا للإمامة وعقدت له الإمامة انعقدت، وإن كان الأفضل منه موجودًا، وإليه ذهبت المعتزلة والحسين بن الفضل البجلي[٥] من متكلمي أهل الحديث وأبو العباس القلانسي ومحمد بن إسحق بن خزيمة[٦].

[قول الأشاعرة في الأفضلية]:

وذهب أبو الحسن الأشعري بأن إمامة المفضول لا تنعقد مع وجود الفاضل، ويقول: إن من الأوصاف التي يصير بها المرء أهلاً للإمامة أن لا يكون أحد من

---

(١) أصحاب هذا القول الإسماعيلية من الروافض.
(٢) لوحة ١٨٨ ظ ب.
(٣) د أعلمكم – لوحة ٤٨١ و د.
(٤) ذكره مسلم في صحيحه جـ ١٥ ص ١٧٧ من حديث أنس عن رسول الله ﷺ وهو حديث تأبير النحل.
(٥) سبق التعريف به.
(٦) توفي سنة ٣١١هـ – راجع شذرات الذهب جـ ٢ ص ٢٦٢.

أهل زمانه أفضل منه، فإذا وجد الأفضل لم يثبت للمفضول أهلية الإمامة[١]، ويقولون أيضًا: إن الأفضل أقرب إلى انقياد النفوس إلى متابعته، وإيثار طاعته والائتمار لأوامره (أمكن وأميل) [٢] ويقولون: إن الإمامة يطلب فيها الفضل فيجب أن يطلب لها على رتبة فيه قياسًا على النبوة[٣].

[حجتنا في عدم الأفضلية]:

إلا أن أصحابنا - رحمهم الله - احتجوا أن عمر لما طعن ﷺ جعل الخلافة شورى بين ستة نفر مع ظهور فضيلة بعضهم على بعض، ولم يعين الأفضل منهم بل فوض إليهم ليختاروا من كانت المصلحة بإمامته أعم للخلق، ومن كان[٤] أقدر على القيام بما فوض القيام به إلى الإمام وإن كان غيره أفضل منه في نفسه، وهذا لأن كون عثمان وعلي - رضي الله عنهما - أفضل ممن دخل معهما في الشورى كان ظاهرًا إنما الالتباس كان في أن قيام أيهم بأمور الأمة[٥] ومصالح المسلمين أنفع لهم وأعود وأعم فائدة وأتم (عائدة، ففوض إليهم ذلك لينظروا فيه فيقلدوا الإمامة أصلحهم لذلك وكذا بعد الخلفاء الراشدين إلى يومنا هذا عقدت الخلافة لإنسان، وفي قريش من هو أفضل منه وأورع وأتقى وأعلم، ورأى الناس إمامهم في كل زمان مفترض الطاعة. على أن لا وجه لمعرفة فضيلة أحد على طريق الحقيقة عند الله تعالى، بل هو أمر يثبت بالاجتهاد، وغالب الظن فيه (فتعليق الحكم[٦]) به تعليق بما لا يمكن القيام به والحاجة إلى معرفة ذلك بالناس ماسة، إذ الخلافة تثبت بعقدهم واختيارهم، فإذا كان لا يمكنهم الوقوف على ذلك حقيقة لم يكن

(١) ذكر هذا الرأي للأشعري في أصول الدين للبغدادي ص ٢٩٣.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) راجع في هذا أصول الدين للبغدادي ص ٢٩٣.
(٤) لوحة ٤٨١ ظ د.
(٥) لوحة ٣٤٥ و ز.
(٦) ز فتعلق الحكمة.

لتعليق الحكم به فائدة بخلاف النبوة، فإن الله تعالى هو الذي يختار من يشاء من عباده لرسالته ونبوته[١]، وهو العالم بحقيقة كل شيء، فكان من اختاره من أهل زمانه لرسالته وتحميل أمانته أفضل خليقته (وأكمل بريته)[٢] في وقته، وفيما نحن فيه الأمر بخلافه، والله تعالى الموفق.

[لا يشترط عصمة الإمام لأن العصمة للأنبياء]:

وكذا كونه معصومًا ليس بشرط عندنا بل العصمة من شرط النبوة إذ هي مقترنة بأعلام، ومعجزات خارجات عن العادات والطبائع[٣] يعرف بذلك صدقهم وتظهر عصمتهم، وليس مع الأئمة شيء من ذلك، فلو وجب القول بعصمته لوجب من غير دليل، إذ لا عصمة بدون صحة السريرة وسلامة الباطن، ولا وقوف على ذلك إلا بالوحي، ولا وحي مع من يختار الإمام لعقد الإمامة وهم مأمورون بنصب الإمام على ما بينا، فلو لزمهم نصب الإمام المعصوم وليس معهم دليل عصمته فكان فيه تكليف ما ليس في الوسع، والله تعالى تبرأ عن تكليف مثله بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[٤] ﴿إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾[٥] وغير ذلك، وقبح ذلك أيضًا في[٦] العقول، على أن النبي عليه السلام يأتي بما هو غائب عن أهل الأرض، وهو الشريعة التي أتى بها وبه ظهور ذلك، ثم يظهر ذلك فيهم بالقول تارة وبالفعل أخرى، فلو لم يكن معصومًا لكذب في تبليغه أو نسق في تعاطيه، فتقبل[٧] الناس قوله بإباحة شيء هو محرم في الحقيقة إلا أنه كاذب في تبليغه إباحته، وكذا[٨]

---

(١) لوحة ٢٢٨ ظ ط.
(٢) د ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ٤٨٢ و د.
(٤) سورة البقرة -٢- الآية ٢٨٦.
(٥) سورة الطلاق -٦٥- الآية ٧.
(٦) لوحة ١٨٩ و ب.
(٧) لوحة ٣٤٥ ظ ز.
(٨) ط ولذا.

اعتقدوا إباحة ما عاينوه يتعاطى بناء للأمر على رسالته الثابتة بإعلامه ومعجزاته وذلك في الحقيقة محظور لا مباح فيقع في الناس في الضلال، واعتقاد إباحة ما هو حرام بناء للأمر على المعجزات فتكون المعجزة التي أقامها الله تعالى حجة للرسول موقعة للناس في الكفر والضلال فلابد من ثبوت العصمة لرسول لئلا يؤدي إلى ذلك المحال.

فأما الأئمة فما جاءوا بأمر غائب[١] عن أهل الأرض بل هم أمروا بالعمل بما جاء به الرسول عليه السلام من القرآن وغيره، وذلك ظاهر فيما بين الناس، وقد قام بمعرفة ذلك كله علماء الأمة (وإنما الإمام للعمل بذلك والحكم به فيما بين الخلق وهو كسائر الأمة)[٢] في العمل بذلك يظهر صوابه وخطأه بما به يظهر صواب غيره وخطأه، فلا معنى لاشتراط عصمته[٣]، وقد بينا بطلان القول بعصمة الإمام في كتابنا المصنف في الرد على الباطنية المترجم بكتاب - **الإفساد لخدع أهل الإلحاد**- بما فيه كفاية وفيما ذكرنا لها هنا مقنع.

[بمن تثبت الإمامة]:

ثم الإمامة عندنا تثبت[٤] باختيار أهل العدالة والصلاح لا بالوراثة. وإليه ذهب جميع من قال من علماء الأمة بصحة إمامة أبي بكر ﷺ. فأما الراوندية

---

(١) لوحة ٤٨٢ ظ د.

(٢) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه - ز سقط.

(٣) الذين اشترطوا أن يكون الإمام معصومًا هم الإمامية والإسماعيلية وقد احتجوا بأمرين: الأول أن الحاجة إلى الإمام إما للتعليم ولو جاز جهله وعدم عصمته لما صلح لذلك، ولم يفد تعليمه اليقين إذ يجوز أن يكون خطأ فيما علم، وإما لجواز الخطأ على غيره في الأحكام فلو جاز الخطأ عليه أيضًا لم يحصل الفرض منه بل احتاج إلى إمام آخر ويتسلسل.
الأمر الثاني: قوله تعالى ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴿١٢٤﴾﴾ في جواب إبراهيم عليه السلام حين طلب الإمامة لذريته وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الإمامة.
راجع: شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ٢٦٥-٢٦٦.

(٤) ب بالهامش وأثبتناها مكانهما للسياق.

القائلة بإمامة العباس وهم أتباع القاسم بن راوند[١] فيختلفون فمنهم من زعم أن الإمامة تثبت بالوراثة وبها استحقها العباس ﷺ، ومنهم من زعم أنه استحقها بنص النبي عليه السلام لا بالوراثة، وزعمت الجارودية[٢] من الروافض، وهم من جملة الزيدية أن النبي عليه السلام نص على خلافة علي ﷺ بالوصف دون الاسم[٣] ثم ورثها من علي ابناه الحسن والحسين، ثم إنهما على الميراث في هذين البطنين لا لواحد بعينه، ولكن من خرج منهم شاهرًا سيفه يدعو إلى سبيل ربه وكان عالمًا صالحًا فهو الإمام، وزعم أكثر الإمامية (أن الإمامة)[٤] موروثة، وهذا[٥] خطأ، لأنها لو كانت بالوراثة لكان العباس أولى من علي رضي الله عنهما لأن[٦] العم أولى بالميراث من ابن العم، وزعمهم أن عليًا استحقه بالنص اضطرارًا لئلا يلزمهم هذا باطل، إذ لو كانت تستحق بالوراثة لما بطلت بالنص، ولا يحرم الوارث عن الميراث بنص الموروث أن الميراث لغيره، ثم لو كانت بالوراثة لما كان ينبغي أن يكون الحسن أولى بها من الحسين - رضي الله عنهما - ولما كان ينبغي أن ينتقل عن الحسن إلى الحسين مع وجود الأبناء للحسن، ثم نبين بعد هذا إبطال ثبوت الخلافة بالنص وانعقاد الإجماع على خلافة الصديق يظهر بطلان القول بكونها مستحقة بالوراثة أو النص، والله الموفق.

---

(١) وجدت الراوندية منسوبة إلى أبي الحسين الراوندي، وسبق التعريف بها أما القاسم بن راوند فلم أعثر على تعريف به.

(٢) تنسب إلى أبي الجارود زياد بن المنذر وهي فرقة من الزيدية وكان زياد من غلاة الشيعة افترق أصحابه ومنهم من كفر الصحابة بتركهم بيعة علي بعد وفاة النبي ﷺ. وكانت تنص على أن النبي نص على إمامة علي بالوصف لا بالتسمية.
راجع: مقالات الإسلاميين للأشعري جـ ١ ص ١٤٠، الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ١٥٧.

(٣) لوحة ٢٢٩ و ط.

(٤) ز سقط.

(٥) لوحة ٤٨٣ و د.

(٦) لوحة ٣٤٦ و ز.

ثم طريق ثبوت الإمامة لمن يصلح أهلاً لها على سبيل الاجتهاد واستعمال الرأي على ما يستعمل في الحوادث الشرعية التي بالناس إلى معرفة أحكامها حاجة، وقد عدموا فيها النص إذ لا نص ها هنا، وقول الروافض بوجود النص من النبي عليه السلام على علي ﷺ وقول الراوندية بوجود النص على العباس ﷺ باطل(١).

[رد القول بالنص في الإمامة]:

والدليل على بطلان النص أن أمر الخلافة أمر عام يقع بكل الناس إلى معرفته حاجة ماسة، وما هذا سبيله كان النص فيه لو كان ثابتًا يشتهر اشتهارًا لا يبقى معه على أحد من الناس خفاء، ولا اضطر الناس إلى معرفته كالنص على القبلة وعلى أعداد ركعات(٢) الصلاة ومقاديرها وأوقاتها ومقادير النصيب والواجبات في باب الزكاة، وغير ذلك من الأمور العامة، ولما(٣) لم يوجد في ذلك خبر هذا سبيله، دل أن لا نص فيه البتة، يدل عليه أن(٤) النص لو كان ثابتًا لما أعرضت الصحابة مع جلالة أقدارهم في الدين وشدة ورعهم وتمسكهم بالدين وتحرزهم عن مخالفة الشريعة عن قبوله والعمل به وتفويض الأمر إلى المنصوص عليه، بل بادروا إليه وولوه الأمر ولم ينازعه أحد في ذلك إذ لم يكن تقلد من تقلد للأمر منهم رغبة في الجاه والمنزلة والترأس، ولا حرصًا على جمع الحطام والاستمتاع باللذات البدنية والشهوات الطبيعية(٥) بل كان تقلدهم لذلك للقيام بحقوق الدين، واستيفاء حقوق الله تعالى وتقوية الملة، والسعي في إعلاء كلمة الله تعالى وقهر أعدائه وتشييد بنيان الإسلام ألا ترى الصديق ﷺ كيف كانت معاملته الخلق ورفضه الشهوات والاكتفاء باليسير من القوت والخشن من الثياب والاجتزاء بقليل

---

(١) راجع أصول الدين للبغدادي ص ٢٧٩ – ٢٨٠.
(٢) لوحة ٤٨٣ ظ د.
(٣) لوحة ١٨٩ ظ ب.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ٤٦ ظ ز.

مشاهرةً[١] من بيت المال، ثم الأمر برد ذلك عند وفاته إلى بيت المال، وكذا عمر ﷺ، وكذا الخليفتان بعدهما - رضي الله عنهما - وإذا كان تقلدهم لما ذكر فكيف يظن بواحد منهم الإعراض عن قبول النص الثابت عن رسول الله ﷺ والتمسك بمخالفته[٢]؟!، ولو أن واحدًا منهم ضل[٣] عن رشده وزاغ عن الهدى وآثر مخالفة الرسول عليه السلام، ولم يبال من مقت الله تعالى رغبة منه في استجماع الحطام والاسكثار من الحرام لما جبل عليه من شدة النفس وشؤم الطبع، كيف ساعده على ذلك نجباء الصحابة وكبار المهاجرين والأنصار وعلماء الأمة، وخيار الخليفة الذين شهد الله تعالى لهم بكونهم خير أمة وجعلهم أمة وسطًا ليكونوا شهداء على الناس؟! ثم كيف امتنعوا عن الأمر بالمعروف والنهي عن هذا المنكر الذي هو مخالفة رسول الله عليه السلام وغصب الأمر أهله، والقيام بتنفيذ الأحكام في الدماء والفروج والأموال من غير ثبوت الولاية مع أن الله تعالى وصفهم بالأمر[٤] بالمعروف والنهي عن المنكر، ومدحهم على ذلك وأثنى به عليهم، أفترى الله تعالى لم يعلم بما يوجد منهم بعد وفاة النبي عليه السلام من تقاعدهم عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتسارعهم إلى إعانة المبطل وخذلان المحق حتى وصفهم الله تعالى بذلك وأثنى عليهم به؟! وهذا والله هو الظن المحال والرأي الفاسد والقول الباطل.

ثم كيف يظن مسلم أن رهطًا[٥] اختارهم الله تعالى لنصرة رسوله الذي هو خير البشر وصفوة الأنام وخيرته من خلقه، واصطفاهم لصحبته، وأسعدهم بقربه

---

(١) د شاهر.
(٢) لوحة ٤٨٤ و د.
(٣) لوحة ٢٢٩ ظ ط.
(٤) ز سقط.
(٥) الرهط ما دون العشرة من الرجال ليس فيهم امرأة، وهو جمع لا واحد له، وقيل: الرهط من سبعة إلى عشرة، وما دون السبعة إلى الثلاثة نفر. وقيل: الرهط ما فوق العشرة إلى الأربعين. راجع: المصباح المنير.

وأكرمهم بدينه الذي نسخ به الأديان وحكم ببقائه إلى الأبد، وأظهر بسيوفهم الدين[١] حتى انتشر في أقاصي البلاد يجمعون[٢] على الإعراض عن قبول نصه، وإبطال ما أورثه لأقاربه، والانضمام إلى من غصب الحق من صاحبه، ونازع الأمر أهله والاشتغال بنصرته والإطباق على خذلان مستحقه، ولم تبرد جلدة نبيه بعد وما مضى من وفاته أسبوع مع أنه سيد المرسلين وإمام المتقين مع بقاء ملة كل من يقدمه من الأنبياء والرسل عليهم السلام الدهر الطويل والزمان المديد؟! ثم أي سبب حمل المهاجرين الأولين والأنصار على ترك النص والإعراض عنه والإقبال على مبايعة غير من نص عليه مع أن من نص عليه باسمه من صميم بني هاشم ولباب بني عبد مناف وخالص ولد قصي بن كلاب، وهم الأكثرون عددًا والأوسطون نسبًا والأوفرون محامد ومفاخر ومناقب ومآثر، الأغرون نفسًا وديارًا، الأمنعون عشيرة وجارًا بل هم المطعمون لأهل المواسم والساقون للجحيج المسمون جيران الله، الوافدون على الملوك المبجلون عند الإقبال[٣] المرموقون بعين التبجيل والتعظيم، أصحاب الوفادة والسقاية والسدانة[٤]، ومن[٥] تقدم عليه وفوض الأمر إليه من بني تميم بن مرة أو عدي بن كعب، ولم يكن لهم من العدة والعديد والبأس الشديد والمال الكثير والأتباع والحواشي نصف ما لأولئك، علم ذلك من عرف التواريخ ووقف على طرف من علم الأنساب وأخبار السلف ولا أنهم عرفوا أنه لا نص لأحد في الخلافة وأن[٦] من فوض إليه هو الأحق بذلك من غيره، لاستجماع الفضائل الدينية، والأصلح للقيام بهذا المهم والأقدر على تحصيل ما احتيج إلى نصب الإمام لمراعاته، وبهذه معاني لو تأمل ذو البصيرة ووقف عليها ولم يكابر عقله وأنصف

---

(١) لوحة ٣٤٧ و ز.
(٢) لوحة ٤٨٤ ظ د.
(٣) الإقبال جمع القبل وهو دون الملك الأكبر – ورد التعليق المذكور بهامش الأصل.
(٤) الخدمة. فلقد كانوا يقومون بخدمة الكعبة.
(٥) لوحة ١٩٠ و ب.
(٦) لوحة ٤٨٥ و د.

الإمامة، وعرف ضلال الروافض وافتراءهم على أصحاب رسول الله عليه السلام.

ثم نقول: لو كان النص ثابتًا لكان ادعى المنصوص عليه ذلك، واحتج بالنص وخاصم من لم يقبل ذلك منه، وحيث لم يرو عنه الاحتجاج ولا[٢] المخاصمة عند تفويض الأمر إلى غيره علم أنه لا نص على أحد.

[لو كان نص على علي لما تركه]:

على أن عليًا ﷺ كان ممن لا تأخذه في الله لومة لائم، ولا يترك الحق لضعف أو هوادة، وهو الموصوف بالصلابة في الدين الموسوم بالشجاعة والبسالة ورباطة الجأش وشدة الشكيمة وقوة الصرعة المشهور له بالبأس والنجدة والظفر في معادن المصاولة وأماكن المبارزة، والمقاتلة على المشهورين من الفرسان والمعروفين من الشجعان، بل هو القائل (في كتابه إلى عامله عثمان بن حنيف: والله لو ارتدت العرب) [٣] عن حنيفية أحمد لخضت إليها المنايا، ولضربتهم ضربًا يفض الهام ويرض العظام حتى يحكم الله بيني وبينهم وهو خير الحاكمين، وكذا هو القائل في هذا الكتاب أيضًا: من لم يبال مني حتفه عليه[٤] ساقط، فجنانه[٥] في الملمات رابط، فلو كان عرف من النبي عليه السلام فيه أو في عمه العباس نصًا وعرف أن لا حق لغيرهما فيه لما انقاد لغيره بل اخترط سيفه وخاض المعركة وطلب حقه أو حق عمه، ولم يرض بالذل والهوان، ولم ينقد لأحد على غير الحق، ولم يتابعه في أموره ولم يخاطبه بخلافة الرسول عليه السلام، ولم يساعد أيضًا من تولى الأمر بعده بتقليده ولا زوجه بنته وهو ظالم عليه بغصبه حقه وعاص لله

=

(١) ز يبالغ.
(٢) لوحة ٣٤٧ ظ ز.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ٤٨٥ ظ د.
(٥) د بجنانه.

تولى الأمر بعده بتقليده ولا زوجه بنته وهو ظالم عليه بغصبه حقه وعاص لله تعالى بالإعراض عن نص رسوله عليه السلام بل هو كافر على رأي الغلاة منهم مع العلم أنه رضي الله عنه لو لم يرض بالذل والقهر وشهر سيفه وطلب في ذات الله تعالى حقه لم يعدم من أصحاب رسول الله عليه السلام أنصارًا وأعوانًا كما لم يعدم عند طلبه حقه وقت خلافته، بل كان ذلك في أول الأمر كان أحق وأولى إذ كان عهد رسول الله عليه السلام أقرب وزمانه أدنى والصحابة كانوا وقتئذ أرق أفئدة وأرغب في اتباع الهدى وأزهد فيما يخالف الدين وسنة الرسول عليه السلام وأميل إلى نصرة الحق وخذلان الباطل.

وحيث لم يجرد سيفه ولم يطلب حقه والحال في نفسه والصحابة ما وصف دل أنه لم يفعل ذلك لأنه علم أن لا نص له ولا لغيره، وأن من قلدته الصحابة ورضيت بإمامته كان أولى به منه ومن غيره.

فالروافض بما[١] ادعوا من النص صاروا طاعنين على الصحابة على العموم وعلى علي رضي الله عنه على الخصوص حيث وصفوه بالجبن والضعف، وقلة التوكل على الله تعالى في نصرة المحق وخذلان المبطل، وعدم الثقة بوعد الرسول المفوض إليه الأمر الناص عليه بذلك والخنوثة[٢] حين زوج بنته من هو قاهره ومستذله وغاصبه حقه[٣] خوفًا من معرته ورضي بأن يستولي[٤] على ابنته من هو عاصٍ أو كافر لينال هو السلامة، وهذه درجة لا يرضى بها لنفسه من هو أخس خليقة الله وأرذلهم نفسًا ونسبًا.

ثم صاروا واصفين الله تعالى بالكذب والخطأ في التدبير حيث وصف مثل هؤلاء الصحابة – مع علمه بما يصنعون بعد رسول الله ﷺ من تقوية المبطل

(١) لوحة ٤٨٦ و د.
(٢) لوحة ٢٣٠ ظ ط – ط – حتى.
(٣) لوحة ١٩٠ ظ ط.
(٤) ط، ز يستوي.

واختارهم لصحبة صفيه ونجيبه - لعن الله من هذا قوله في الله ورسوله والمنتخبين من الخلق لصحبه ورسوله.

ثم يقال لهم: لو جاز الإعراض عن مثل هذا النص الوارد في مثل هذه الحادثة التي تعم بها البلوى، فما تنكرون على من زعم أن الله تعالى نسخ هذه الصلوات والحج والزكاة وصوم شهر رمضان، وفرض مكانها عبادات أُخر إلا أن الصحابة أعرضوا عن قبولها وأجمعوا على ترك العمل بها أفيصح قول هذا الزعم؟

فإن قالوا: لا - طولبوا بالفرق بين هذا وبين ما يدعون.

وإن قالوا: نعم يصح هذا. فقد أبطلوا الدين ورفضوا الشرائع، ولم يبق دليل أن هذه الشريعة شريعة[1] الرسول عليه السلام وأن هذا الدين دينه، وهو أقوى طرق الإلحاد، وأوضح سبل هذا العناد - عصمنا الله تعالى عن ذلك - ولقد صدق من قال:

أروِّض رافضيا لي صغيرا أريكم منه زنديقا كبيرا

ولو زعموا أن ما ذكرتم من تزويجه بنته من عمر رضي الله عنه وما ذكرتم من مخاطبته إياهم بالخلافة وأمره المؤمنين وغير ذلك، ليس بثابت، قلنا: لو لم تثبت هذه الأحاديث مع اشتهارها وتداول أيدي النقلة إياها وتدوين[2] أهل الأخبار إياها في المصنفات، واحتجاج أهل الفقه بنقل علي رضي الله عنه ابنته أم كلثوم من دار عمر رضي الله عنه بعد ما قتل إلى دار نفسه في جواز اعتداد المتوفى عنها زوجها في غير بيت زوجها عند تعذر الاعتداد في بيت زوجها، كيف تثبت روايتكم النص على علي رضي الله عنه، وهذا ما انعقد إجماع الأمة بخلافه، ولم يشتهر عند النقلة ولا رواه أحد من الأئمة حملة الآثار، ثم فيه ما فيه من تكذيب الله تعالى والطعن على علي رضي الله عنه

---

(١) لوحة ٤٨٦ ظ د.
(٢) لوحة ٣٤٨ ظ ز.

من الأئمة حملة الآثار، ثم فيه ما فيه من تكذيب الله تعالى والطعن على علي ﷺ أولاً ثم جمع الصحابة، ثم لو جاز كون مثل هذه الروايات باطلاً، لم يبق لهم على وجود علي ﷺ دليل، فضلاً عن خلافته، ولا على وجود الرسول ﷺ، والقول به تجاهل.

وبهذه الوجوه يعرف بطلان قولهم: أنه كان نص عليه إلا أنه كتم للعداوة فإن العداوة بين علي ﷺ وبين غيره من الصحابة - رضوان الله عليهم أجمعين - لم تكن ثابتة. وما يزعمون من تحمل بعضهم عداوته[١] لقتله أقاربهم من الكفرة، جهل محض فإن عليًا ﷺ لم يكن مختصًا بقتل الكفار بل كان غيره من شجعان الصحابة كعمر وطلحة والزبير وغيرهم كلهم كانوا قتلوا الكفار، ثم متى كانت الصحابة يتحملون الضغائن ويطالبون بالأوتار[٢] الثابتة في الجاهلية، وقد ألف الله تعالى بين قلوبهم حتى ارتفعت الطوايل[٣] التي كانت بين قبيلتي الأنصار -الأوس والخزرج- في الجاهلية في الحروب التي كانت قامت بينهم قريبًا من أربعين سنة، وهي المسماة بحروب البغاث، ولم يبق من ذلك أثر حتى قبلوا الإسلام حتى تألفت قلوبهم، واتحدت كلمتهم بعد أن كانوا فرقتي تباين وحزبي تضاغن، فكيف اختص علي ببقاء تلك الأوتار في حقه دون غيره، ولو[٤] كان الأمر كذلك كيف لم يعدم الأنصار والأعوان بعد مقتل عثمان ﷺ إذا كان الحق له؟! وكيف لم تمنعهم تلك الأوتار والضغائن عن ذلك؟!

وهب أنه قتل بعض أقارب من أسلم من أهل مكة فأي وتر كان لأهل المدينة

---

(١) لوحة ٤٨٧ و د.
(٢) لوحة ٣٣١ و ط.
(٣) الطوايل هي: الأحقاد كما في هامش ب.
(٤) لوحة ١٩١ و ب.

من الأوس والخزرج ولم يعاونوه ولم يقبلوا النص عليه ولم[١] ينقادوا لذلك، وقد انقادوا لقول النبي عليه السلام: "**الأئمة من قريش**" حين روى لهم يوم سقيفة بني ساعدة، وكيف لم يرو علي ﷺ ذلك النص زمان خلافته وكثرة أتباعه وشيعته ومحبيه على من نابذه وناصبه الحرب؟ وكيف يتوهم منه تسليم ما هو أحق به من غيره إلى من ليس بأهل له جبنًا[٢] منه وفشلاً، والشجاعة شجعته والاعتماد على قول الرسول عليه السلام اعتماده والثقة بذلك ثقته، وقد وعده النبي عليه السلام أنه يقتل الناكثين وفيه إيقاع الأمن له عن القتل ونزول البلاء به دون مضي ذلك على يده فإذا كان سلم الأمر، دل أنه إنما أسلم لأنه لم يعرف لنفسه من الرسول عليه السلام إليه عهد أو لا ثبت له منه نص فيه أو وصية.

ثم هل يتوهم في العادات الجارية كتمان حديث اشتهر وثبت في قوم لا يتصور تواطؤهم على ذلك، ولو جاز هذا لجاز[٣] اشتهار الكذب وروايته عن قوم هذا وصفهم، وهذا كله جهالة لا يدانيها جهالة. ولولا تفاقم الأمر في زماننا هذا من الطاعنين على الصديق ﷺ ونفاة إمامته الجاعلين ذلك ذريعة إلى ما يرومون من إبطال الدين وإثبات الإلحاد لما بالغت كل هذه المبالغة في ذلك، لظهوره عوار على من له أدنى لب والله الموفق.

[لو لم ينص على إمام لضيَّع الأمة. قول باطل]:

وما يزعمون أن النبي ﷺ لو لم ينص على إمامة أحد لضيع أعظم[٤] أمور الأمة وأوقعهم في أفحش فتنة، وهذا لا يليق به عليه السلام. كلام باطل، فإن النبي عليه السلام قد أقام الدلالة على الأحق بذلك لكن لا بطريق النص على ما نبين،

---

(١) لوحة ٣٤٩ و ز.
(٢) لوحة ٤٨٧ ظ د.
(٣) ز سقط.
(٤) ز سقط.

وليس طريق بيان الشرائع بمقصور على النص ليقال إنه لو لم ينص فقد ضيع أمر الأمة بل من الحكمة إيجاب الامتحان والتكليف بوجوه يختلف[١] فيها أولو الألباب كما في سائر المواضع التي لا نص فيها، أليس أن كل ذي عقل[٢] يعقل بالضرورة حدوث نفسه ثم يعرف بالتدبير والتأمل حدوث كل محسوس[٣] لم يشهد ابتداءه، ثم يعقل كون كل حدوث بمحدث أحدثه بفضل تدبر فيه ونظر، ثم يعرف المحدث بعد طول النظر في أمره أنه يوصف بأنه ما هو أجسم أم عرض أم غير جسم ولا عرض؟ ويوصف بالعلم في الأزل أو الحدوث، وكذا القدرة وجميع الصفات ثم معرفة الرسل والأنبياء عليهم السلام، ثم معرفة صدق الأخبار وكذبها، ثم قبول الشهادات وردها[٤].

إن ذلك كله أو تمامه كان طرق الحق في ذلك من الباطل النظر والفكر مع التضرع إلى رب العالمين في التوفيق لذلك والهداية إليه فإنه الجواد الكريم، وإذا ثبت ذا لم يكن لأحد منع جواز محنة الصحابة بعد قبضه عليه السلام بمعرفة الأصلح للخلافة، والعقد له بما سبق من أدلة نظره للمسلمين وشفقته عليهم وتعظيمه أمر الله تعالى وقلة (مبالاته في ذات الله تعالى) [٥] بلومة اللائمين وطعن الملحدين واهتمامه لما عليه من أمر المؤمنين، وليست الروافض بأول طائفة من أهل الزيغ جحدت أمرًا قصرت عقولهم عن الوقوف على وجه الحكمة فيه، غير أنهم مع هذه الجهالة اختصوا بالطعن على الصحابة، وعلى من أرادوا إثبات الحق له وعلى جميع سلف الأمة بل على الله تعالى وعلى رسوله ما قررنا، وبالله العصمة والنجاة عن كل ضلالة وبدعة.

---

(١) د مختلف.
(٢) لوحة ٤٨٨ و د.
(٣) لوحة ٣٤٩ ظ ز.
(٤) لوحة ٢٣١ ط ط.
(٥) ما بين القوسين سقط.

[الكيفية التي يتم بها اختيار الإمام]:

ثم إذا بطل ثبوت الخلافة بالنص ثبت أنها تثبت بالاختيار ثم للناس كلام في كيفية ذلك[١] ولم أقف فيه على مذهب مشايخنا - رحمهم الله تعالى. وروى عن الأشعري أن واحدًا من أهل الاجتهاد لو[٢] اجتهد في زمان موت إمام ورأى أسباب الصلاحية في أحد ثابتة فعقد له الإمامة انعقدت له، وليس لغيره بعد ذلك أن يخالفه[٣] ولا وجه إلى اشتراط الإجماع اليوم لما فيه من تأخير الإمامة عن وقت الحاجة إليها لو شرط فيها الإجماع، على أن الصحابة لم يشترطوا فيها الإجماع عند الاختيار والمبايعة، وإنما اعتبروا وجود العقد ثم أوجبوا المبايعة بعد ذلك. ثم الإجماع[٤] إذا خرج من أن يكون شرطًا لم يكن عدد أولي من عدد فسقط اعتباره لثبوت التعارض وانعدام الترجيح. ويستدل على صحة هذا القول بما روي عن عمر ﷺ أنه قال يوم السقيفة لأبي عبيدة ﷺ: - ابسط يدك أبايعك- فقال له أبو عبيدة: -أقول هذا وأبو بكر حاضر- فعلم من رأيه أنه يراه أولى، وأبو عبيدة أمين الأمة لا يخون، والأمة تعتمد على قوله: فبايع أبا بكر ﷺ وانعقدت إمامته وانبرمت، فدل هذا على أنها تنعقد بعقد واحد، وكذا استدلوا عليه بعقد أبي بكر لعمر واستخلافه له من غير[٥] استعانة بغيره، وجوزت الأمة ذلك وبايعوا عمر ﷺ فكان هذا دليلاً أن الإمامة تنعقد بعقد واحد بإجماع المسلمين[٦]، والله الموفق.

---

(١) لوحة ٤٨٨ ظ د.
(٢) لوحة ١٩١ ظ ب.
(٣) راجع رأى أبي الحسن الأشعري في أصول الدين للبغدادي ص ٢٨٠-٢٨١ وهو كما بينه النسفي.
(٤) لوحة ٣٥٠ و ز.
(٥) ز سقط.
(٦) قال بذلك أيضًا الجويني في الإرشاد ص ٤٢٤.
إلا أنه أضاف قال بعض أصحابنا: لابد من جريان العقد بمشهد من الشهود فإنه لو لم يشترط ذلك لم نأمن أن يدع مدع عقدًا سرًا متقدمًا على الحق المظهر المبطن، وليست الإمامة أحط رتبة من النكاح وقد شرط فيه الإعلان.

٢- [الكلام في إمامة أبي بكر ﷺ]:

وإذا[١] ثبت بما تقدم من وجوب الإمامة والشرائط التي من اتصف بها صلح للإمامة نقول بعد ذلك: إن أبا بكر ﷺ كان بعد رسول الله عليه السلام خليفة محقًا وإمامًا حقًا مفترض الطاعة واجب الاتباع فيما يورده ويصدره ويأمر به وينهى عنه.

[الصديق مستجمع لشرائط الخلافة بعد الرسول ﷺ]:

وذلك لأنه ﷺ استجمع شرائط صحة الخلافة، فإنه كان قرشيًا لا ريبة لأحد[٢] فيه، وكان من وراء ذلك من العلم والديانة والصلابة ورباطة الجأش، والعلم بتدابير الحروب، والقيام بتهيئة الجيوش، وتنفيذ السرايا ومعرفة سياسة العامة، وتسوية أمور الرعية، كله كان ثابتًا، ولهذا اختارته الصحابة، وانقادوا لأوامره على ما نبين، ولو لم يكن من بركة أيامه ويُمْن تعينه إلا الارتفاع ما وقع من الاختلاف بين الصحابة لكان ذلك دليلاً كافيًا على كونه محقًا فيما تولى، هاديًا مهديًا فيما يفعل ويأمر.

[خلافات وقعت بعد وفاة النبي ﷺ انتهت برأي أبي بكر]:

فإن أول[٣] خلاف وقع بين الأمة كان الخلاف في وفاة النبي ﷺ، فإن عمر كان يقول: إنه عليه السلام لم يمت وإن من قال إنه مات أفعل به كذا وكذا، إلى أن أتى أبو بكر الصديق وأخبر أنه مات وتلا قوله تعالى: ﴿ إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾[٤] ثم صعد للمنبر وخطب وقال في خطبته – ألا من كان يعبد محمدًا فإن محمدًا قد مات، ومن كان يعبد رب محمد فإن رب محمد حي لا يموت- فاجتمع الناس على موته عليه السلام.

ثم اختلفوا في موضع دفنه فأشار المهاجرون إلى أن يدفن بمكة، لأنها

---

(١) لوحة ٤٨٩ و د.
(٢) لوحة ٢٣٢ و ط.
(٣) لوحة ٣٥٠ ظ ز.
(٤) سورة الزمر – ٣٩- الآية ٣٠.

منشؤه[١] وبلد آبائه، وبعضهم أشاروا إلى نقله إلى مقابر الأنبياء ببيت المقدس، والأنصار قالوا إنه يدفن بالمدينة التي هي دار هجرته ومكان ظهور ملته وانتشار دعوته، إلى أن روى أبو بكر الصديق رضي الله عنه - "**الأنبياء يدفنون حيث يقبضون**"[٢] فقبلوا روايته وارتفع الخلاف[٣] ببركته.

ثم اختلفوا في أمر الخلافة فكان الأنصار يقولون: منا أمير ومنكم أمير، وبعضهم كانوا يميلون إلى العباس، وبعضهم يرون عليًا رضي الله عنه أحق بذلك، ثم ارتفع الخلاف واتفقت الآراء واجتمعت على أبي بكر رضي الله عنه، إما لما علموا بإشارة الكتاب أو[٤] الأحاديث على ما نبين، وإما استدلالاً منهم بتفويض النبي عليه السلام إقامة ما هو من أعظم أركان الدين وهو الصلاة إليه، وأمره إياه بأن يحج بالناس سنة تسع عند قعوده عليه السلام عن إقامته بنفسه لعارض شغل له، وأو بأن اللطيف الخبير جل ثناؤه وتباركت أسماؤه نظر لأمة حبيبه ومتبعي صفيه ونجيبه، جمع آراءهم المختلفة وأهواءهم المشتتة على من هو أكثرهم فضلاً، وأعزهم علمًا، وأوفرهم عقلاً، وأصوبهم تدبيرًا وأربطهم عند الملمات جأشًا، وأشدهم على وعد الله تعالى بإظهار الدين على الأديان اتكالاً، وأيمنهم نقيبة، وأعودهم على افتاء الخلق وطبقات الرعايا نفعًا، وأظلفهم[٥] عن الفواحش نفسًا، وأصونهم[٦] عن القبائح عرضًا، وأشدهم لأمور الدين تعظيمًا، وأقدمهم إسلامًا[٧]، وأجودهم كفا، وأسمحهم، يبذل ما

---

(١) لوحة ٤٨٩ ظ د.
(٢) ذكره السيوطي في الخصائص الكبرى ج ٢ ص ٢٧٨.
عن ابن عباس قال: اختلف المسلمون في دفن رسول الله ﷺ فقال قائل: ادفنوه في مسجده. وقال قائل: بالبقيع. فقال أبو بكر: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ما مات نبي إلا دفن حيث يقبض.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ١٩٢ و ب.
(٥) أي أمنعهم كما في الهامش ب.
(٦) لوحة ٤٩٠ و د.
(٧) لوحة ٣٥١ و ز.

احتوى عليه من المال في ذات الله يدًا وأقلهم في ذات الله تعالى مبالاة عن لومة لائم وملاحاة جاهل - فرضوان الله عليه وتحياته وعلى متبعيه ومحبيه، ولعنة الله تعالى والملائكة والناس أجمعين على مبغضيه.

وكذا اختلفوا في تنفيذ جيش أسامة بن زيد، وفي ترك الصدقات، في تلك السدة وأبى[١] هو ﷺ إلا تنفيذ ما أمر به رسول الله ﷺ وقال: -لا أحل عقدة عقدها رسول الله ﷺ - وقال في باب الصدقات: - والله لو منعوني عناقًا أو عقالاً مما كانوا يؤدون إلى رسول الله لقاتلتهم عليه - فانقادوا كلهم لأمره وساعدوه على رأيه.

[الدليل من القرآن على خلافة أبي بكر]:

ثم الدليل من كتاب الله تعالى على ذلك قوله تعالى: ﴿ قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ﴾[٢] أمر الله تعالى نبيه عليه السلام أن يقول للذين تخلفوا عن الغزو معه أنكم ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد، وأشار في الآية إلى أن الداعي مفترض الطاعة ينالون الثواب بطاعتهم إياه وإجابتهم إلى ما دعاهم إليه، ويستحقون التعذيب بالعذاب الأليم بعصيانهم إياه وإعراضهم عن الإجابة إلى ما دعاهم إليه، فإنه تعالى قال: ﴿ فَإِن تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا ۖ وَإِن تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُم مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٦﴾ ﴾[٣] وهذا هو أمارة كون الداعي مفترض الطاعة، ثم سلف الأمة اختلفوا في المراد بقوله[٤] تعالى: ﴿ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ ﴾ منهم من قال: بنو حنيفة، ومنهم من قال: هم أهل فارس على ما قال تعالى في آية أخرى ﴿ بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ ﴾[٥] والمراد منه أهل فارس وهم جنود بخت نصر،

(١) لوحة ٢٣٢ ظ ط.
(٢) سورة الفتح -٤٨- الآية ١٦.
(٣) سورة الفتح -٤٨- الآية ١٦.
(٤) لوحة ٤٩٠ ظ د.
(٥) سورة الإسراء -١٧- الآية ٥.

فإن كان المراد منه بني حنيفة فقد كان الداعي إليهم أبا بكر ﵁ فثبتت بذلك خلافته، وإذا ثبتت خلافته ثبتت خلافة من عقد هو له الخلافة واستخلفه بعده وهو عمر ﵁، وإن كان المراد منه أهل فارس فالداعي إليهم كان عمر ﵁ (١) فثبت بالآية خلافته، وبثبوت خلافته ثبتت(٢) خلافة من كان هو خليفة له وعقد هو له الخلافة وهو أبو بكر ﵁، فكان في الآية دليل خلافة الشيخين، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَـٰبِكُمْ ۚ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔا ۗ وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّـٰكِرِينَ ﴿١٤٤﴾﴾(٣) فأخبر عز وجل أن فيهم من ينقلب على عقبيه وفيهم من يشكر الله بالصبر على دينه والقيام به، وقال الحسن: كان أبو بكر ﵁ إمام الشاكرين، لأن الذين صبروا على دين الله هم الذين حاربوا المنقلبين فكان هو إمامهم، وكان ذكر الانقلاب من الله تعالى عند موت نبيه عليه السلام، فثبت أنه كان في عهد أبي بكر إذ لا ارتداد كان إلا في عهده، ولا(٤) خرج إلى أهل الردة إلا أصحاب أبي بكر ﵁ وعنهم فكانوا شاكرين وأبو بكر إمامهم، والله الموفق.

[إجماع الصحابة على خلافة الصديق]:

والدليل على(٥) صحة خلافته إجماع الصحابة عليها(٦)، والإجماع حجة قاطعة موجبة للعلم قطعًا كنص كتاب الله تعالى وخبر الرسول عليه السلام المسموع منه أو الآيات(٧) الثابتة(٨) عنه بطريق لا يتوهم فيه(٩) شبهة الانقطاع.

---

(١) ويزيد الأشعري في الإبانة ص ٧٢ على هذين الوجهين وجهًا ثالثًا فيقول: وإن كانوا الروم فقد قاتلهم الصديق أيضًا.
(٢) لوحة ٣٥١ ظ ز.
(٣) سورة آل عمران -٣- الآية ١١٤.
(٤) لوحة ١٩٢ ظ ب.
(٥) ز سقط.
(٦) لوحة ٤٩١ و د.
(٧) ط سقط.
(٨) ط الثابت.
(٩) لوحة ٢٣٣ و ط.

[اعتراض، والرد عليه]:

فإن قالوا: دعوى الإجماع ممنوعة فإن عليًا تأخر عن بيعته ستة أشهر أو أربعة أشهر.

قلنا: وقد انعقد بعد بيعته وبه يحتج فلم يكن في هذا السؤال لهم منفعة، ثم تأخره محمول على الاشتغال بالنظر ليتضح له وجوه الصواب فيتابع عامة الصحابة ويبايعه، أو يبدو له وجه خطئهم فيعلن مخالفتهم، ويجاهر بالمكاشفة ويشهر عليهم سيفه، كما يليق بكمال علمه وقوة ديانته ورباطة جأشه، ولذا لم يظهر في تلك المدة المخالفة والمنازعة، فلما لاح له بعد طول التردي وإدمان النظر وجه الصواب وافق غيره من الصحابة وبايع الصديق اتباعًا للحق كما هو اللائق بحاله في جلالة قدره وعظم شأنه، لا خوفًا على نفسه وأهاليه وتوقيًا على مكروه يناله في نفسه كما ظنت بهم الروافض، إذ هو بعيد عن حاله ممتنع منه على ما تقدم من ذكره في بيان شهامته وصرامته[١] ومشهور نجدته وشجاعته ومخبور غنائه وبسالته، وما عرف من صلابته في ديانته وقوة عشيرته وعزة قبيلته.

[الإجماع حجة ملزمة كالنص]:

ومن أعجب الأشياء دعوى الروافض أن عليًا بايع أبا بكر تقية مع ما يدعون من وصف أبي بكر بالضعف والجبن ووصف علي بالقوة وغاية الشجاعة[٢] والله الموفق.

[الإجماع حجة ملزمة كالنص]:

فلو أنهم مالوا إلى إنكار كون الإجماع حجة فنثبت عليهم بالدلائل المشهورة التي أوردها أئمة الدين في إثبات كون الإجماع حجة، لا معنى لاشتغالنا في هذا الكتاب بذلك لشهرتها في كل كتاب صنف في أصول الفقه، ومن أراد الوقوف عليها لا يعدمها ولا يتعذر عليه الظفر بها.

---

(١) لوحة ٣٥٢ و ز.
(٢) لوحة ٤٩١ ظ د.

على أن رأي علي رضي الله عنه وقوله عندهم حجة، وقد ثبت بالنقل المتواتر الذي ينسب جاحده إلى العناد والمكابرة بيعته أبا بكر واعترافه بخلافته، فيكون قوله حجة كافية لصحة خلافته، ولا يقع لهم فيما يزعمون أن الإجماع مع مخالفة البعض غير منعقد (ويوهم أن بعضًا خالف ولم يعلم يقينًا عدم مخالفة البعض) [١] لأن خلاف البعض لو توهم فعلي رضي الله عنه ثبت وفاقه وقوله عندكم حجة كافية، ثم نقول لو وجد خلاف البعض لظهر إذ لا يتوهم في العادات الجارية خلاف من يعد بخلافه خلافًا في مثل هذه الحادثة ثم تتكتم ولا تشتهر، ولو جاز ذا لجاز أن يزعم ملحد أن القرآن لعله عورض ولم ينقل معارضة، وكذا معجزة كل نبي فيصير ذلك طريقًا لإبطال الرسالات وتعطيل المعجزات والآيات التي أتى بها الرسل عليهم السلام، وذا كفر وباطل فكذا ما أدى إليه، بل فيه إنكار الشاهدات وجحد الضروريات وإفساد الألسنة واللغات، إذ ما من كلام يتكلم به إلا ويمكن لقائل أن يقول إن ما ذكرت من الألفاظ ليست بدلالة على ما قصدت إليه[٢] من المعاني إذ لم يثبت ذلك باتفاق أهل اللسان أو مساعدة أهل البلدة أو القبيلة إذ يتوهم أن بعضهم يجعل هذه الألفاظ عبارات عن أضداد هذه المعاني، وما هذا سبيله لا يجوز التفات إليه ولا الاشتغال بجواب من جعله معلولاً[٣] عليه لتأييد نحلته[٤] وتقوية رأيه ومذهبه.

[قول الروافض في آية ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ﴾ والرد عليه]:

فإن قالوا أن الله تعالى قال: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾[٥] قالوا: وهو علي رضي الله عنه فوجب أن يكون وليًا[٦] بعد الرسول عليه السلام، وإنما[٧]

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ٤٩٢ و د.
(٣) لوحة ٣٥٢ ظ ز.
(٤) لوحة ٣٢٣ ظ ط.
(٥) سورة المائدة -٥- الآية ٥٥.
(٦) ز قيده.
(٧) لوحة ١٩٣ و ب.

يكون وليًا أن لو كان متوليًا للإمامة فدل أنه الخليفة بعد الرسول[١] عليه السلام.

قلنا: لو كانت الآية منصرفة إلى ما قلتم لما خفي ذلك على الصحابة أولاً وعلى علي ثانيًا، ولما أجمعوا على خلافة غيره ولا بايع هو بنفسه غيره، ثم نقول: الآية بلا دليل، ولو جاز لهم حملها على علي ﷺ لجاز لغيرهم حملها على غيره، ولو سلم أن المراد به علي لم يلزم بإطلاق اسم الولي أن يكون إمامًا لأن الولي اسم يستعمل في الموالي، وذلك لا يستحيل في وصفه ولا يثبت به إمامته زمان أبي بكر رضي الله عنهما.

[مناقشة كلامهم في حديث: "اللهم والِ" ثم بيان معنى الولي]:

ولا حجة لهم فيما يحتجون به من قولهم عليه السلام: "**اللهم والِ من والاه وعادِ من عاداه**"[٢] لأن الحديث ليس فيه دليل استخلافه بل دعاء له وإظهار لفضيلته.

يحققه: إن كان من يواليه الله تعالى لا يكون إمامًا، فإن قالوا: إنه عليه السلام قال: "**عاد من عاداه**" وأبو بكر عادى عليًا فيكون الله تعالى معاديًا له بقضية[٣] هذا الحديث.

قلنا: إن أبا بكر لم يعاد عليًا ولا غصب حقًا له، ولو كان فعل ذلك لما اجتمعت معه الصحابة ولا بايعه علي ﷺ، فهذا من الروافض طعن على خيار الناس وصدور الأمة ونقله الدين باتباعهم من عاداه الله تعالى بدعاء رسوله، فطعن على علي وأتباعه من صار بمعاداته عدوًا لله تعالى ثم قد ثبت عن علي أنه قال: حدثني أبو بكر، وصدق أبو بكر، وروي عن علي ﷺ أنه قال: قال النبي عليه السلام لأبي

---

(١) ز الرسل.
(٢) ذكره الإمام أحمد في مسنده جـ ٢ ص ١٩٥ من طريق سعيد بن وهب وزيد بن ينبع عن رسول الله ﷺ ولفظه كما في الأصل وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد جـ٩ ص ١٠٣.
(٣) لوحة ٤٩٢ ظ د.

بكر: "**يا صديق الشرك أخفى**[١] **في أمتى من دبيب النمل على الصفا في ليلة ظلماء**"[٢] وغير ذلك من أحاديث[٣] تدل على أنه لم يكن بين أبي بكر وعلي معاداة.

فإن[٤] **قالوا**: روى عن النبي ﷺ أنه قال: "**من كنت مولاه فعلي مولاه**"[٥] فهذا يدل على إمامته.

قلنا: لو كان في الحديث دليل ذلك لما انعقد الإجماع على خلافة غيره، ثم المولى يذكر ويراد به الناصر على ما قال الله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ وَجِبْرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[٦] وقال الأخطل:

فأصبحت مولاها من الناس كلهم وأحرى قريش أن تهاب وتحمدا

أي أصبحت ناصرها وحامي ذمارها[٧] وحافظ بيضتها، ويذكر ويراد به ابن العم قال الله تعالى خبرًا عن زكريا عليه السلام: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ ٱلْمَوَٰلِيَ مِن وَرَآءِى﴾[٨] وقال الفضل بن عتبة بن أبي لهب يخاطب بني أمية:

مهلاً[٩] **بني عمنا مهلاً موالينا لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونا**

---

(١) ز سقط.
(٢) ورد في كنز العمال جـ٣ رقم ٧٥٢٢ بلفظ آخر: "يا أبا بكر الشرك أخفى فيكم من دبيب النمل..." عن أبي جريج. أما النص المذكور في التبصرة فقد ورد في كنز العمال جـ٣ ح ٧٥٢٣ عن ابن عباس هكذا "الشرك أخفى في أمتي من دبيب الذر -بدلاً من النمل- على الصفا، وليس بين العبد والكفر إلا ترك الصلاة" وراجع مجمع الزوائد ٢٢٣/١٠ وإتحاف المتقين ٤٧٠/٢.
(٣) ز حديث.
(٤) لوحة ٣٥٣ و ز.
(٥) ذكره الإمام أحمد في مسنده جـ ٢ ص ٥٧ وهو المشهور بحديث يوم غدير خم وذكره الحاكم في المستدرك جـ ٣ ص ١٠٩. وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد جـ ٩ ص ١٠٤.
(٦) سورة التحريم -٦٦- الآية ٤.
(٧) د ديارها.
(٨) سورة مريم -١٩- الآية ٥.
(٩) لوحة ٤٩٣ و د.

ويذكر ويراد به الولي، والمحب الموالي، وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: "**مزينة وجهينة وأسلم وعقار موالي الله ورسوله**"[١] أي محبون موالون[٢] لله ورسوله، ويذكر ويراد به الجار. قال مربع بن دعدعة الكلابي - وكان جاور كليب بن يربوع فأحمد جوارهم:

جـزى الله خيـرًا والجـزاء يكفـه كليب بن يربـوع وزادهـم حمـدا
هم حاطونا[٣] بـالنفوس وألجمـوا إلى نصر مولاهم مـسومة جـردا

ويذكر ويراد به الصهر. قال المختار بن يزيد بن قيس الكلابي:

فـلا تنـسين النـافعين كليهمـا وهذا الذي في السوق مولى بني بدر

وكان الرجل صهرًا لبني بدر. وشيء من هذه المعاني لا تبنى على الخلافة والإمامة ثم ما يليق بالحديث من هذه المعاني: "الناصر"، أي: من كنت ناصره على دينه وحاميًا له بباطني وظاهري فعلي ناصره وحاميه بباطنه وظاهره؛ فيكون دليلاً على طهارة سيرة علي ﷺ وعلو رتبته إذ ليس كل ناصر بظاهره هذا رتبته في باطنه إذ قد يفعل ذلك طلبًا للرياء والسمعة وابتغاء المال والفوز بالغنائم، ويحتمل أن يكون[٤] معناه: من كنت محبوبًا عنده فعلي محبوب عنده، وفائدة[٥] تخصيصه بذلك أنه عليه السلام ربما علم أن قومًا ممن أضلهم الله تعالى وأعمى أبصارهم سيطعنون عليه، ويزعمون[٦] أنه خرج من الدين وفارقه، وحكّم في أمر الله غير الله وسقطت بذلك ولايته وزال ولاؤه، فقال عليه السلام ذلك ليدل على بطلان قول

---

(١) رواه البخاري في صحيحه جـ ٤ ص ١٨٠ عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: (قريش والأنصار وجهينة ومزينة وأسلم وأشجع وعقار موالي ليس لهم مولى دون الله ورسوله". وذكره مسلم في صحيحه جـ ١٦ ص ٧٤ من طريق أبي أيوب الأنصاري.

(٢) لوحة ٢٣٤ و ط.

(٣) ط خلطوا - د، ز خلطونا.

(٤) لوحة ٣٥٣ ظ ز.

(٥) لوحة ١٩٣ ظ ب - لوحة ٤٩٣ ظ د.

(٦) ز سقط.

أولئك.

فإن قالوا: لو كان المراد ما ذكرتم لكان ينبغي أن يقول عليٌّ مؤمن السر والعلانية نقيُّ السريرة.

قلنا: ولو كان المراد منه النص على الإمامة لقال (النبي عليه السلام) [١] عليٌّ إمامكم بعدي ثم هذا من باب الحجر على الرسول عليه السلام في الألفاظ وهو فاسد، ثم ما حملنا الحديث عليه من المعنى لا يرده الإجماع ودلالة الكتاب، وما حملتم[٢] الحديث عليه مردود بهما، والله الموفق.

فإن قالوا: روى عن النبي عليه السلام أنه قال لعلي رضي الله عنه: "**أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي**"[٣] وهذا دليل خلافته.

قلنا: إنكم معشر الرافضة لقلة أفهامكم وبلادة أوهامكم تتعلقون بما لا حجة لكم فيه ولا دلالة فيه على ما ترون إثباته، ثم دلالة صحة ما ادعينا من انعدام دليل الإمامة في هذا الحديث إجماع الصحابة مع أنهم العارفون بأحاديث النبي عليه السلام ومعاني كلامه على خلافة أبي بكر ومساعدة علي إياهم على ذلك، ولو كان فيما ذكرتم دلالة ما رمتم لما عدلوا عنه، ولا ترك علي رضي الله عنه الاحتجاج به[٤] وطلب ما هو أحق به من غيره على ما قررنا، وكذا في زمانه حتى نازعه غيره في الأمر الذي هو أولى به فاحتج بهذا الحديث، ولا تعلق به علمًا منه أنه لا دلالة له فيه.

ثم الكشف عما ادعينا من عدم دلالة الحديث على ذلك أن هذا الحديث متروك

---

(١) ز سقط.
(٢) ز سقط.
(٣) رواه البخاري في صحيحه ج ٥ ص ١٩ عن إبراهيم بن سعد عن أبيه عن رسول الله، ورواه مسلم في صحيحه ج ١٥ ص ١٧٤، ورواه الإمام أحمد في مسنده ج ٣ ص ٣٧، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ج ٩ ص ١٠٩، وذكره الحاكم في المستدرك ج ٣ ص ١٠٩ عن زيد بن أرقم عن رسول الله.
(٤) لوحة ٤٩٤ و د.

الظاهر بالإجماع فيما يصح تناوله إياه، وما هو المتنازع فيه لا دلالة له في الحديث عليه البتة، والتعلق بكلام لإثبات ما يتناوله ظاهره عند كونه متروك الظاهر ليس بصحيح فكيف التعلق به[١] لإثبات ما يتناوله ظاهره[٢].

ولا لفظه بوجه من الوجوه؟! وبيان ذلك أن هارون عليه السلام كان أخًا لموسى من أبيه وأمه، وكان شريكًا له في النبوة وتلقى الوحي من الله تعالى، ولم يكن هو خليفة لموسى عليه السلام بعد وفاته لأنه مات قبل موسى بسنتين، وأن عليًا ﷺ لم تثبت له أخوة النبي عليه السلام لأبيه وأمه ولا شركته في النبوة والرسالة بقضية هذا الكلام، وإن كان ذلك ثابتًا لهارون من موسى (فكيف تثبت له الخلافة بعده ولم يكن ذلك ثابتًا لهارون من موسى عليهما السلام) [٣] فدل أن الاستدلال به في غاية البطلان.

ثم نقول: لو عرفتم مخرج الحديث لما تعلقتم به وذلك لأن سبب الحديث أن النبي عليه السلام لما خرج إلى غزوة تبوك استخلف عليًا على المدينة، فأكثر أهل النفاق في ذلك، وزعموا[٤] أن النبي عليه السلام أبغضه وقالاه واستثقل صحبته، فاتبع علي ﷺ رسول الله عليه السلام ولحق به، وقال: يا رسول الله أتتركني مع الأخلاف فقال: "**أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي**" أي: إني أستخلفتك بعد غيبتي عن المدينة عليها كما استخلف موسى هارون عليهما السلام حين غاب عن قومه لمناجاة ربه، وهذا يدل على رضاه باستخلافه على المدينة مدة غيبته عنها لا على أنه خليفته بعده كما في حق هارون عليه السلام، فإذًا ليس فيه إثبات خلافته نصًا ولا دلالة أيضًا فإنه عليه السلام استخلف

---

(١) لوحة ٢٣٤ ظ ط.
(٢) لوحة ٣٥٤ و ز.
(٣) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.
(٤) لوحة ٤٩٤ ظ د.

على المدينة في أكثر غزواته أو كثير منها ابن أم مكتوم ﷺ وما كان ذلك دلالة أنه استخلف إياه بعده وقوله: "**ألا إنه لا نبي بعدي**" أي بعد نبوتي لا نبوة لا في حال حياتي ولا بعد مماتي فأنت مني بمنزلة هارون من موسى عليه السلام في استخلافي إياك على المدينة مدة غيبتي عنها لا في نبوتي، إذ لا نبوة بعد نبوتي وثبت بهذا أن لا دلالة فيه على[١] ثبوت خلافته.

ثم إنه عليه السلام كما ولاه على المدينة ولى[٢] أبا بكر الموسم وإقامة الحج سنة تسع، وولاه الصلاة في آخر عمره، وولى عمر صدقات قريش، وولى زيد بن حارثة وابنه أسامة عند موته الجيش الذي أنفذه أبو بكر، وبعث معاذ إلى اليمن، فإنه عليه السلام كان جمع لباذان عامل كسرى على اليمن بجميع مخالفيها بعدما أسلم لم يشرك معه فيها أحدًا، ولم يزل عليها حتى مات عام حجة الوداع، فحينئذ فرق رسول الله عليه السلام عماله في اليمن منهم أبو موسى الأشعري وخالد بن سعيد بن العاص، ويعلى بن أمية، وعمر بن حزم، وعلى بلاد حضرموت: زياد بن لبيد البياضي، وعكاشة بن ثور، وبعث معاذ بن جبل معلمًا لأهل اليمن وحضرموت يتنقل في أعمالها أجمع، وعتاب بن أسيد إلى مكة قاضيًا وأميرًا وولى عمرو بن العاص على الناس في غزوة ذات السلاسل. في أشياء يطول ذكرها لم يكن شيء من ذلك دليلاً على الإمامة بعد وفاته عليه السلام. ثم[٣] إن خصومكم لا يقدمون في أبي بكر مثل هذه الأحاديث بل ما هو أثبت منها رواة وأكثر منها نقلة وأصح منها متونًا، فإن ابن أبي مليكة روى عن ابن عباس – رضي الله عنهما – أن النبي عليه السلام قال: "**أبو بكر وعمر مني بمنزلة هارون من موسى**"[٤] فإن قالوا: هذا من

---

(١) لوحة ١٩٤ و ب.
(٢) لوحة ٣٥٤ ظ ز – ولا.
(٣) لوحة ٢٣٥ و ط.
(٤) راجع كنز العمال جـ ١١ ص ٥٦٧ ح ٣٢٦٨٢ وتاريخ بغداد الخطيب البغدادي ١١/ ٣٨٥.

أخبار الآحاد، قيل لهم: كذا تقول خصومكم لكم فيما رويتم، وقام دليل بطلان تعلقكم به وعدم دلالته على المتنازع بترك علي ﷺ التعلق به يوم السقيفة، وعلى أصحاب الجمل وأهل صفين، وتسليم الأمر للذين استخلفوا قبله وأخذه لغنيمتهم، ووطئه الحنفية من سَبْيهم وتزويجه ابنته أم كلثوم من عمر ﷺ وقوله في عمر: - **والله ما أحد أحب إلى أن ألقى الله بصحيفته من هذا المسجي**[(١)]- وقوله في رواية سويد بن عقلة وكثير من الصحابة- **ألا أن خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر ثم عمر ثم الله أعلم بالخير حيث هو**[(٢)]- وروايته عن[(٣)] النبي عليه السلام أنه قال: "**هذان سيدا كهول أهل الجنة من الأولين والآخرين إلا النبيين[(٤)] والمرسلين**"[(٥)] وقوله ﷺ: - **والله ما حدثني أحد عن رسول الله عليه السلام إلا حلفته إلا أبا بكر، وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر**، ثم ومما روى في شأن أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - أنه عليه السلام قال فيهما: "**مني اللذين بمنزلة السمع والبصر**"[(٦)] وروى أنه قال في أبي بكر: "**لو كنت متخذًا خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً ولكن صاحبكم خليل الرحمن**"[(٧)] وروى عنه عليه السلام أنه قال: "**إن تولوها أبا بكر تجدوه ضعيفًا في**

---

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده جـ٢ ص ١٦٠ ونصه عن نافع عن ابن عمر قال: وضع عمر بين المنبر والقبر فجاء علي حتى قام بين يدي الصفوف فقال: هو هذا ثلاث مرات ثم قال: رحمة الله عليك ما من خلق الله تعالى أحب إلي من أن ألقاه بصحيفته بعد صحيفة النبي ﷺ من هذا المسجى عليه ثوبه.

(٢) ورد في مسند الإمام أحمد جـ ٢ ص ٥٣٤-٥٣٧ عن الشعبي عن وهب قال: خطبنا علي فقال: من خير هذه الأمة بعد نبيها؟ فقلت: أنت يا أمير المؤمنين قال: لا خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر ثم عمر وما نبعد أن السكينة تنطق على لسان عمر.

(٣) لوحة ٣٥٥ و ز.

(٤) لوحة ٤٩٥ ظ د.

(٥) رواه الإمام أحمد في مسنده جـ ٢ ص ٦٠٣ عن علي قال: (كنت عند النبي ﷺ فأقبل أبو بكر وعمر فقال: يا علي هذان سيدا كهول أهل الجنة وشبابها بعد النبيين والمرسلين. ورواه الهيثمي في مجمع الزوائد جـ ٩ ص ٥٣ عن جابر بن عبد الله وعن ابن عمر.

(٦) ذكره الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد جـ ٩ ص ٥٢ ونصه: عن ابن عمر قال: أراد رسول الله ﷺ أن يبعث رجلا في حاجة قد أهمته وأبو بكر عن يمينه وعمر عن يساره فقال له علي: ما يمنعك من هذين؟ فقال كيف أبعث هذين وهما من الدين بمنزلة السمع والبصر من الرأس. وذكره الحاكم في تاريخه ورواه الطبراني.

(٧) رواه الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد جـ ٩ ص ٤٤ من طريق عائشة. رواه مسلم في

بدنه قويًا في أمر الله، وإن تولوها عمر تجدوه قويًا في بدنه قويًا في أمر الله، وإن تولوها عليًا تجدوه هاديًا مهديًا"[١].

ومن الجائز أن يكون مراده عليه السلام بذلك الإشارة إلى أن كل واحد منهم يولى في وقته، ويكون كل واحد منهم في وقته على ما وصف، ثم خص عليًا رضي الله عنه بقوله: "**تجده هاديًا مهديًا**" لما علم من مخالفة كبار الصحابة إياه، فبين بذلك أنه يكون حينئذ على الهدى ويهدي من اتبعه ولم يخالفه إلى الحق، وكانت هذه الحاجة في حق أبي بكر وعمر منعدمة لعلمه بطريق الوحي أنهما لا ينازعان في الأمر بل تتفق عليهما آراء الصحابة وينعقد على ذلك إجماعهم، والله أعلم.

[كل الدلائل تشير إلى أبي بكر كخليفةٍ أولٍ للمسلمين]:

وقد روي على طريق الاستفاضة أنه عليه السلام قال: "**الخلافة بعدي ثلاثين سنة**"[٢] وهذه هي مدة الخلفاء الراشدين، فيكون الحديث دليلاً على صحة خلافتهم على الترتيب الذي كان، وروى أيضًا أنه عليه السلام قال: "**اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر**"[٣] وهو حديث مشهور، وروي عنه عليه السلام أنه قال: "**إن**[٤] **يطع الناس أبا بكر وعمر رشدوا ورشدت أمتهم، وإن يعصوهما غووا وغوت أمتهم**"[٥] وروي[٦] أنه عليه السلام قال: "**من أفضل من أبي بكر زوجني ابنته، وجهزني ماله**

=

صحيحه جـ ١٥ ص ١٥٢ من طريق عبد الله بن مسعود.

(١) ورد الحديث بلفظ آخر في مسند الإمام أحمد جـ ٢ ص ١٥٨ عن زيد بن يتبع عن علي قال: قيل يا رسول من تؤمر بعدك قال: إن تؤمروا أبا بكر تجدوه أمينًا زاهدًا في الدنيا راغبًا في الآخرة، وإن تؤمروا عمر تجدوه قويًا أمينًا لا يخاف في الله لومة لائم، وإن تؤمروا عليًا ولا أراكم فاعلين تجدوه هاديًا مهديًا يأخذ بكم الطريق المستقيم.

(٢) رواه الترمذي في صحيحه جـ ٩ ص ٧١.

(٣) رواه الهيثمي في مجمع الزوائد جـ ٩ ص ٥٣ عن أبي الدرداء ورواه الحاكم في المستدرك جـ ٣ ص ٧٥ عن طريق حذيفة بن اليمان.

(٤) لوحة ٤٩٦ و د.

(٥) رواه مسلم في صحيحه من حديث عبد الله بن رباح عن أبي قتاده عن رسول الله ﷺ.

(٦) لوحة ١٩٤ ظ ب.

وجاهر معي[١] **ساعة الخوف**"[٢] وروى أن امرأة جاءت إلى النبي ﷺ فسألته شيئًا فقالت: إن رجعت فلم أرك فإلى من أرجع تُعَرِّضُ بالموت، فقال النبي عليه السلام: "**إن عدت فلم**[٣] **تجديني فارجعي لأبي بكر الصديق**"[٤] وروي أنه عليه السلام قال: "**لا ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدمهم غيره**"[٥] وفي الأحاديث كثرة لا وجه إلى إيرادها لما فيه من الخروج عن شرط هذا الكتاب، ثم ما روى في شأن أبي بكر من الأحاديث يؤيده إجماع الصحابة، وإشارة كتاب الله تعالى على ما قررت.

وما يرويه الروافض – لعنهم الله – يرده الإجماع، ودلالة الكتاب، وصنيع علي رضي الله عنه ويؤيد هذا كله قول النبي عليه السلام في مرضه: "**مروا أبا بكر يصلي بالناس** – فقالت له عائشة إنه رجل أسيف لا يطيق – فقال النبي ﷺ: **إنكن صواحبات يوسف مروا أبا بكر يصلي بالناس**"[٦] فأمروا أبا بكر رضي الله عنه فصلى مكانه، وذلك دليل على استخلافه في إمامة الإمارة بطريق الأولى، يدل عليه أنه لما قال أبو بكر رضي الله عنه –أقيلوني ولست بخيركم– قال له علي: – لا نقيلك ولا نستقيلك قَدَّمَك رسول الله لا نؤخرك رضيك لديننا فرضيناك لدنيانا– والأمر في صحة إمامته

---

(١) لوحة ٣٥٥ ظ ز.

(٢) رواه الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد جـ ٩ ص ٤٥ عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: ما من أحد أَمَنَّ علي في يده من أبي بكر زوجني ابنته وأخرجني إلى دار الهجرة ولو كنت متخذًا خليلاً لاتخذت أبا بكر ولكن أخاء ومودة إلى يوم القيامة – ويذكر حديثًا آخر فيه نفس المعنى عن ابن عباس ص ٤٦.

(٣) لوحة ٢٣٥ ظ ط.

(٤) رواه البخاري في صحيحه جـ ٥ ص ٥.
من طريق محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه قال: أتت امرأة النبي ﷺ فأمرها أن ترجع إليه، قالت: أرأيت إن جئت ولم أجدك – وكأنها تقول الموت – قال عليه السلام: إن لم تجديني فأتي أبا بكر. وذكره مسلم في صحيحه جـ ١٥ ص ١٥٤ بلفظ آخر.

(٥) ذكره الترمذي في صحيحه من حديث عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: لا ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يؤمهم غيره. وذكره منصور ناصف في كتاب التاج جـ ٣ ص ١٢٦.

(٦) ذكره البخاري جـ ١ ص ١٤٠، وذكره البيهقي في السنن الكبرى الكبرى جـ ٣ ص ٧٨. من حديث أبي موسى الأشعري عن رسول الله ﷺ.

ظاهر والاستدلال بها على صحة الإمارة قوي[1]، ويدل عليه قول أبي عبيدة لعمر - رضي الله عنهما - يوم السقيفة لما قال له عمر: - ابسط يدك أبايعك - أتقول هذا وأبو بكر حاضر والله مالك في الإسلام هُنَيَّة [2] إلا هذا، ومثل هذه الأحاديث والدلائل فيها كثرة وفيما أوردنا كفاية لمن نصح نفسه، والله الموفق.

[فَدَكُ والسيدة فاطمة - رضي الله عنهما]:

فإن قالوا: إن أبا بكر أزال ميراث النبي عليه السلام عن ورثته - يعنون بذلك أن أبا بكر ﷺ لم يدفع فدك إلى فاطمة - رضي الله عنها.

قلنا: إنه لم يمنع ميراثه ورثته لينتفع هو بنفسه أو ليدفع إلى أحد من المتصلين به بل ليكون صدقةً لعامة المسلمين، فإنه[3] سمع رسول الله ﷺ يقول: "**إنَّا معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة**"[4] وشهد جماعة من كبار الصحابة له بهذا الحديث منهم: عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وطلحة، والزبير، وعبد الرحمن بن عوف - رضي الله عنهم أجمعين.

والروافض حملهم جهلهم وتعصبهم الفاسد وسوء رأيهم في خيار الخلق وكبار أصحاب النبي عليه السلام على أن ردوا هذا الحديث، ولم يبالوا من تكذيب ناقليه من كبار الصحابة، وزعموا أن هذا الحديث مفتعل وفي الكتاب ما يدل عليه قال الله ﴿فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا ۝ يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾[5] وهذا لجهلهم بالمراد من الآيات،

(١) لوحة ٤٩٦ ظ د.
(٢) أي زلة.
(٣) لوحة ٣٥٦ و ز.
(٤) رواه الإمام أحمد في مسنده ج ٣ ص ٤ ونصه: عن مالك بن أنس قال: سمعت عمر يقول لعبد الرحمن وطلحة والزبير وسعد: ناشدتكم بالله الذي تقوم به السماء والأرض أعلمتم أن رسول الله ﷺ قال: إنا لا نورث ما تركنا صدقة قال: قالوا اللهم نعم.
(٥) سورة النمل -٢٧- الآية ١٦.

﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ﴾[١] وهذا لجهلهم بالمراد من الآيات، وذلك أن المراد من الآيات كان وراثة العلم والحكمة لا المال كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ[٢] ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾[٣] وقد روي أن الأنبياء عليهم السلام لم يورثوا دينارًا ولا درهمًا إنما ورثوا هذا العلم أو قريب منه. ولهذا قال الناس -العلماء ورثة الأنبياء- ولهذا قيل: ما ورَّثَ والد ولدًا خيرًا[٤] من أدب حسن، والدليل على أن المراد من وراثة سليمان داود عليهما السلام كان هو العلم لا المال قوله تعالى على إثر ذلك الميراث: ﴿وَقَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾[٥] والمراد منه ذكر الحكمة والعلم، وكذا قول زكريا عليه السلام: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ ٱلْمَوَٰلِيَ مِن وَرَآءِي﴾[٦].

﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ﴾ ومال آل يعقوب يرثه أولاد آل[٧] يعقوب لا ولده فعلم أنه أراد به العلم، فأما أمر فدك ففاطمة - رضي الله عنها - كانت لا تدعي فيها الميراث وإنما كانت تدعى أن رسول الله ﷺ نحلها إياها، وكان لا يجوز لأبي بكر أن يعطيها فدك[٨] مع ما تقدم من امتناع جريان الإرث من أموال الأنبياء عليهم السلام[٩] ما لم يثبت عنده أنه عليه السلام نحلها في حال حياته فشهد لها بذلك علي رضي الله عنه، فسألها شاهدًا آخر فشهدت لها أم أيمن مولاة النبي عليه السلام فقال: قد علمت يا ابنة رسول الله أنه لا يجوز إلا شهادة رجل وامرأتين، فانصرفت.

---

(١) سورة مريم -١٩- الآية ٦.
(٢) لوحة ٤٩٧ و د.
(٣) سورة فاطر -٣٥- الآية ٣٤.
(٤) لوحة ٢٣٦ و ط.
(٥) سورة النحل -٢٧- الآية ١٦.
(٦) سورة مريم -١٩- الآية ٥.
(٧) ط سقط.
(٨) لوحة ١٩٥ و ب.
(٩) لوحة ٣٥٦ ظ ز.

والدليل على كون الصديق مصيبًا في ذلك أن عليًا ﷺ لم يدفع ذلك إلى الحسن والحسين - رضي الله عنهما - وقت خلافته، ولو كان الأمر كما زعمت الروافض من[1] ظلم أبي بكر عليًا[2] - رضي الله عنهما - لكان ﷺ أولى الناس بدفع تلك الظلامة.

يحققه: أن الصحابة بأسرهم امتنعوا عن الاعتراض عليه والتعرض له في ذلك مع أن الله تعالى وصفهم بأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ولو كان ذلك منكرًا من أبي بكر ﷺ لكانت الصحابة على الضد مما وصفهم الله تعالى وهو فاسد، وكذا بعد علي لم ير أحد ذلك من أبي بكر ظلمًا سوى المأمون لفرط ميله إلى الرفض وغلوه في ذلك.

[قصة فَدَك]:

وقصة ذلك أن فدك كان على ما فعله أبو بكر من صرف ما ارتفع منها إلى المحتاجين من المسلمين كان على ذلك إلى زمن معاوية، ثم أقطعها مروان بن الحكم ثم إن مروان بن الحكم وهبها لابنيه عبد العزيز وعبد الملك، ثم نصيب عبد العزيز صار لابنه عمر بن عبد العزيز ﷺ، ونصيب عبد الملك صار لابنيه الوليد وسليمان ثم لما ولى الوليد وهب عمر بن عبد العزيز نصيبه منها للوليد وكذا سليمان فصارت كلها للوليد ثم إن عمر بن عبد العزيز ردها زمان خلافته إلى ما كانت عليه، فلما كانت سنة عشرين ومائة كتب المأمون إلى عامله على المدينة قثم بن جعفر أن يعطى فدك إلى أولاد فاطمة فدفعها إلى محمد بن الحسين بن زيد ومحمد بن عبد الله بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب - رضي[3] الله عنهم - ليقوما بها لأهلها، فلما استخلف المتوكل ردها إلى ما كانت

---

(١) لوحة ٤٩٧ ظ د.
(٢) د سقط.
(٣) لوحة ٣٥٧ و ز.

عليه. هذا[١] كله معلوم عند أصحاب التواريخ، ولما لم ينازع أحد من الصحابة أبا بكر ﷺ وعنهم في ذلك حال حياته ولم يغيره أحد بعد وفاته علم أنه كان مصيبًا في ذلك.

[الصديق وسهم ذوي القربى]:

وهكذا الجواب عن قولهم[٢]: إن أبا بكر أبطل سهم ذوي القربى مع أنه ثابت بنص كتاب الله تعالى، فإن أبا بكر وإن فعل ذلك ولم يعترض عليه أحد في ذلك حال حياته ولا غيره بعد وفاته، وإن عمر وعثمان وعليًا أمضوا ذلك علمًا منهم أن ذلك كان معلولاً بعلة النصرة، وقد زالت بوفاته كسهم المؤلفة قلوبهم سقط بسقوط علته والدفع إلى ابن السبيل يسقط بوصوله إلى منزله، وسهم اليتيم يسقط[٣] بغنيته، أو علمًا منهم أن ذلك كان للفقراء منهم دون الأغنياء، وقد بقي على ذلك وهو لم يمنع ذلك الفقراء منهم، وهي مسألة اجتهادية اختلف فيها الفقهاء وأئمة الفتوى، فلا يعترض بمثله على ما ثبت بدليل الكتاب، وأخبار الرسول، وإجماع الصحابة - رضي الله عنهم - على أنه روي أن رسول الله عليه السلام لم يقسم هذا السهم إلا يوم خيبر وقد كان بعده غنائم كثيرة كغنائم حنين وغيرها فلم يخرج منها بسهم ذوي القربى.

وجميع ما تتعلق به الروافض من المحالات ويختلقون من الأكاذيب والأحاديث الباطلة التي لا أصل لها مردود بما ذكرنا من إجماع الصحابة، والدلائل القطعية، والله الموفق.

ولو لم يكن من بركة إمامته ويُمْنِ نقيبته وإيالته إلا ما كان من اجتماع الكلمة وتآلف القلوب[٤]، وتتابع الفتوح، ورد من ارتد من العرب عن الإسلام إليه، وقهر

---

(١) لوحة ٤٩٨ و د.
(٢) لوحة ٢٣٦ ظ ط.
(٣) ب بالهامش وأثبتناها مكانها للسياق.
(٤) لوحة ٤٩٨ ظ د.

من أبى الرجوع إليه، واستئصال شأفة من نكص على عقبيه وأصر على عناده، وتطهير جزيرة العرب من أهل الشرك والردة وإجلائه الروم مع قوتهم وشدة شوكتهم ووفور[١] عديدهم وعدتهم وتأثل ملكهم عن الشام وأطرافها، وإلجائهم[٢] إلى التحيز إلى دروبهم وتحصنهم بمعاقلهم وحصونهم، وطرد فارس عن حدود السواد وأطراف العراق مع كثرة ما لهم من الجنود والعساكر، ووفور ما اجتمع عندهم من الكنوز والذخائر، واجتماع من كان اجتمع ببابهم من الرجال والكماة والأبطال الموسومين بالبأس والنجدة والقوة الذين نشأوا في ظلال الرماح والصفاح، وتغذوا بلبان القراع[٣] والكفاح يتسارعون إلى حومة الحرب تسارع العشاق إلى القبل ويتطايرون إلى ميدان الطعن والضرب تطاير الفراش في الشعل، مع ما كان لهم من الملك الذي ورثه أهله كابرا عن كابر، وسلمه الأول منهم إلى الآخر، فاستمر أمره منذ الزمن الأول والدهر الأطول طويل العماد نابت الأوتاد قارع القلل[٤] ورائع الحلل منصور الرايات والأعلام مشهور الوقائع والأيام، يعتز بمسالمتهم الملوك والجبابرة ويدين لهم في أغلب الأوقات وأكثر الحالات الأقيال والقياصرة، فلما أتاهم جيوش الصديق مع خالد بن الوليد ولت الجيوش والجنود، ونكست الأعلام والبنود[٥] وضيقت الثغور والحدود عجزًا عن مقاومته في القتال، وضعفًا عن مصادمته عند الصيال إلى أن أمره بالركض إلى الشام وانضمامه مع من كان بها من جيوش أهل الإسلام لما كان الأمر هناك أفحل، والداء الهائج عن تلك الجنبة أعضل.

---

(١) لوحة ١٩٥ ظ ب.
(٢) لوحة ٣٥٧ ظ ز.
(٣) القراع بفتحتين الخطر وهو السبق في الحروب - راجع المصباح المنير.
(٤) قارع أي غالب وقلة كل شيء أي أعلاه وجمعها قلل، وعلى هذا قارع القلل أي غالب الأعالي أي يقصد الأبطال. راجع المصباح المنير.
(٥) لوحة ٤٩٩ و د.

لو لم يكن للصديق ﷺ إلا هذه الأمور المذكورة، ولم يحصل من بركة أيامه إلا هذه الفتوح الجليلة[١] لكانت من أدل الدلائل على صحة ما قلد من الخلافة وفوض إليه من أمر الإمامة، وما مثله ومثل الروافض في طعنهم عليه ونسبة ما هو منزه عنه من الباطل إليه إلا كما قال الفرزدق:

إن الأراقم[٢] لن ينال قديمها ... كلب عوى متهتم الأسنان

ما ضر تغلب أهجوتَها ... أم بلتَ حيث تلاطم البحران

وكما[٣] قال الطائي:

وعاو عوى والمجد بيني وبينه ... لمحاجز دوني وركن مدافع

ترقت مناه طود عزلٍ وارتقت ... به الريح فترًا[٤] لانثنتْ وهي طالع

٣- [الكلام في صحة خلافة عمر الفاروق ﷺ]:

نقول: إنه كان صالحًا للخلافة لكونه ﷺ قرشيًا في نسبه - ثم كان في علمه ورأيه وسداده واستقامته وصلابته في الدين وأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر وزهده في الدنيا، وظلف[٥] النفس عن المعاصي، وقوة بطشه وشدة بأسه، واهتدائه إلى قيادة الجيوش وتهيئة أمورهم، في غير ذلك من الأوصاف التي تطلب في الإمام بحيث لا يخطر بالبال تصور اجتماعها في ذات، ولنا عن ذكر كل صفة من صفاته التي هي صفات المدح غنية لاشتهار ذلك، وكذا فتوحه في جانب المشرق من العذيب والحيرة إلى أقصى خراسان وزوال ملك العجم، وانقطاع مدة دولتهم، وانهدام أركان ملكهم، وانقلاع بنيان سلطانهم مشهورة، والأخبار بها متواترة يدخل

---

(١) لوحة ٢٣٧ و ط.
(٢) هم سادات بني تغلب كما هو بهامش ب، د.
(٣) لوحة ٣٥٨ و ز.
(٤) الفتر ما بين الإبهام إلى السبابة.
(٥) أي عزتها وابتعادها عن ما يغضب الله وفي هامش ب أي قطع النفس عن المعاصي.

دولتهم، وانهدام أركان ملكهم، وانقلاع بنيان سلطانهم مشهورة، والأخبار بها متواترة يدخل جاحدها في حد العناد ثم بعد ثبوت كونه صالحًا للإمامة عقد الخلافة له أبو بكر الصديق ﷺ فلما قيل له – تولي علينا فظا غليظًا – روي ذلك عن طلحة ﷺ قال: – **لو سألني الله تعالى يوم القيامة لقلت وليت عليهم خير أهلك** – فلم ينكر عليه أحد وبايعوه فانعقد على إمامته.

وكونه أفضل الأمة بعد أبي بكر: إجماع الصحابة، وهي حجة مضاهية لنص الكتاب ثم إنَّا قد ذكرنا في قوله تعالى: ﴿**قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُو۟لِى بَأْسٍ شَدِيدٍ**﴾[١] من الدلالة على إمامة[٢] عمر ﷺ عند إثباتنا إمامة الصديق ﷺ، وقد ذكرنا هناك أحاديث تدل على ذلك من[٣] نحو قوله عليه السلام: "**اقتدوا باللذين من بعدي**"[٤] وفي الجملة لا ريبة لأحد اعترف بإمامة الصديق (في إمامة)[٥] عمر – رضي الله عنهما – وإنما[٦] أنكر ذلك من أنكر إمامة أبي بكر ﷺ بما لهم من الشبه ودعوى النص[٧] في غيره أو دعوى الوراثة، وكل ذلك قد أبطلناه بحمد الله تعالى وثبتت خلافته وبعد ثبوت خلافته لا شك في ثبوت خلافة عمر – رضي الله عنهما – ثم إنه ﷺ ساس الناس سياسة، ورتب الأمور ترتيبًا، وسوَّى أمور الجيوش تسوية، وعدل في قسمة ما أفاء الله عليهم من الغنائم عدلاً بحيث صار مثلاً[٨] في العالمين، وصارت سنته في ذلك قانونًا لمن أراد الخير في ذلك وتحرى الصواب فيه، ثم أنه مصر الأمصار وفجر الأنهار وعد الأراضي وأغنى الخلق

---

(١) سورة الفتح -٤٨- الآية ١٦.
(٢) لوحة ٣٥٨ ظ ز.
(٣) لوحة ١٩٦ و ب.
(٤) راجع الحافظ الهيمثي – مجمع الزوائد جـ ٩ ص ٥٣ والحاكم في المستدرك جـ ٣ ص ٧٥.
(٥) ز سقط.
(٦) لوحة ٢٣٧ ظ ط.
(٧) لوحة ٥٠٠ و د.
(٨) ز سقط.

(وأمن الطرق)[١] وسوى بين القوي والضعيف، واستأصل من الملوك من لم يقبل الدين وأنف من قبول الجزية. ولولا مخافة التطويل لبينت بعض ذلك، ومن رغب في الوقوف عليه فلن يتعذر عليه ذلك[٢] لما ملئت منه كتب التواريخ.

ثم إن من ظن به مع[٣] سابقته في الدين وسعيه في تقوية الإسلام ثم مع ما له من جلالة القدر في العلم، وشدة الحرص في توطيد معالم الإسلام، وتشييد بنيان الملة ثم مع ما له من الزهد في الدنيا واختيار الفقر ولبسه الصوف واللباس الخشن، ثم مع ما له من الشفقة على اليتامى والأرامل والضعفاء والزَّمْنَى، والاشتغال بتفقد أمورهم والقيام بمصالحهم، وتهيئة أسباب معيشتهم وسد خلتهم[٤]، ثم مع ما له من المناقب حتى قال فيه النبي ﷺ "**لو كان بعدي نبي لكان عمر**"[٥] وقال "**لو لم أبعث فيكم لبعث عمر**"[٦] وقال: "**إن الله ضرب الحق على لسان عمر وقلبه بقول الحق وإن**[٧] **كان مرًا**"[٨] وقال عليه السلام: "**وإن فيكم لمحدثين وإن عمر لمنهم**"[٩] في[١٠] أمثال لهذا يطول ذكرها ولا يدرك قعرها أنه رضي الله عنه كان يغصب الحق أهله، ويستولي على ما كان غيره أحق به ظلمًا منه وعتوًا ويتزوج ابنته[١١] قهرًا شاء أو

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) ز سقط.
(٣) ز سقط.
(٤) أي حاجتهم وفقرهم.
(٥) رواه الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد جـ ٩ ص ٦٨ عن عصمة بلفظه وعن أبي سعيد الجوزي بلفظ آخر ونصه قال رسول الله ﷺ: لو كان الله باعثًا رسولاً بعدي لبعث عمر بن الخطاب. وذكره الحاكم في المستدرك جـ ٣ ص ٨٥ من طريق عقبة بن عامر.
(٦) التخريج السابق يذكر في لفظ آخر نفس الحديث وذكره الطبراني والترمذي.
(٧) لوحة ٥٠٠ ظ د.
(٨) رواه الحاكم في المستدرك جـ ٣ ص ٨٧ عن طريق أبي ذر وقال: حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد جـ ٩ ص ٦٦ من طريق أبي هريرة.
(٩) رواه الترمذي ورواه مسلم في صحيحه جـ ١٥ ص ١٦٦ من طريق عائشة رضي الله عنها. والمحدث هو المتكلم الذي يلقي الله في روعه الصواب يحدثه به الملك عن الله.
(١٠) لوحة ٣٥٩ و ز.
(١١) الضمير يعود إلى سيدنا علي رضي الله عنه حيث زوج ابنته أم كلثوم لسيدنا عمر.

أبى لحقيق أن لا يعد في عداد أهل الدين[١] (ويستنكف عن مجادلته، ويتحامى عن إرشاده، ومن هذا منزلته في العلم والعقل)[٢] غير قابل للعلاج وغير متلق للإرشاد بالقبول والحجة بالانقياد بل تقويمه بالصفع بالنعل وإلا فعلاجه القتل، إذ لا داء أعضل من داء العناد ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ﴿٣٣﴾﴾[٣] ولو كان منه ما زعموا لم يكن لعلي رضي الله عنه ضعف في البدن، ولا جور في الرأي، ولا جبن في القلب، ولا فتور عن الحمية، ولا قلة في عدد العشيرة ولا خمول في الذكر ولا مساهلة يما يرجع إلى أمور الدين، ثم لم يكن تقلدهم للخلافة واستيلاؤهم على الإمارة لاستعباد الرقاب، وبسط اليد في الحطام والاحتواء على كل نفيس واجتذاب كل خطير من الأموال كما هو عادة طلاب الدنيا ممن له إرث ملك أو قدم بيت أو من الفتاك والمتصعلكين الذين همهم التغالب والتجاذب، وجمع الأصحاب والترأس على الأحزاب، ليتواصلوا به إلى قهر الأقران والأتراب فتصفو[٤] لهم المملكة، ويخلص لهم ما هو بنيتهم من نيل الرغائب والفوز بالمطالب، والاستمتاع بصنوف الملاذ وضروب الشهوات، وإعطاء النفس الأمارة بالسوء (مُنيتها وإنالة النفس السبعية بغيتها[٥] ونهمتها ليقع به التنازع والتخاصم)[٦] ويغصب البعض حق البعض، ويستولي على ما هو حق الغير، بل كانت هممهم مقصورة على الاشتغال بما فيه تقوية أركان الدين، وإرساء قواعد الإسلام، وإرادتهم مصروفة إلى ما فيه انتشار الدعوة وظهور الملة، وتحقيق (ما[٧] سبق الوعد به)[٨] بقوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ

---

(١) أي من ظن بعمر مع سابقته في و.... إنه يغصب الحق من أهله... يعد جاهلاً بالدين وبعمر.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) سورة الرعد -١٣- الآية ٣٣.
(٤) لوحة ٢٣٨ و ط.
(٥) لوحة ٥٠١ و د.
(٦) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٧) لوحة ١٩٦ ظ ب.
(٨) ب ما بين القوسين مكرر.

ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾[١] فمن حمل أمرهم على ما حملته الروافض؛ فذلك لسوء رأيه وفساد اعتقاده فيمن اختاره الله عز وجل لنصرة دينه، وصحبة نبيه عليه السلام، وأثنى عليه بالخير، ووصفه بكل جميل، والله تعالى مجازيهم ومكافئهم على[٢] سوء رأيهم وفساد اعتقادهم فيهم، لعنهم الله.

٤- [الكلام في إمامة عثمان ﷺ]:

وإذا ثبت إمامة الشيخين - رضي الله عنهما - بما ذكرنا من الدلائل ثبتت إمامة عثمان ﷺ، لأن جميع شرائط الإمامة من النسب والعلم والزهد والقدرة على القيام بجميع ما يُحْتاج إلى الإمام لأجله ثابتة في حقه، وقد عقد له عبد الرحمن بن عوف الخلافة وهو أهل للعقد بدليل اشتغال عبد الرحمن بن عوف ﷺ (بالعقد له)[٣] ولو لم يكن أهلاً (لما فعل، ولأنه أحد أهل الشورى، ولو لم يكن أهلاً للخلافة)[٤] لما أدخله عمر ﷺ في أهل الشورى، ولو فعل ذلك لأنكره الصحابة إذ هم الموصوفون بتغيير المنكر، وحيث لم ينكروا، دل أنه كان أهلاً لذلك، ولأن جميع ما[٥] وجد في غيره من شرائط الإمامة من النسب، والعلم بالحلال والحرام، وحفظ القرآن والعدالة والاستقلال بكفاية ما يناط بالإمام، وشرعة الخلافة له كانت ثابتة، وإذا ثبت ذلك ثم عقد من هو أهل للعقد ينعقد ضرورة، كيف وقد انضم إلى عقد عبد الرحمن بن عوف إجماع الصحابة - رضي الله عنهم - وهو دليل موجب للعلم قطعًا ويقينًا، وما روى أن عبد الرحمن قال لعلي - رضي الله عنهما - أوليّك على أن تحكم بكتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين، فقال علي: أحكم بكتاب الله

---

(١) سورة النور -٢٤- الآية ٥٥.
(٢) لوحة ٣٥٩ ظ ز.
(٣) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٤) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.
(٥) لوحة ٥٠١ ظ د.

وسنة رسوله وأجتهد رأيي، فقال ذلك لعثمان، فقال: نعم. دليل على صحة خلافة الشيخين واعتقاد الصحابة إمامتهما، وأنهم كانوا يحمدون طريقهما، ويقتفون آثارهما، ويسلكون سبيلهما، ويرضون بسيرتهما.

وقول علي ﷺ: أحكم بكتاب الله وسنة رسوله[١] عليه السلام وأجتهد رأيي، ليس بدليل على مخالفته لهما ومجانبته إياهما لما مر من الدلائل الدالة على متابعته إياهما ورضاه بإمامتهما، بل ذلك لأن مذهبه كان أن المجتهد يجب عليه اتباع اجتهاده، ولا يجوز له تقليد غيره[٢] من المجتهدين، وكان مذهب عبد الرحمن بن عوف وعثمان أن المجتهد يجوز أن يقلد غيره إذا كان أفقه منه، وأعلم بطرق الدين وأبصر بوجوه المقاييس، وأن يترك اجتهاد نفسه ورأيه ويتبع رأي ذلك، وبقي هذا الخلاف في أئمة[٣] الدين وفقهاء الأمة.

والدليل على أن ذلك كان لاختلافٍ فيما بينهما في هذه المسألة دون أن يرى على مخالفتهما: أنه بايع عثمان ﷺ واعتقد إمامته، وكان يساعده في أموره. **والحاصل:** أن كل من يأبى خلافة أحد من الخلفاء الراشدين أو ينسب واحدًا منهم إلى ما لا يحل أو إلى ما يوجب قدحا في حاله، فهو ممن يزيل إجماع الصحابة عن كونه حجة عليه، ويصفهم بالإجماع على ما هو المنكر، والامتناع عن تغييره، **وأكثر ما يروون ما يوجب قدحا في واحد منهم أَخبار تثبت بطريق الآحاد، ومدار ذلك كله على من لا يوثق به فلا يكون مقبولاً بمقابلة إجماع الصحابة**، وكثير مما يروون أشياء لا حجة لهم فيها، ويظنونها بجهالتهم بمخارجها ووجوهها، حجة لهم، والتمسك بإجماع الصحابة أولى من اتباع مثل تلك الروايات الشاذة الخارجة عن

---

(١) لوحة ٣٦٠ و ز.
(٢) لوحة ٢٣٨ ظ ط.
(٣) لوحة ٥٠٢ و د.

إجماع المسلمين خصوصًا فيما الحاجة فيه إلى ثبوت العلم دون العمل، وهي[١] غير موجبة للعلم وإن خلت عن معارضة الإجماع، فكيف وقد وردت بمخالفته.

[بعض المطاعن التي وجهت لسيدنا عثمان والرد عليها]:

فأما ما طعنت الروافض على عثمان رضي الله عنه أنه ترك قتل عبد الله بن عمر حين قتل الهرمزان[٢] لاتهامه إياه في قتل عمر رضي الله عنه، فطعن في غير مطعن وذلك لأن ولي الهرمزان جماعة المسلمين إذ لم يكن له وارث، والإمام هو القائم بأمور المسلمين فيكون هو المتصرف في استيفاء القتل[٣] أو[٤] العفو بالدية فمن طعن بذلك فلجهله طعن.

وما قالوا: أنه رد الحكم بن العاص - طريد رسول الله عليه السلام - إلى المدينة، فهو أيضًا فاسد، فإن عثمان رضي الله عنه أخبره أنه كان استأذن النبي عليه السلام في رده فأذن له، وقد كان أخبر بذلك أبا بكر رضي الله عنه فطالبه بشاهد آخر معه ليرده، وكذا فعل عمر رضي الله عنه، فلما وُلِّيَ هو بنفسه حكم بعلمه، على أن المعنى الذي كان النبي ﷺ أخرجه له قد كان ارتفع وهو كان عمًّا له، وكانت صلة قرابته واجبة عليه فرده صلة للقرابة مع علمه بزوال المعنى الموجب لطرده وإخراجه.

وما يزعمون أن بعض عماله خانوا وظهرت منهم أمور مستكرهة فاسد أيضًا، لأنه لما ظهر ذلك من ولاته عزلهم، وذلك لا يوجب قدحا فيه ولا وهنًا في حاله، فإن القعقاع بن شور ولاه عليٌّ على ميسان[٥]، فأخذ أموالها ولحق بمعاوية[٦]

---

(١) لوحة ١٩٧ و ب.
(٢) الهرمزان هو أحد سادة العجم - كما في هامش د.
(٣) لوحة ٣٦٠ ظ ز.
(٤) لوحة ٥٠٢ ظ د.
(٥) هي مدينة كبيرة بين البصرة وواسط وفيها قرية بها قبر عزير النبي عليه السلام يقوم بخدمته اليهود. راجع معجم البلدان لياقوت ج ٨ ص ٢٢٨.
(٦) أي معاوية بن أبي سفيان.

وكذا حال أشعث بن قيس حين ولاه أذربيجان[١] فاختان فيها، ولم يوجب طعنًا في علي رضي الله عنه.

(وما يزعمون أنه (أحرق المصاحف فذلك لئلا يقرأ إنسان بغير ما أجمعت الصحابة على ثبوته[٢] ومثل ذلك لمصلحة ما، لا يكون منكرًا كغسل الألواح في المكاتب) [٣].

وما يزعمون أنه[٤] ضرب عمارًا[٥] رضي الله عنه فغير ثابت. وما يزعمون أن عمارا قال: قتلناه كافرًا، كذبٌ على عمار لم يثبت ذلك عنه، وروي أن عليا (أنكر ذلك على عمار، وكذا الحسن بن علي حين روى أن عليًا[٦] قال له: أتكفر برب كان يؤمن به عثمان؟ فسكت عمار.

وما[٧] يزعمون أنه نفى أبا ذر ليس بثابت أيضًا، وروى أن الحسن البصري[٨] كان جالسًا في مجلسه فدخل عليه رجل فقال: أعثمان أخرج أبا ذر؟

فقال الحسن: لا. كذبوا. فتعجب أصحابه من ذلك وقالوا له: ما معنى ما دار بينكما من الكلام؟ فقال: إنه سأل على طريق التصحيف أعثمان أخرج أبا ذر؟ فقلت: لا، ولو ثبت لكان من الجائز أنه أخرجه لمصلحة رآها في ذلك.

وروى أن أبا ذر رضي الله عنه كان رجلاً متزهدًا، وكان عثمان موسرًا[٩] وكان يعيش

---

(١) فتحت أولاً في عهد عمر بن الخطاب وقام بالولاية فيها حذيفة بن اليمان ثم تولاها في عهد علي بن أبي طالب الأشعث بن قيس الكندي. راجع معجم البلدان لياقوت جـ ١ ص ١٦١.
(٢) ط كتاب الله تعالى – زائدة.
(٣) د ما بين القوسين بالهامش.
(٤) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.
(٥) أي عمار بن ياسر.
(٦) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٧) لوحة ٢٣٩ و ط.
(٨) لوحة ٥٠٣ و د – وقد سبق التعريف به.
(٩) لوحة ٣٦١ و ز.

عيش الأغنياء، وكان أبو ذر يطلب منه أن يقتدي بأبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - في رفض الزينة ومجانبة الشبهات[١] وكان يخاشنه في الكلام في ذلك المعنى على وجه كان يذهب بهيبة الخلافة، فرأى المصلحة في أن بعثه إلى الربذة، ولا عيب في هذا، وروي أن معاوية كتب إلى عثمان يشكو أبا ذر فكتب عثمان إلى أبي ذر يستقدمه إلى المدينة، فأبى أبو ذر، وقال: سمعت رسول الله عليه السلام يقول: "**إذا بلغت عمارة المدينة إلى موضع كذا فاخرج عنها**"[٢] وقد بلغت العمارة ذلك الموضع فخيره عثمان أي البلاد أحب إليه؟ فاختار الربذة، فقال له: فاخرج إليها، ولو لم يرو شيء من هذه الوجوه لكان الواجب حمل أمر عثمان مع زهده وورعه وجلال قدره في الدين في كونه من الذين هاجروا هجرتين، وختنا لرسول الله ﷺ على الابنتين وإنفاقه في نصرة الدين، وتجهيز جيش المسلمين كل نفيس وخطير من الأموال ومضنون به من النعم، وكونه من المبشرين بالجنة، وقول النبي عليه[٣] السلام فيه "**عثمان أخي ورفيقي في الجنة**"[٤] وقوله عليه السلام - لما ستر ركبته عند مجيء عثمان -: "**ألا أستحي ممن تستحي منه ملائكة السماء**"[٥]، وقوله عليه السلام فيه وفي علي رضي الله عنهما لما أتياه في شيء: "**هكذا تدخلان الجنة لا يحبكما إلا[٦] مؤمن ولا يبغضكما إلا منافق**"[٧] وروي أنه عليه السلام قال

---

(١) ب، د الشهوات - والأصح عبارة ط، ز المثبتة.

(٢) ذكره السيوطي في الخصائص الكبرى جـ ٢ ص ١٣٠.
عن أم ذر قالت: والله ما سير عثمان أبا ذر ولكن رسول الله ﷺ قال: إذا بلغ البناء سلعًا فاخرج منها. فلما بلغ سلعا وجاوز، خرج أبو ذر إلى الشام.

(٣) لوحة ٥٠٣ ظ د.

(٤) رواه الإمام أحمد في مسنده جـ ٢ ص ١٢.
عن طريق زيد بن أسلم عن أبيه ويروي قصة طويلة في نهايتها يقول الرسول عليه السلام: يا طلحة إنه ليس من نبي إلا ومعه من أصحابه رفيق من أمته معه في الجنة، وإن عثمان رفيقي معي في الجنة.

(٥) رواه مسلم في صحيحه جـ ١٥ ص ١٦٨. من حديث عائشة عن رسول الله ﷺ.

(٦) لوحة ١٩٧ ظ ب.

(٧) ووجد في كنز العمال الحديث رقم ٣٢٧٠٩ ونصه: "لا يحب أبا بكر وعمر إلا مؤمن". وفي

في عثمان: "**تدخل الجنة بغير حساب**"[١] وحكمه له بأنه يقتل شهيدًا، وأمره له بأن لا يخلع ثوبًا كساه الله إياه.

في أخبار كثيرة يطول ذكرها، ومع قول النبي عليه السلام: "**الخلافة بعدي ثلاثون سنة**"[٢] لكان الواجب حمل أمره على وجه يليق بشأنه وجلال قدره، فكيف يجوز مع وجود هذه المعاني والأخبار حمل أمره على أقبح الوجوه وأفسدها؟!! وقد روي في تأويل ما فعل هذه الوجوه الصحيحة التي توجب دفع الطعن عنه.

وما يزعمون أنه كان يؤثر أهله ويعطيهم أموالاً جمة، فذلك محمول على[٣] أنه كان يعطيهم من ماله إذ هو ﷺ كان ذا مال كثير، ولهذا لم يرو النكير عليه من الصحابة، ولو كان يعطي من مال المسلمين لأنكروا ذلك عليه.

وما يذكرون أن أصحاب رسول الله عليه السلام قعدوا عنه وخذلوه حتى قتل وترك ثلاثًا لا يدفن، ثم لم يتبعه ولم يتول أمره إلا من لا يؤبه به.

فيقال: إن عثمان ﷺ كان يمتنع عن قتالهم شفقةً منه على الخلق وتوقيًا عن إراقة دماء المسلمين وكراهية أن يقال: إن قومًا جاءوا متظلمين من عامل له فأساء إليهم وقصد سفك دمائهم، وكان (المهاجرون[٤] والأنصار[٥]) يعرضون أنفسهم عليه

= الكنز حديث رقم ٣٢٠٢٩: "لا يحب عليًا إلا مؤمن" وفي الترمذي: "لا يحب عليًا منافق ولا يبغضه مؤمن" ج ٣٧١٧ وفي مسند أحمد بن حنبل: "لا يحب الأنصار إلا مؤمن ولا يبغضهم إلا منافق من أحبهم أحبه الله ومن أبغضهم أبغضه الله" ج ٤ ص ٢٨٣ عن البراء بن عازب.

(١) ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ج ٩ ص ٨٧. وفي معناه أخرج البخاري عن أبي عبد الرحمن السلمي أن عثمان حين حوصر أشرف عليهم فقال: أنشدكم بالله.. ألستم تعلمون أن رسول الله قال: من جهز جيش العسرة فله الجنة، فصدقوه بما قال. وفي معناه أخرج الحاكم في المستدرك عن أبي هريرة.

(٢) سبق تخريج هذا الحديث وهو في صحيح الترمذي ج ٩ ص ٧١.

(٣) لوحة ٣٦١ ظ ز.

(٤) لوحة ٥٠٤ و د.

(٥) ز من المهاجرين دون الأنصار – وهي غير صحيحة.

ويسألون منه أن يأذن لهم في محاربتهم، فكان يمتنع عن ذلك لما مر من المعاني ومع ذلك كان الحسن والحسين وقنبر[١] - رضي الله عنهم - حضروا الدار ودفعوا عنه[٢] حتى خرجوا وعقروا ولم يكن عنده ولا عند أحد من الصحابة - رضي الله عنهم - أن الأمر يبلغ ذلك المبلغ ولكن نفذ فيه قضاء الله المحتوم ونالته الشهادة التي كتبت له.

وما قالوا: أنه ﷺ ترك ثلاثًا فإنه لا يصح ذلك البتة، وكيف يظن بالمهاجرين والأنصار - رضي الله عنهم - وخصوصًا بعلي ﷺ ولو مات بجوارهم يهودي أو نصراني ما كانوا يرضون بأن يتركوه حرز السباع لا يوارون سوأته ولا يسترون عورته، فكيف جوزوا ذلك في عثمان مع سابقته في الإسلام وآثاره في الدين واتصاله برسول الله ﷺ بابنتيه، وبشارة النبي عليه السلام إياه بالجنة، فهذا والله هو الطعن الظاهر على الصحابة عمومًا وعلى علي ﷺ خصوصًا، ولو ثبت ذلك لكان الطعن بذلك عائدًا على من استجاز ذلك في مثله لا إليه إلا أن يكونوا تشاغلوا بعقد الإمامة وتسكين الفتنة خوفًا على الناس أن يتشتتوا وتتفرق كلمتهم، فيوجب حدوث ذلك وهنا في الإسلام، ثم تفرغوا بعد ذلك لأمره وأخذوا في تجهيزه ودفنه - رضوان الله عليه.

وما يروون أنه كتب يوم[٣] الحصار إلى علي -: فإن[٤] كنتُ مأكولاً فكن خير آكل وإلا فأدركني ولما أمزق - فلا أصل له إذ المعروف من أمر عثمان ﷺ أنه كان يتحامى من الحرب ويتجوز عن ذلك حتى قال: من وضع السلاح من غلماني فهو حر. ومن كان هذا - مع من قصد الحرب من غلمانه - فعله فكيف

---

(١) لوحة ٢٣٩ ظ ط - وقنبر هو غلام علي ﷺ.
(٢) ب سقط ومثبتة من باقي النسخ.
(٣) لوحة ٣٦٢ و ز.
(٤) لوحة ٥٠٤ ظ د.

يستعين بعلي؟! وكيف يستنصر من هو جاد في نصره مشمر ذيله في ذلك؟! وروى عنه ﷺ أنه قال: - **والله ما قتلت عثمان ولا مالأت في قتله** - وما روي عن علي ﷺ أنه قال في أمر عثمان: - الله قتله وأنا معه - معناه: وأنا مع عثمان وكانت الهاء عائدة إلى عثمان دون الله تعالى، وأخبر أنه يستشهد كما استشهد عثمان - رضي الله عنهما.

يحققه: أنه قال على المنبر: - **قتلت يوم قتل الثور الأبيض** - وهو مثل مشهور في العرب، أخبر بذلك أنه يستشهد كما استشهد هو، والله[1] الموفق.

[سبب مقتل عثمان ﷺ]:

ثم سبب قتله معروف وهو أنه كان ولى بعض[2] أقاربه مصر فجاء أهل مصر يشكونه إليه فعزله[3]، وولى محمد بن أبي بكر[4] وبعثه، ثم افتعل مروان كتابًا كتبه بيده وختمه بخاتم عثمان لما أنه كان بيده من غير علم لعثمان وأرسله إليه[5] على يد راكب جمل، وظُفِرَ به وأنكر الكتاب وقال: فعله مروان، فقال له علي ﷺ: لقد صدق، فصدقه علي في ذلك وعلم أنه لا يفعل مثل هذا، وكان يعينه وينصره، ولو استغاثه لدفع القوم بالحرب، وكان خرج إلى قرية يوم قتله وأقعد على باب الدار الحسن والحسين يحتطانه[6]، فلما رجع عاتبهما فقالا: نُقِّبَ عليه ولم نعلم، ولقد ترك محمد بن أبي بكر قصد قتله والإعانة عليه لما قال له: لو كان أبوك

---

(١) لوحة ١٩٨ و ب.

(٢) وهو عبد الله بن أبي السرح.

(٣) قبل عزله بعث يتهدده، وكتب إليه كتابًا يلزمه فيه باحترام حقوق الرعية، فأبى أن يقبل أي شيء وضرب بعض من أتاه فقتله.

(٤) ولقد كان هذا باختيار المصريين أنفسهم.

(٥) أي إلى عبد الله بن أبي السرح وكتب في الكتاب باسم عثمان: إذا أتاك فلان وفلان ومحمد فاحتمل قتلهم وأبطل كتابه وقر على عملك.
راجع قصة مقتل سيدنا عثمان ﷺ في إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين لمحمد الحسيني الزبيدي ج ١٠ ص ٣١٥ - ٣١٦ ط القاهرة ١٣١١هـ.

(٦) لوحة ٥٠٥ و د.

في الأحياء لاستحييت منه – أو كما قال، فانصرف ثانيًا عنه، ثم أقدم عليه من لا له في فضل ولا يعد من العلماء ولا من الفضلاء، فقتله ظلمًا وهو يقرأ من سورة ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١٣٧﴾﴾[1] وكان[2] رأى النبي عليه السلام في منامه بارحة ذلك اليوم أنه قال: "**لا تفطر حتى تفطر معي**"[3] فأصبح صائمًا منتظرًا مجيء القضاء[4] دافعًا عن نفسه الردى بالتحصن بالدار متوكلاً على الله في أمره مفوضًا أمره إليه متحرزًا عن إراقة دماء المسلمين حتى قال:

– **لا أريد أن يراق في ولايتي قدر مِحْجَمٍ من دم مسلم** – حين طلب منه الإذن فيه ليدفعوا الغوغاء والسفلة عنه[5].

ثم الدليل على أنه قتل مظلومًا، وأنه لم يكن مستحقًا للقتل والخلع أن كبار الصحابة ومن بقي من المبشرين بالجنة ومن أهل الشورى والبدريين والمهاجرين الأولين والأنصار– رضوان الله عليهم – أجمعين لم يشتغلوا بخلعه ولا أرادوا نزعه ولا حاربوه ولا لاموه على فعل من الأفعال وأمر من الأمور، ولو كان رضي الله عنه استحق ذلك لكان أولى به كبار الصحابة ومن سميناهم لا شذاذ القبائل والغوغاء من الخلق والجهال من الناس الذين لم يكن لهم في العلم نصيب ولا مع النبي ﷺ صحبة، أفترى أن عليًا وطلحة[6] والزبير[7] ومن سواهم من أفاضل الصحابة وعلمائهم[8] وكبار خليقة الله تعالى وخيار البشر كانوا يرون المناكير من عثمان

(١) سورة البقرة –٢– الآية ١٣٧.
(٢) لوحة ٢٤٠ و ط.
(٣) ذكره أحمد بن حنبل في مسنده جـ ٢ ص ٥٣٦. من طريق نائلة امرأة عثمان بن عفان.
(٤) لوحة ٣٦٢ ظ ز.
(٥) ز سقط.
(٦) سبقت الترجمة ص ٥٥٢.
(٧) الزبير بين العوام أبو عبد الله وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة وأول من سل سيفًا في الإسلام قتل غيلة يوم الجمل. راجع شذرات الذهب لابن العماد جـ١ ص ٤٣.
(٨) لوحة ٥٠٥ ظ د.

وكان يغمضون[١] عنها ويمتنعون عن تغييرها والأمر بما يضادها من المعروف، ويرضون بإمامة من هو مستحق للخلع غير صالح للإمامة، وينقادون[٢] لأوامره ونواهيه ولا يتعرضون له في إقامة الصلوات والتحكم في الأموال والدماء والفروج، وبسط اليد في أموال بيت المسلمين وهم يعتقدون أنه غير محق فيما يفعل بل هو ظالم متعد حتى جاء من أهل مصر وأهل العراق من لا سابقة له في الإسلام ولا علم له بشيء من أمور الدين، فغيروا كل منكر وأزالوا عن الإسلام معرة الظالم الجائر المبطل، وأراحوا كبار الصحابة عن شره، وتداركوا ما ضيعه المهاجرون والأنصار من حقوق الدين، وقاموا بنصرة من خذله أولئك من المظلومين وحافظوا ما أهمله أولئك من حدود الشرع؟!!.

هذا، والله المحال الظاهر والخطأ البين، ووصف خيار الخلق بغير ما وصفهم الله تعالى به، وبالوقوف على هذه الجملة يظهر أن بغي جميع الروافض يؤول إلى إلحاق شين ونقص بعلي ﷺ، والحمد لله[٣] الذي عصمنا عن الطعن في خيرة خليقته ونجباء بريته، المكرمين بصحبة نبيه، الموفقين للقيام بنصرة ما ارتضاه من الدين لعباده الباذلين مهجهم وأموالهم في ذات الله تعالى.

٥- [الكلام في إمامة علي بن أبي طالب[٤] - رضوان الله عليه]:

نقول[٥]: إن عليًا ﷺ ممن لا يخفى على أحد نسبه واختصاصه برسول الله ﷺ وتربيته إياه وتزويجه كريمته فاطمة الزهراء - رضي الله عنها - منه ولا علمه ولا زهده ولا ورعه، فأما شجاعته وبأسه ونجدته وعلمه بتدبير

---

(١) ز يفضون.
(٢) ز ويعتادون.
(٣) لوحة ٣٦٣ و ز.
(٤) لوحة ٥٠٦ و د.
(٥) لوحة ١٩٨ ظ ب.

الجيوش وجر العساكر وبصارته بمكائد الحرب وحماية البيضة مما صار هو رضي الله عنه به مثلاً سائرًا تتداوله الألسن وتعتقده الأفئدة، والرواية عنه مشهورة أنه قال: إن قريشًا تقول إن ابن أبي طالب رجل شجاع، ولكن لا رأي[١] له في الحرب[٢]، لله أمرهم من ذا يكون أبصر بها مني وأشد لها مراسًا، والله لقد نهضت فيها وما بلغت العشرين، وها أنا اليوم وقد أشرفت على الستين، ولكن لا أمرة لمن لا يطاع - وهذا أوضح من أن يشتغل بإثباته، ومن ارتاب في أمر من هذه الأمور فهو الأحمق الذي لا دواء لحمقه.

ثم بعد ثبوت هذه الشرائط فقد عقدت له الخلافة وهو يومئذ أفضل خليقة الله تعالى على وجه الأرض وأولاهم بها، ثم المتولي لعقدها له كبار الصحابة وأئمة الخلق وخيار من بقي من الصحابة، فإن من المشهور أن قتلة عثمان رضي الله عنه كالغافقي وكنانة بن بشر النجيبي، وسوار بن حمران وعبد الله بن شديد بن ورقاء وعمرو بن[٣] الحمق الخزاعيين، وآخرين[٤] منهم لما قتلوه قصدوا الاستيلاء على المدينة وهموا بالفتك بأهلها، وحلفوا على ذلك للصحابة متى لم يقدموا للنظر في أمرهم ويعقدوا الإمامة لرجل منهم، فأرادت الصحابة حسم مادة الفتنة، وعرض[٥] هذا الأمر على علي رضي الله عنه، والتمس منه وآثره المصريون فامتنع عليهم، وأعظم قتل عثمان رضي الله عنه وأنشأ يقول:

ولو أن قومي طاوعتني سراتهم ... أمرتهم أمرًا بذبح الأعاديا

---

(١) ط ارى.
(٢) لوحة ١٤٠ ظ ط.
(٣) لوحة ٥٠٦ ظ د.
(٤) يذكر البغدادي في أصول الدين ص ٢٨٧ - ٢٨٨ أن من قتلة عثمان محمد بن أبي بكر ورفاعة بن رافع والحجاج بن غزنة وعبد الرحمن بن فضل الجمحي وكنانة بن بشر وسندان بن حمدان وبسرة بن رهم ومحمد بن أبي حذيفة وابن عيينة وعمر بن الحمق الخزاعي.
(٥) لوحة ٣٦٣ ظ ز.

(ولزم بيته)[١] ثم عرض ذلك على طلحة وآثره البصريون، فأبى ذلك وكرهه وأنشأ يقول:

ومن عجب الأيام والدهر أنني بقيت وحيدًا لا أمر ولا أحلي

ثم عرض على الزبير فامتنع أيضًا كل ذلك إنكارًا منهم[٢] لقتل عثمان وإعظامًا، فلما حلف أهل الفتنة على[٣] الفتك بأهل المدينة والقاح الفتنة بها اجتمع وجوه المهاجرين والأنصار - رضي الله عنهم - من عشية اليوم الثالث - على ما روي - من قتل عثمان فسألوا عليًا ﷺ هذا الأمر وأقسموا عليه فيه، وناشدوه الله في حفظ بقية الأمانة وصيانة دار الهجرة، فدخل في ذلك بعد شدة وبعد أن رآه مصلحة ورأى القوم ذلك بعلمهم وعلمه أنه أعلم (من بقى من الصحابة وأفضلهم وأولاهم به فمد يده، وبايعه جماعة)[٤] ممن حضر منهم: خزيمة بن ثابت[٥]، وأبو الهيثم بن التيهان[٦] ومحمد بن[٧] مسلمة[٨]، وعمار وأبو موسى الأشعري[٩]، وعبد الله بن عباس[١٠] - رضي الله عنهم - في رجال يكثر عددهم.

وقد بينا أن ليس من شرط صحة الخلافة انعقاد الإجماع، بل متى عقد بعض

---

(١) ط، د، ز سقط.
(٢) ز سقط.
(٣) ز سقط.
(٤) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه للسياق.
(٥) هو أحد الصحابة الأجلاء توفي سنة ٣٧هـ راجع صفوة الصفوة جـ ١ ص ٢٩٣.
(٦) واسمه مالك كان يقول بالتوحيد في الجاهلية وهو أول من أسلم من الأنصار الذين لقوا رسول الله بمكة وشهد بيعة العقبة مع السبعين. راجع: صفة الصفوة جـ ١ ص ١٨٣.
(٧) لوحة ٥٠٧ و د.
(٨) كان ممن اعتزل الفتنة واتخذ سيفًا من خشب ولزم المدينة حتى مات سنة ٤٣هـ. راجع شذرات الذهب جـ١ ص ٥٣.
(٩) هو عبد الله بن قيس الأشعري توفي سنة ٤٤هـ، واستعمله عمر بن الخطاب على الكوفة والبصرة وفتحت على يديه عدة بلدان. راجع: أسد الغابة جـ ٣ ص ٢٣٥.
(١٠) هو الصحابي الجليل حبر الأمة لازم الرسول عليه السلام وروى عنه الكثير من الأحاديث ويقال إنه ترجمان القرآن. راجع: الأعلام للزركي جـ ٤ ص ٢٢٩.

صالحي الأمة لمن هو صالح لذلك مستجمع للشرائط انعقدت.

وبهذا يجاب عن قول من يقول: إن طلحة والزبير بايعاه كرهًا وقالا: بايعناه أيدينا ولم تبايعه قلوبنا - أن إمامته بدون بيعتهما كانت صحيحة. وبهذا يجابون أيضًا عن قولهم: إن سعد بن أبي وقاص، وسعد بن زيد بن عمرو(١) بن نفيل، وأسامة بن زيد، وغيرهم ممن يكثر عددهم قعدوا عن نصرته والدخول في طاعته، فإن إمامته انعقدت صحيحة(٢) بدون بيعة(٣) هؤلاء، على أنه لم يكن من هؤلاء أحد طعن في إمامته، ولا(٤) اعتقد فسادها بل قعدوا(٥) عن نصرته على حرب المسلمين حتى قال واحد منهم: لا أقاتل حتى يأتيني(٦) سيف له لسان يعرف المؤمن من الكافر يقول: هذا مؤمن فلا تقتله، وهذا كافر فاقتله - ولم(٧) يقل إنك لست بإمام واجب الطاعة، وقال محمد(٨) بن مسلمة ﷺ بعد مراجعة ومفاوضة: إن رسول الله ﷺ عهد إليَّ إذا وقعت الفتنة أن أكسر سيفي وأتخذ مكانه سيفًا من خشب، ثم إنهم لم يأثموا بتركهم نصرته وإن كان هو إمامًا، لأنه لم يدعهم إلى الحرب ولم يلزمهم ذلك بل تركهم وما اختاروا، وكان اختيارهم ذلك بناء على أحاديث رووها عن رسول الله عليه السلام فإن سعد(٩) بن أبي وقاص ﷺ قال: "**قتال المسلم كفر وسبابه فسوق، ولا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاثة أيام**"(١٠).

---

(١) صحابي جليل هاجر إلى المدينة وشهد المشاهد كلها إلا بدرًا وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة توفي سنة ٥١هـ. راجع: الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر جـ ٣ ص ٩٦.
(٢) ز سقط
(٣) ز سقط.
(٤) ز سقط.
(٥) ز عقدوا.
(٦) لوحة ٣٦٤ و ز.
(٧) لوحة ٢٤١ و ط.
(٨) لوحة ١٩٩ و ب.
(٩) لوحة ٢٠٧ ظ د.
(١٠) ذكره الترمذي في سننه جـ ٨ ص ١٥٢. من حديث ابن مسعود وأبي هريرة عن رسول الله ﷺ.

ويروي هو أيضًا عن النبي عليه السلام أنه قال: "**ستكون بعدي فتنة القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي**". قال: وأراه قال: - **والمضطجع فيها خير من القاعد**"[١] فقعدوا عن نصرته متأولين لهذه الأحاديث فتركهم وما اختاروا هم لأنفسهم، فلم يقدح ذلك في إمامته، ولا كانوا هم بذلك مرتكبين مأثم.

يحققه: أن عليًا ﷺ خطب بعد أمر الحكمين خطبة قال فيها بعد كلام طويل: لله منزل نزله سعد بن مالك وعبد الله بن عمرو، والله لئن كان ذنبًا إنه لصغير مغفور، وإن كان حسنًا إنه لعظيم مشكور - وهذا تصريح منه أنه لا يرى تأثيمهم في قعودهم عن نصرته.

ثم الدليل على صحة خلافته: أن النبي عليه السلام (قال له: "**إنك تقتل الناكثين والمارقين والقاسطين**"[٢] وقال عليه السلام)[٣]: "**الخلافة بعدي ثلاثون سنة**"[٤] وقد تمت الثلاثون يوم هو، وقال عليه السلام لعمار: "**تقتلك الفئة الباغية**"[٥] وقد قتل يوم صفين تحت راية علي، ولو لم يكن هو ﷺ على الحق لما كان من يقاتله باغيًا، والله الموفق.

ثم إن بعض المتكلمين ادعوا الإجماع على خلافة علي ﷺ، وقالوا: إن الإجماع منعقد زمان الشورى على اقتصار الإمامة[٦] على أحد الستة الذين كانوا[٧]

---

(١) رواه الترمذي في صحيحه جـ ٩ ص ٤٨ من حديث سعد بن أبي وقاص ورواه الإمام أحمد في مسنده جـ٣ ص٢٩.

(٢) رواه الحاكم في المستدرك جـ٣ ص ١٤٠ من طريق أبي أيوب الأنصاري قال: سمعت النبي عليه السلام يقول لعلي بن أبي طالب: تقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين بالطرقات والنهروانات وبالشعافات.. قال أبو أيوب: قلت: يا رسول الله مع من تقاتل هؤلاء الأقوام؟ قال: مع علي بن أبي طالب.

(٣) ز بالهامش.

(٤) سبق تخريج الحديث الشريف ص ٥٥٠.

(٥) سبق تخريجه ص ٥٤٩.

(٦) لوحة ٥٠٨ و د.

(٧) لوحة ٣٦٤ ظ ز.

من أهل الشورى، ثم بعد ذلك تقرر الرأي على أنها لأحد الرجلين إما علي وإما عثمان، فكان هذا إجماعًا أن الخليفة علي لو ولاه عثمان فإذا خرج عثمان بالقتل من البيت فكان ذلك الإجماع باقيًا على علي ﷺ، وقد روينا في إثبات إمامة أبي بكر ﷺ أن النبي عليه السلام قال: "**وإن وليتم عليًا تجدوه هاديًا مهديًا**"[١] فإذا ولي في وقته كان هاديًا مهديًا بشهادة رسول الله عليه السلام، وروى أنه عليه السلام صعد جبل حراء ومعه أبو بكر وعمر وعثمان وعلي - رضي الله عنهم أجمعين - فقال عليه السلام: "**اسكن حراء فما عليك إلا نبي أو صديق أو شهيد**"[٢] (وفيه دليل أن عمر وعثمان وعليًا قتلوا شهداء)[٣] **ومن طعن بعد هذا الحديث في أحد من الخلفاء الراشدين فهو الراد على رسول الله عليه السلام قوله**، المكذب له في إخباره المنسلخ عن الدين، والأخبار في[٤] ذلك أكثر من أن يحيط بها كتابنا هذا، والله سبحانه الموفق.

ثم إن عليًا ﷺ ابتلى بقتال أصحاب الجمل[٥] وقتال أهل الشام بصفين[٦] وبالتحكيم فنتكلم في كل فصل على وجه يتبين الصواب من الخطأ بمشيئة الله تعالى وعونه.

[علي ﷺ وموقعة الجمل وصفين]:

فأما الكلام في قتال أصحاب الجمل فنقول: إن عليًا ﷺ كان هو المصيب في ذلك لأن إمامته قد كانت ثبتت على ما بينا فكان يجب لغيره الانقياد له والرجوع

---

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده جـ ٢ ص ١٥٨ بلفظ آخر.

(٢) رواه البخاري في صحيحه جـ ٥ ص ٩ من حديث قتادة عن أنس بن مالك ورواه مسلم في صحيحه جـ١٥ ص ١٩١ من حديث أبي هريرة وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد جـ ٩ ص ٥٥ من حديث بريدة.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) لوحة ٢٤١ ظ ط.

(٥) راجع موقعه الجمل بالتفصيل في تاريخ الكامل لابن الأثير جـ ٣ ص ١٠١ وقد كانت سنة ٣٦هـ.

(٦) راجع معركة صفين في الكامل لابن الأثير جـ ٣ ص ٣٩. وتاريخ أبي الفداء جـ ١ ص ١٧٥ وكانت سنة ٣٧هـ.

إلى طاعته، ومن أبى إلا الإصرار على المخالفة كان على الإمام أن يدعوه إلى الطاعة ويبين[١] له خطأ ما هو عليه من الرأي، وما يتولد من ذلك من الضرر بتفريق كلمة الحق وما فيه من شق عصا المسلمين، فإن لم يرجع عن ذلك كان له أن يقاتله حتى يفيء إلى أمر الله، فهو قاتلهم مصيبًا في قتالهم مقيمًا ما عليه من حق الله تعالى إذ لم يكن لأحد منازعته في ذلك لثبوت إمامته لما مر من الدلائل، وكذا هذا في قتال أهل صفين.

يحققه: المروى عن النبي عليه السلام أنه قال له: "**إنك تقاتل على التأويل كما**[٢] **تقاتل على التنزيل**"[٣] ثم كان قتاله عليه السلام على التنزيل وهو لمحق فيه، فكذا علي ﷺ في قتاله على التأويل يكون المحق في قتاله، وما[٤] يزعمون أن طلحة والزبير كانا مكرهين على البيعة فاسد لثبوت النقل أن بيعتهما كانت عن طوع، على أن خلافته قبل بيعتها كانت ثابتة، وما يروى أن طلحة أول من صفعت[٥] يده على يد علي ﷺ فالمراد منه أول يد صفعت يده من أيدي أهل المسجد أو ظن هذا الرأي الراوي أنها أول يد له، لأنه لم يكن حضر البيعة ممن سبق ذكره عند العشاء، وبيعة طلحة ﷺ كانت عند الغداة من غد يوم البيعة، وما روي أنهم قالوا: بايعناك على أن تقتل قتلة عثمان شيء فاسد، فإن قتلة عثمان كانوا بغاة، إذ الباغي من له منعة وتأويل، فيقاتل على تأويله الفاسد، ومنعة أولئك ظاهرة، وكانوا في قتله متأولين، إذ كانوا يستحلون ذلك بما نقموا منه من الأمور، والحكم

---

(١) لوحة ٥٠٨ ظ د.
(٢) لوحة ٣٦٥ و ز.
(٣) أخرجه أحمد في مسنده والحاكم في المستدرك بسند صحيح عن أبي سعيد الخدري ونصه: أن رسول الله ﷺ قال لعلي: "إنك تقاتل على تأويل القرآن كما قاتلت على تنزيله". وانظر تاريخ الخلفاء ص ١٧٣.
(٤) لوحة ١٩٩ ظ ب.
(٥) ز صنفت.

في الباغي أنه إذا انقاد لإمام أهل العدل لا يؤخذ بما سبق منه من[1] إتلاف أموال أهل العدل وسفك دمائهم وجرح أبدانهم، وإذا كان الأمر كذلك أنى يستقيم لهم هذا الشرط عليه، وعند بعض الفقهاء أنه كان يؤاخذ بذلك إلا أن الاشتراط على الإمام أن يفعل بأحد الاجتهادين لا محالة فاسد، وإذا كان كذلك لم يكن لأحد أن يطلب ذلك من علي رضي الله عنه ولا كان واجبًا عليهم قتلهم، ولا دفعهم إلى طالب، على أن عند من يرى الباغي مؤاخذًا بذلك إنما يوجب على الإمام استيفاء ذلك منهم عند انكسار شوكتهم، وتفرق منعتهم، ووقوع الأمن له عن إثارة الفتنة، وإيقاع الناس في الهرج، وإعضال الداء، وتفاقم الأمر على[2] المسلمين، ولم يكن شيء من هذه المعاني حاصلاً بل كانت الشوكة لهم باقية والقوة ظاهرية بادية، والمنعة على حالتها قائمة وعزائم القوم على الخروج على من طالبهم بدمه دائمة، وعند تحقق هذه الأسباب تقتضي السياسة الفاضلة[3] والتدبير الصائب والنظر التام لعامة أهل الإسلام الإعراض عما فعلوا، والإعراض عن مطالبتهم بما استوجبوا، فكيف وليست عليهم تبعة ولا للإمام قِبَلهم – على أصح القولين وأقوى المذهبين – مطالبة؟!.

وبالوقوف على هذه الجملة ظهر صحة خلافة علي رضي الله عنه، واندفاع اللائمة عنه في تركه التعرض لقتلة عثمان رضي الله عنه.

فأما[4] أمر طلحة والزبير فقد كان خطأ عندنا غير أنهما فعلا ما فعلا عن اجتهاد، وهما كانا من أهل الاجتهاد إذ[5] ظاهر الدلائل[6] يوجب القصاص على

---

(١) لوحة ٥٠٩ و د.
(٢) لوحة ٢٤٢ و ط.
(٣) لوحة ٣٦٥ ظ ز.
(٤) ز فلما.
(٥) ز سقط.
(٦) لوحة ٥٠٩ ظ د.

(قاتل العمد) [١] واستئصال شأفة من قصد سلطان الله تعالى بالتوهين ودم إمام المسلمين بالإراقة، فبينا الأمر على هذا الظاهر، فأما الوقوف على إلحاق التأويل - وإن كان يعد[٢] فاسدًا - فالصحيح في حقه إبطال المؤاخذة بما يؤشر به، فهو علم خفي قاربه علي رضي الله عنه وحُرِمَاه، ولكن لم يخرج فعلهما بذلك عن حد الاجتهاد فكانا مجتهدين أخطآ في اجتهادهما ثم لاح لهما الأمر بعد ذلك، فانحازا عن المركز، وندم الزبير على ذلك، وكذا طلحة، وكذا عائشة - رضي الله عنهما - ندمت على ذلك، وكانت تبكي حتى تبلل[٣] خمارها وكانت تقول: - **وددت لو كان لي عشرون ولدًا من رسول الله كلهم مثل عبد الرحمن بن عتاب بن أسيد وأنني ثكلتهم، ولم يكن مني ما كان يوم الجمل** - وروى طلحة قال لشاب من عسكر علي وهو - يجود بنفسه -: **امدد يدك أبايعك لأمير المؤمنين**- أراد - والله أعلم -: أن يموت وهو في بيعة إمام عادل.

على أن بعض متكلمي أهل الحديث كان يقول: كل ما كان منهم كان مبنيًا على الاجتهاد وكلٌ مصيب، فكان على رأي هذا كلهم مصيبون إذ كان من مذهبه أن كل مجتهد في فروع الدين مصيب، وعندنا وإن لم يكن كذلك، وكان علي هو المصيب دون غيرهم إلا أنهم لم يبلغوا[٤] في خطئهم مبلغ الفسق، ولهذا قال شيخنا أبو منصور الماتريدي - رحمه الله - الأصل أن التأويل لأهله يجعله[٥] لما يرى عنده أنه حق كالمأمور به فهو أعظم من العذر، وأبلغ في معنى الجهالة التي تسقط الكلفة من الجهالة بأصل الخلقة والنشوء أو[٦] بالخطأ الذي اعتراه والسهو[٧]، لأن

(١) ز فاصل العهد.
(٢) ب بالهامش وأثبتناهما مكانها.
(٣) جميع النسخ تبل وأحسب الأحسن ما أثبتنا.
(٤) ز ينقلوا.
(٥) لوحة ٥١٠ و د.
(٦) لوحة ٢٠٠ و ب.
(٧) لوحة ٣٦٦ و ز.

مع هذا النوع من الجهل عند نفسه[١] علمه طلب الكشف والاستعانة بمن يثق به والاجتهاد في التيقظ والتحفظ، وليس مع التأويل في علمه ورأيه أنه قد بقي عليه حق لم يَفِ به أو كان منه ما منعه عن حصول المقصود، فصار هذا لذلك أبلغ في العذر له وأعظم في معنى الجهالة لما معه بعض معاني الناسي عما يكون عليه من الحق في غيره، والله أعلم.

وقد[٢] **روى أن عائشة - رضي الله عنها وعن أبيها - لم تحارب عليًا ولا حاربها علي، وإنما قصدت عائشة الإصلاح** بين الطائفيتن فوقع[٣] الحرب بينهما، ثم أكرم علي عائشة وردها إلى المدينة مكرمة مصونة.

وروى أبو بكر الباقلاني أحد متكلمي أهل الحديث عن بعض الأجلة من أهل العلم: أن الواقعة بينهم كانت على غير عزيمة على الحرب بل كانت فجأةً وعلى سبيل دفع كل واحد من الفريقين عن أنفسهم، لظنه أن الفريق الآخر قد غدر به لأن الأمر كان قد انتظم بينهم وتم الصلح والتفرق على الرضا، فخاف قتلة عثمان من التمكن منهم والإحاطة بهم، فاجتمعوا وتشاوروا واختلفوا ثم اتفقت آراؤهم على أن يصيروا فريقين ويبدأوا بالحرب في المعسكرين، ويختلطوا[٤] ويصيح الفريق الذي في عسكر علي ﷺ غدر طلحة والزبير، ويصيح الفريق الثاني: غدر علي، فتم لهم ذلك[٥]، ونشبت الحرب، فكان كل فريق منهم دافعًا عن نفسه، وهذا صواب من الفريقين، قال أبو بكر الباقلاني: هذا هو الصحيح، وعلى هذا الرأي اندفعت اللائمة عن الفريقين، **ثم كيفما دارت القصة فنحن نعلم أن عليًا وطلحة والزبير كانوا من العشرة الذين بشروا بالجنة، وكذا عائشة كانت على ما كانت عليه من الدرجة**

---

(١) الضمير يعود إلى علي بن أبي طالب.
(٢) لوحة ٢٤٢ ظ ط.
(٣) الأصح التأنيث فوقعت.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ٥١٠ ظ د.

الرفيعة، فمن بسط لسانه فيهم بالطعن فهو المطعون في دينه المحكوم عليه بالضلال والبدعة - عصمنا الله تعالى عن ذلك، وبالإحاطة بهذه الجملة نعرف خطأ عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء في التوقف في أمرهم وقولهما: لا ندري من المصيب منهم ومن المخطئ(١)، وخطأ ضرار ومعمر وأبي الهذيل في(٢) قولهم: نعلم أن أحدهما مصيب والآخر مخطئ، ونتولى كلا الفريقين على الانفراد لما ثبت بالإجماع عدالتهم فلا تُزَال(٣) بالاختلاف، **وهذا مع ما فيه من الفساد للتوقف في أمر علي مع ظهور دلائل إصابته فساد جدًا إذ موالاة أحد الشخصين على الانفراد مع العلم أن أحدهما غير مستحق لذلك باطل، لما فيه من موالاة عدو الله عندهم بيقين.**

ثم نقول: ينبغي لكم على قياس قولكم أن امرأتين إحداهما أحب لكم ولا تعرفونها بعينها أن تتزوجوا كل واحدة منهما على الانفراد، وكذا في قبر نبي وقبر كافر لا تعرفون كل واحد(٤) بعينه يلزمكم أن تقروا بنبوة كل واحد على الانفراد، وهو كفر، وظهرت به أيضًا جهالة بكر بن عبد ربه رئيس البكرية حيث زعم في علي وطلحة(٥) والزبير أنهم منافقون مشركون إلا أنهم من أهل الجنة لقول رسول الله عليه السلام في أهل بدر: **"لعل الله تعالى اطلع عليهم فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم"**(٦) ومن حكم بنفاق هؤلاء الأجلة وشركهم، ثم جعل المشرك مغفورًا له

---

(١) لا يقول البغدادي بأن عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء قد توقفا وإنما يقول أن واصل زعم أن فرقة من الفريقين فسق لا بأعيانهم وأنه لا يعرف الفسقة منهما ولها رد شهادة كلا الفريقين مدعيًا أن أحدهما فاسق لا يعينه بينما قال عمرو بن عبيد برد شهادة الفريقين مثل قول واصل وزاد عليه بتفسيق الفرقتين المتقاتلتين يوم الجمل ولقد قال برأي واصل النظام ومعمر والجاحظ. ونحن نرى أن قول النسفي هوالأسلم في حقهم جميعًا - رضي الله عنهم. راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٩٩-١٠١.

(٢) لوحة ٣٦٦ ظ ز.

(٣) أي العدالة.

(٤) ب بالهامش وأثبتناها مكانها للسياق.

(٥) لوحة ٥١١ و د.

(٦) ذكره الحاكم في المستدرك جـ ٤ ص ٧٧. من حديث ابن عباس عن رسول الله ﷺ.

فلا شك لأحد من المسلمين في كفره - عصمنا الله.

وكذا الكلام في قتال أهل الشام بصفين على هذا: فإن عليًا رضي الله عنه كان هو المحق المصيب والأمر فيه أظهر، فإن عليًا رضي الله عنه كان ممن أدخله عمر رضي الله عنه في أهل الشورى، وكان[1] ذلك من عمر شهادة أنه أحق بذلك ممن نازعه مع أن المنازعة حدثت بعد انعقاد إمامته وتقرر خلافته، وبيعة غيره وجدت بعد بيعته فلم تكن الثانية منعقدة، **ثم لا ارتياب لأحد له من العلم حظ في تفاوت ما بين علي ومعاوية - رضي الله عنهما - في الفضل والعلم والشجاعة والفناء والسابقة في الإسلام، وإذا كان الأمر كذلك، كان خطأ معاوية ظاهرًا إلا أنه فعل ما فعل أيضًا عن تأويل فلم[2] يصر به فاسقًا على ما قررنا، ثم لا شك أن من حارب عليًا رضي الله عنه من الصحابة ومن غيرهم على[3] التأويل لم يصر به كافرًا ولا فاسقًا**؛ ولهذا قال علي - فهم إخواننا بغوا علينا- وقال لابن طلحة - أنا وأبوك من أهل هذه الآية: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ ﴿٤٧﴾﴾[4].

ثم اختلف متكلمو أهل السنة والجماعة[5] في تسمية من خالف عليًا باغيًا، فمنهم من امتنع عن ذلك فلا يجوز إطلاق اسم الباغي على معاوية، ويقول: ليس ذا من أسماء من أخطأ في اجتهاده، ومنهم من يطلق ذلك الاسم ويستدل بقوله تعالى: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾[6] الآية، ويقول النبي عليه السلام لعمار: **"تقتلك الفئة الباغية"**[7] ويقول علي: - **إخواننا بغوا علينا - غير أنهم يمتنعون عن**

---

(١) لوحة ٢٤٣ و ط.
(٢) لوحة ٢٠٠ ظ ب.
(٣) لوحة ٣٦٧ و ز.
(٤) سورة الحجر -٥- الآية ٤٧.
(٥) لوحة ٥١١ ظ د.
(٦) سورة الحجرات - ٤٩- الآية ٩.
(٧) سبق التخريج الحديث الشريف ص ٥٤٩.

تسميتهم فساقًا لما مر، ولهذا ألحق أصحابنا - رحمهم الله - **تأويلهم الفاسد بالصحيح في حق إبطال المؤاخذة**، ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد - رحمهم الله -: إن الباغي إذا قتل مورثه العادل لا يحرم من الميراث كما لو قتل العادل مورثه الباغي - ومن امتنع عن إطلاق اسم الباغي على هؤلاء يؤول قوله عليه السلام لعمار: "**تقتلك الفئة الباغية**". فيقول: معناه الطائفة الطالبة دم عثمان ﷺ، يقال: بغى إذا طلب، **ولا يلتفت إلى إطلاق الروافض اسم الظالم والفاسق وغير ذلك، لما أقمنا من الدلالة على انتفاء هذه السمات عنهم، وكيف يجوز إطلاق هذه الأسامي على من كان ساعيًا في تحقيق الحق وإبطال الباطل وطالبًا لما هو الواجب في ظاهر الشريعة من إيجاب القصاص غير ساع في الاستيلاء على الملك والترأس على الخلائق لينازع غيره ويزيل لسطانه إلى**[1] **نفسه، ولهذا امتنع طلحة والزبير عن تقلد الإمامة والدخول في الخلافة بعد مقتل عثمان ﷺ يأبى ذلك أشد الإباء إلى أن تبين له بمشورة أجلاء الصحابة وجه المصلحة في ذلك على ما مر**[2] **ذكره، وإذا كان الأمر كذلك لم تكن تسميتهم بالظالم والفاسق جائزة مع ما بينا من ذلك**، والله الموفق.

ثم نقول: لولا ما[3] ذكر أحوالهم من الوقوف على ما هو الواجب في معاملة الخوارج، ومن يبتلى بمحاربته من أهل البغي من الابتداء باستدعائهم ومناظرتهم وترك مبادأتهم[4]، والنبذ إليهم قبل نصب الحرب معهم، والامتناع عن محاربتهم إلى أن يبتدءوا، وترك[5] اتباع مدبرهم، وتدفيف[6] جريحهم، والتعرض لنسوتهم،

---

(١) لوحة ٥١٢ و د.
(٢) لوحة ٣٦٧ ظ ز.
(٣) ز سقط.
(٤) ط مبارزتهم.
(٥) لوحة ٢٤٣ ظ ط.
(٦) التدفيف هو إسراع قتل الجريح والإجهاز عليه.

وترك اغتنام أموالهم، وغير ذلك من الأحكام التي أخذها فقهاء الأمة عن معاملة علي رضي الله عنه وسيرته فيهم حتى قال أبو حنيفة – قدس الله روحه –: "**لولا علي رضي الله عنه لم نكن نعرف السيرة في الخوارج**" لكان الكف عن ذكر أحوالهم والإغضاء عما جرى بينهم ودفع أحوالهم جملةً عن القلوب والألسن أسلم في الدين وأوفق بما مَنَّ الله علينا في تأخير انتسابنا عن الوقف الذي فيه خوف الاشتراك فيما لا يحل في الدين، والميل إلى ما الحق في غيره، وأقرب إلى ما دل عليه رسول الله ﷺ بقوله: "**إذا ذكر أصحابي فأمسكوا**"[١] **وفي الخوض في**[٢] **أحوالهم مع إمساك اللسان انتشار القلوب لأن القلوب لا تمتنع عن فعلها وذلك أشد من الألسن**، إلا أن الحالة التي بيناها دعتنا إلى ذكر أحوالهم والإخبار عما جرى بينهم، فقام حفاظ الأمة بذكرها والمتكلمون بالكشف عن وجوه ذلك، صيانةً للقلوب عن اعتقاد ما لا يحل فيهم مع ما أكرمهم الله تعالى به من صحبة النبي ﷺ، ونصرة دينه، ونقل شريعته، وتبليغ وحيه، ثم إن فقهاء الأمة أخذوا ذلك عن معاملة علي رضي الله عنه، ثم يجوز أن يكون ذلك قد عرف النبي عليه السلام غيره لكنهم لم يخرجوا إلى وقت علي، ورأوا بالذي فعله هو رضي الله عنه كفاية إذ لم يغيروا عليه، وكان فعله ظاهرًا بحيث عرفه الكل، وبلغ مبلغًا لو ظهر منه منكر ليلزم التغيير، ويجوز أن يكون خصَّه النبي[٣] عليه السلام بتعليم الأحكام بما قد علم أنه يخص بالحاجة إلى ذلك، وفي[٤] قوله ﷺ: "**إنّا نقاتل على التنزيل وأنت تقاتل على التأويل**"[٥] دليل أن جميع ما فعل فعل عن علم وعلى موافقة الشريعة، والله أعلم.

---

(١) ذكره الطبراني في الكبير عن ابن مسعود وذكره ابن عدي في الكامل عن ثوبان وابن عمر وهو حديث حسن ومجمع الزوائد ٧/٢٠٢ وإتحاف السادة المتقين ٢/ ٤٢.

(٢) لوحة ٥١٢ ظ د.

(٣) لوحة ٣٦٨ و ز.

(٤) لوحة ٢٠١ و ب.

(٥) خرج بلفظ آخر انظر ص ٩٣١هـ ٢.

ثم في جميع ما جرى من علي وأتباعه من المعاملة مع مخالفيهم والامتناع عن أن يعاملوهم معاملة الكفار أو المرتدين بل قال: إخواننا بغوا علينا – وقوله لابن طلحة – أنا وأبوك من أهل هذه الآية ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ﴾[١] دلالة بغض قول المعتزلة والخوارج[٢]، والله الموفق.

[عليٌّ ﷺ وقضية التحكيم]:

وأما الكلام في التحكيم فذهب أصحابنا وجميع أهل السنة إلى أن عليًا ﷺ كان مصيبًا في التحكيم، وزعمت الخوارج أنه كان مخطئًا فيه وقد كفر، إذ كان الواجب من أهل البغي هو المحاربة على ما قال الله تعالى: ﴿فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾[٣] الآية، ولكن أصحابنا – رحمهم الله – قالوا: إن هذا قول من جهل حكمة الإمامة وعظم منزلتهما في أمر الدين والسياسة، فإن حكمة الإمامة إنما جلت ومنزلتها عظمت بما فيها من تألف الخلق واجتماع القلوب اللذين هما سبب الأمن والبقاء، وبهما الوفاء في كل مرتضى من الأفعال والأقوال، والبلوغ إلى كل مرتقى من الفضائل والآداب، وجعلت[٤] الحروب للتألف بُعْدٌ عن إصابته بسائر أسباب التألف من المحاجات وأنواع البر. ولذلك – والله أعلم – أخر (الله فرض الجهاد والقتال عن سائر أنواع الفرائض حتى ينتهي أسباب التأليف والتفريق لها ثم تظهر)[٥] المكابرات للعقول، والمعاندات للحق، وتزول منفعة المحاجة وأنواع البر واللطف، فوضع القتال ليكون التألف بذلك، ولذلك عظم الله مننه على الخلق بتأليف القلوب فقال: ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ۚ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ

---

(١) سورة الحجر -١٥- و د.
(٢) لوحة ٥١٣ و د.
(٣) سورة الحجرات -٤٩- الآية ٩.
(٤) لوحة ٢٤٤ و ط.
(٥) د ما بين القوسين بالهامش.

أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ ﴾[١] وقال: ﴿ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا ﴾[٢] الآية فإذا كان التأليف موجودًا بدون الحرب وإراقة الدماء، وتغلب على ذلك الطمع بما يعرفه من سآمة الفريقين، وما يظهر من آثار طلب الراحة[٣] منهم، والظفر بالأمن كانت الحكمة في الاشتغال[٤] به لتندفع معرة القتال وتتألف القلوب وتتحد الكلمة، فعلي ﷺ لما عاين آثار السآمة في القوم رجا أن يحصل تألف القلوب بالتحكيم، واشتغل به وهو الغاية من الحكمة والنهاية في الشفقة والمرحمة على الأمة على رجاء منه أن يصيب من أسندت إليه الحكومة الحق ويظفر بالثواب، فيكون في ذلك البلوغ إلى ما جعلت له الحروب على المسالمة والمصالحة اقتداء بما أمر الله تعالى من نصب الحكمين في الاختلاف بين الزوجين، وما نصب رسول الله ﷺ الحكمين في اختلاف وقع بينه وبين أهل مكة، وما جرى من الاصطلاح، فالأمة التي جاءت فيهم الشهادة عن الله تعالى بالآخرة وأمر الدين الذي عظم أمره التدبر والنظر، والإمامة التي المقصود منها التأليف والأمن أحق أن يعمل لها ذلك، ثم هؤلاء لما أقروا بالإمامة والخلافة وعلموا بالأسباب التي ظهرت لهم من نفسه[٥] مما صلح بها للخلافة، ثم لم تكن تغيرت تلك في نفسه ولا تبدلت، ثم كان التحكيم منه حكمًا حكم به بسبب الإمامة فيلزمهم بحق إمامته القبول منه وإن ضاق عليهم وجه معرفة عذره في ذلك، ثم العجب من غباوة الخوارج أنهم خطأوه في التحكيم، ولو أنهم جعلوا ذلك حجة لهم عليه فيما كان[٦] من قبل، إذ كيف لم يبدأ بالمصالحة ثم كان يرجع إلى الحروب كان أقرب من أن جعلوا الأمر الأول من الحروب دلالة على

---

(١) سورة الأنفال -٨- الآية ٦٣.
(٢) سورة آل عمران -٣- الآية ١٠٣.
(٣) لوحة ٥١٣ ظ د.
(٤) لوحة ٣٦٨ ظ ز.
(٥) الضمير يعود إلى علي بن أبي طالب.
(٦) لوحة ٥١٤ و د.

خطئه في الثاني، وهذه جهالة فاحشة، وتعلقهم بقوله تعالى: ﴿فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي﴾[١] غير مستقيم، لأنه ذكر بعد قوله: ﴿فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَا﴾[٢] ونحن كذا نقول: إن الاشتغال ينبغي أن يكون أولاً بالدعاء إلى الصلح، ثم بعد وقوع اليأس عن الصلح يرجع إلى القتال ليحصل المقصود بذلك وهو تألف القلوب واجتماع الكلمة، والله الموفق.

[مناقشة الخوارج في قولهم في التحكيم]:

ويقال للخوارج: إذا اشتغلتم بمناظرة ابن عباس ثم بعد ذلك بمناظرة علي – رضي الله عنهما – ودعوتهما إلى ما اعتقدتم، وتركتم قتاله في تلك المدة رجاء أن يعود إلى رأيكم أكفرتم بذلك أم لا؟ فإن قالوا: نعم – فقد[٣] أقروا على أنفسهم بالكفر، وإن قالوا: لا. قيل: أفكنتم في ذلك مخطئين أم مصيبين؟ فإن قالوا: كنا مخطئين. فقد أقروا على أنفسهم بالخطأ وهو كفر عندهم، وإن قالوا: كنا مصيبين[٤]. قيل: ولم كنتم كذلك وقد تركتم قتاله مدة مناظرتكم إياه[٥] وهو كافر فكذلك علي لا يصير كافرًا بتركه مقاتلة أولئك؟ فإن قالوا: إنا تركنا قتالنا رجاء حصول المقصود وهو رجوعه إلى الحق بدون الحاجة إلى المقاتلة. قيل: فكذا علي ﷺ اشتغل بالتحكيم لهذا، وحكي أن عليًا احتج عليهم بهذا بعينه، فكان ذلك سبب رجوع كثير منهم[٦] عن[٧] ضلالته. ما يحكون أن عليًا شك في نفسه حيث لم يصفها بإمرة المؤمنين وأجابهم وقت التحكيم إلى أن لا يكتب على أمير المؤمنين. كلام فاسد، فإنه لم يشك في ذلك بل أراد بذلك حسم الشغب، وقد فعل رسول الله

---

(١) سورة الحجرات -٤٩- الآية ٩.
(٢) سورة الحجرات -٤٩- الآية ٩.
(٣) لوحة ٢٠١ ظ ب.
(٤) لوحة ٢٤٤ ظ ط.
(٥) لوحة ٣٦٩ و ز.
(٦) ز منكم.
(٧) لوحة ٥١٤ ظ د.

عليه السلام مثل ذلك لما كتبت الموادعة بينه وبين سهيل بن عمرو[١] فامتنع سهيل عن ذلك، وقال: لو أقررنا بأنك رسول الله ما قاتلناك، ولم يكن رسول الله عليه السلام شاكًا في رسالة نفسه بل فعل قطعًا للشغب، وفي رسول الله عليه السلام أسوة حسنة، وهذا الطعن عائد على رسول الله عليه السلام وهو كفر، والله الموفق.

ثم اعلموا أن من أصول مذهب السنة والجماعة كف اللسان عن الوقيعة في الصحابة، وحمل أمرهم على ما يوجب دفع الطعن والقدح عنهم؛ إذ هم الذين بذلوا أنفسهم وأموالهم، وودعوا الدعة والراحة، وتحملوا المشاق العظيمة في نصرة دين الله تعالى، وهم نقلة الدين إلى من بعدهم، وهم المكرمون بصحبة خير البشر ونصرته وإيوائه ووقايته بأنفسهم والجود بمُهَجِهم دونه، ولهذا جعل أبو حنيفة - رحمه الله - من شرائط السنة أن لا يحرم نبيذ الجر لما أن في تحريمه تفسيق كبار الصحابة - رضي الله عنهم - لما ثبت بطريق لا شبهة فيه شربهم نبيذ الجر، ولو كان محرمًا لأوجب لك فسقهم، فكان القول بحرمته موجبًا تفسيقهم، والقول بتفسيقهم بدعة وخروج عن شرائط مذهب[٢] أهل السنة والجماعة، فإن قالوا: إنكم تزعمون أن الوقيعة في الصحابة غير جائزة، ومن طعن فيهم واشتغل بالوقيعة فيهم فهو رافضي، والصحابة - رضي الله عنهم - طعن البعض على[٣] البعض بل قصد البعض إراقة دم البعض فصار بعضهم فاسقًا بذلك على زعمكم، فصرتم بمنعكم عن الطعن فيهم طاعنين فيهم وهو رفض عندكم فصرتم على زعمكم رافضة.

قلنا لهم: ما ذكرتم من طعن البعض في البعض فلم يكن إلا قدر نسبتهم إلى الخطأ فيما ذهبوا إليه بتأويلهم، وما روي أن البعض منهم فسق البعض بل أكثر ما

---

(١) أحد سادات قريش في الجاهلية وخطيبها أسر يوم بدر وأسلم في فتح مكة وهوالذي تولى أمر الصلح بالحديبية. توفي سنة ١٨هـ. راجع: الإصابة لابن حجر ج ٣ ص ١٤٦ وتاريخ أبي الفداء ج ١ ص ١٣٩.

(٢) لوحة ٥١٥ و د.

(٣) لوحة ٣٦٩ ظ ز.

روي أن عليًا قال فيهم: - **إخواننا بغوا علينا** - وكيف تفسقون وقد مر أنهم صاروا إلى ما صاروا مجتهدين، ثم الأصل في الاجتهاد أن كل أمر يحتمل العفو عنه والإباحة فيه، فمن أخطأ الحق في ذلك بالتأويل والاجتهاد فهو معذور، إذ بذل مجهوده وأنعم نظره(١) فيما طمع أن يظفر فيه بالحق، وكذا ذكره الشيخ أبو منصور الماتريدي - رحمه الله - وكل خلاف كان بين الصحابة - رضي الله عنهم - كان من هذا القبيل إذ كان الله تعالى صان صحابة رسول الله عن اختلاف يوجب التضليل والتفسيق بفضله ورحمته، والقتال كان ليرتفع بالتباين(٢) ويعودوا إلى الألفة بعدما وقع بينهم من أسباب التضاغن عند انقطاع الطمع والرجاء عن العود إلى ذلك إلا بالقتال على ما قررنا، والله المحمود.

[خشن القول قُصِدَ به التعزير]:

ولو ثبت(٣) من البعضِ أنه واجه(٤) غيره بخشن من القول فذلك على وجه التعزير له على قلة تأمله فيما يجتهد كما قال عمر ﷺ لعبادة في أمر المثلث: يا أحمق، **وللإمام إقامة التعزير بما يرى من المصلحة به، فأما اليوم فلا معنى لبسط اللسان فيهم إلا التهاون بنقلة الدين وناصريه**، وإظهار ما أضمر الطاعن عن الحقد عليهم بسبب إظهارهم الدين الحق وقيامهم بنصرته وسعيهم في تمحيق الكفر والباطل، وقطع دابر أهله(٥)؛ فصار بالطعن فيهم(٦) مطعونًا في دينه، وبالله العصمة.

٦- [الكلام في أن أبا بكر أفضل الصحابة]:

أجمع(٧) أهل السنة والجماعة على أن أفضل هذه الأمة بعد نبيها ﷺ أبو بكر الصديق ﷺ، فأما الروافض بأجمعهم فإنهم يزعمون أن أفضل الأمة علي ﷺ،

---

(١) ب بالهامش وأثبتناها مكانها.
(٢) لوحة ٢٤٥ و ط. بالتيأس.
(٣) ز ولقد.
(٤) لوحة ٥١٥ ظ د.
(٥) لوحة ٢٠٢ و ب.
(٦) ز عليهم.
(٧) روحه ٣٧٠ و ز.

فأما الإمامية[١] فأكثرهم على أن من سوى علي وابنيه وفاطمة ونفر يسير من الصحابة ارتدوا بعد وفاة النبي عليه السلام، وكذا الجارودية[٢] من الزيدية يكفرون أبا بكر ﷺ، فأما الجريرية[٣] من الزيدية وهم أصحاب سليمان بن جرير أحد رؤساء الزيدية، فإنهم يثبتون إمامة أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - (ويكفرون الجارودية[٤] منهم في إكفارهم أبا بكر وعمر) [٥] وكذا اليعقوبية[٦] من الزيدية يتولون أبا بكر وعمر غير أنهم لا يتبرعون ممن يتبرأ من أبي بكر وعمر غير أن الجريرية واليعقوبية مع هذا يفضلون عليًا على جميع الصحابة، وإلى هذا يذهب أكثر متأخري المعتزلة[٧]، ونص الكعبي على اختياره هذا المذهب في كتابه المسمى بعيون المسائل، وأما الجبائي من جملة رؤساء المعتزلة فإنه كان يتوقف في ذلك وكان يقول: إن صح خبر الطير فعلي أفضل.

[الأدلة على أفضلية الصديق ﷺ]:

﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ﴾[٨] في الآية نص أنه صاحب رسول الله عليه السلام، وأن الله نصره كما نصر نبيه حيث قال "**إن الله معنا**" أي بالنصر، ثم الهاء في قوله: "**فأنزل الله سكينته عليه**" عائدة إلى

---

(١) راجع تكفيرهم للصحابة في الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٣٨-٣٩.
(٢) راجع تكفيرهم للصحابة في الفرق بين الفرق ص ٢٢-٢٣.
(٣) راجع قولهم في الفرق بين الفرق ص ٢٣.
(٤) لوحة ٥١٦ و د.
(٥) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٦) يتولون أبا بكر وعمر ولا يتبرعون ممن برئ منهما وينكرون رجعة الأموات وهدم أصحاب رجل يدعى يعقوب. راجع مقالات الإسلاميين للأشعري ج ١ ص ١٤٥. وراجع: قولهم بالتفصيل في الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٤-٢٥.
(٧) من هؤلاء واصل بن عطاء وأبي عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار الرازي ويذهب الأخير إلى أن أفضل الناس بعد الرسول علي ثم الحسن ثم الحسين. راجع شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٧٦٧.
(٨) سورة التوبة -٩- الآية ٤٠.

بالنصر، ثم الهاء في قوله: "**فأنزل الله سكينته عليه**" عائدة إلى المذكور بقوله: "**إذ يقول لصاحبه**" والصاحب كان أبو بكر فكانت السكينة من الله تعالى نازلة عليه، إذ هو الذي كان يحزن، وإنزال السكينة تكون على من كانت السكينة زائلة عنه لا على من كانت سكينته قائمة.

وفي الآية أنه ثاني النبي عليه السلام في الغار، وهو المختار لصحبته، ومثل هذه الخاصيات لم تثبت لأحد من الصحابة وإن جل قدره وعظمت منزلته ثم إنه ﷺ[1] كان[2] أول الرجال[3] الأحرار إسلامًا بلا خلاف بين الأمة، فإن الناس وإن اختلفوا في ذلك فقال بعضهم: زيد بن حارثة وكان أول الناس إسلامًا، ومنهم من قال: كانت خديجة بنت خويلد، ومنهم من قال: بل كان علي أول الناس إسلامًا، ومنهم من قال: كان أبو بكر الصديق أول الناس إسلامًا وعليه الأكثر، وقد قدم حسان بن ثابت ﷺ إسلام أبي بكر في شعره وأنشده على رؤوس الأشهاد منهم المهاجرون الأولون ولم ينكر عليه أحد فقال:

إذا تذكرت شجوا من أخي ثقة ... فاذكر أخاك أبا بكر بما فعلا

خير البرية أتقاها وأعدلها ... بعد النبي وأوفاها بما حملا

الصادق الثاني المحمود سيرته ... وأول الناس منهم صدق الرسلا

وعلى قضية هذا قال أهل العلم: **إن من صدق محمدًا عليه السلام بالرسالة ينال أبو بكر ﷺ مثل ثوابه، لأن النبي عليه السلام قال: "من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة"**[4] وأبو بكر ﷺ هو الذي سن السنة

(١) لوحة ٥١٦ ظ د.
(٢) لوحة ٢٤٥ ظ ط.
(٣) لوحة ٣٧٠ ظ ز.
(٤) رواه مسلم في صحيحه جـ ١٦ ص ٢٢٦ من حديث جرير بن عبد الله عن رسول الله ﷺ قال: من سن في الإسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجورهم شيء، ومن سن في الإسلام سنة سيئة فعمل بها بعده كتب عليه مثل وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شيء.

الحسنة، وهو تصديق رسول الله عليه السلام فيكون له مثل أجر من آمن به إلى يوم القيامة، وعن هذا قالوا: إن عمر ﷺ مع جلال قدره وكثرة مناقبه ومحله الشريف في الإسلام، كان حسنة من حسنات أبي بكر الصديق - رضي الله عنهما - ثم من تورع منهم فقال: أول من آمن بالنبي من النساء خديجة، ومن[١] الصبيان علي ومن[٢] العبيد زيد بن حارثة، ومن الرجال الأحرار أبو بكر الصديق - رضي الله عنهم أجمعين - ثم كيفما كان فهو المقتدى لغيره في الإسلام إذ الناس لا يقتدرون (بالإناث والصبيان والعبيد إنما يقتدرون) [٣] بمن تمت مناقبة، واشتهر بوفور العقل وكمال العلم وأصالة الرأي، ولهذا لم يقتد أحد بمن سوى أبي بكر ﷺ في ذلك بل اقتدوا به حتى آمن يوم إسلامه أو غده: عثمان[٤] بن عفان، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص - رضي الله عنهم - فجاء بهم إلى رسول الله ﷺ فعرض عليهم الإسلام، وقرأ عليهم القرآن فآمنوا به وصدقوا برسالته، وقيل: لما أسلم أبو بكر وانصرف من عند رسول الله راح عليه بعثمان بن عفان ولطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وسعد بن أبي وقاص، ثم جاء الغد بعثمان بن مظعون[٥] وبأبي عبيدة بن الجراح، وعبد الرحمن بن عوف[٦]، وبأبي سلمى بن الأسد[٧] والأرقم بن أبي الأرقم[٨] - رضي

---

(١) لوحة ٥١٧ و د.
(٢) لوحة ٢٠٢ ظ ب.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ٣٧١ و ز.
(٥) أسلم قبل دخول الرسول دار الأرقم وهاجر إلى الحبشة الهجرتين وحرم الخمر في الجاهلية وهو أول من قبر بالبقيع. راجع: صفة الصفوة ج ١ ص ١٧٨ والإصابة ج ٤ ص ٢٢٥.
(٦) هو أحد العشرة المبشرين بالجنة توفي سنة ٣٢هـ راجع صفة الصفوة ج ١ ص ١٣٥.
(٧) عبد الله بن عبد الأسد بن هلال توفي سنة ٣هـ أسلم قبل دخول الرسول دار الأرقم وهاجر الهجرتين إلى الحبشة ومعه امرأته أم سلمة. راجع: الإصابة لابن حجر ج ٤ ص ٩٥.
(٨) كان اسمه عبد مناف بن أسد وكان من السابقين الأولين في الإسلام وداره على الصفا وهي التي كان يجلس فيها الرسول ﷺ في بداية الإسلام. راجع صفة الصفوة لابن الجوزي ج ١ ص٢٦.

الله عنهم - إلى رسول الله عليه السلام (فأسلموا ثم إنه في جميع المدة التي أقام رسول الله عليه السلام بمكة بعد المبعث إلى وقت الهجرة وهي ثلاث عشرة سنة كان يعاون النبي عليه السلام)[1] بماله حتى قال عليه الصلاة والسلام: "**ما نفعني مالٌ ما نفعني مالُ أبي بكر**")[2] حتى ذكر أنه استعان ببعض ماله فبذل جميع ما كان يملكه فقيل: ما تركت لأولادك قال: الله، ونجى[3] رضي الله عنه بماله المعذبين من أيدي الأعداء وبنفسه، وكان في أيام المواسم يطوف مع النبي عليه السلام على[4] من حج من أشراف القبائل، وكان يذكر محاسن الإسلام بين أيديهم، ويرغبهم في الإسلام ويدعوهم إليه، وعلي رضي الله عنه إذ ذاك صغير لا يؤبه لقوله ولا يقتدى به ولا مال ينفق في نصرة الدين، ثم كان أبو بكر في الجاهلية من أهل الرأي والتدبير كبير، الشأن، ولعظم مرتبته في ذلك تبعه من ذكرنا من أكابر الناس وعظماء قريش فأسلموا ببركة سعيه ثم إنه تحمل مدة مقامهم بمكة ما تحمل من أنواع المشاق والشدائد ودروب المكاره والمتاعب، فما فترت في تقوية الدين عزيمته ولا لانت عريكته، ولا اعتراه في أثناء ذلك مع طول مقاساته الشدائد سآمة، ولا أدركته على كثرة الأذى من طبقات العدى ندامة بل ازداد في نصرة الدين كل يوم، وتقوية الرسول وإظهار شعار الملة الحنيفية مضاء في الذب عن رسول رب العزة ومن آمن به واتبعه ممن لا عشيرة[5] له فيستظهر بها ولا رهط يعتصم به كفاية وغناء، ولم يكن يمس من تلك الشدائد عليًا رضي الله عنه شيء لصغر سنه ووقوع الأمن للأعداء من أن يكون بسعيه للدين انتشار، ويحصل بدعوته للملة أعوان وأنصار، ولسوابقه البادية

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) ذكره الشيخ منصور ناصف في كتاب التاج ج ٣ ص ١٢٦ من حديث أبي هريرة عن رسول الله ﷺ.
(٣) لوحة ٥١٧ ظ د.
(٤) لوحة ٢٤٦ و ط.
(٥) لوحة ٣٧١ ظ ز.

غررها وحجولها ومقاماته الشريفة[١] التي تبخر في ميادين النفار على ما لغيره من المآثر والمفاخر تتعقبه رسومها وإغارة نجومها وذيولها وقعت لرسول الله عليه السلام به الثقة حتى اختصه لهجرته، واختاره لصحبته، وأمره بمعونته بما تحويه يده في سفرته، ثم هو ﵁ أولهم في البيعتين وأحرصهم عليهما، ثم إن الله تعالى ﴿ لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ ﴾[٢] فكان له فيهما مثل ثواب من وجدنا منه، ثم كان طول عمر النبي عليه السلام عن يمينه في مجلسه، وكان عند النوائب مستشاره، وفي المهمات وزيره حتى كان يوم بدر مع رسول الله عليه السلام في العريش فانصرف أعرابي عن المصاف فقال: اشتجر الحرب بأصحاب رسول الله ﷺ فاخرج يا أبا بكر فقال رسول الله ﷺ: **"إن الله جعل أبا بكر لنبيه أنيسًا وجليسًا ووزيرًا"**[٣] فانصرف[٤] الأعرابي يقول: بخٍ بخٍ يا ابن أبي قحافة، ثم إنه ﵁ كان أعظم الناس في عيون الصحابة وأجلهم في قلوبهم ولهذا قال أبو عبيدة لعمر - رضي الله عنهما - حين قال له عمر: - ابسط يدك أبايعك-: أتقول هذا وأبو بكر حاضر والله ما لك في الإسلام فَهَةٌ إلا هذا - فرآه أولى الجماعة بالإمامة، ثم لو لم يكن من دلائل فضيلته وتقدمه على كافة الصحابة إلا ما حصل من تألف القلوب ولم الشعث واجتماع[٥] الكلمة بعد وفاة رسول الله عليه السلام مع استيلاء الوجل والخوف على الصحابة لكان ذلك دليلاً[٦] كافيًا، وكذا ذلك من أدل الدلائل

---

(١) لوحة ٥١٨ و د.
(٢) سورة الفتوح -٤٨- الآية ١٨.
(٣) رواه البخاري في صحيحه جـ ٥ ص٤ بلفظ آخر من طريق ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: لو كنت متخذًا من أمتي خليلاً لاتخذت أبا بكر ولكن أخي وصاحبي. رواه الإمام أحمد في مسنده جـ٤ ص ١٤٣.
(٤) لوحة ٢٠٣ و ب.
(٥) لوحة ٥١٨ ظ ز.
(٦) لوحة ٣٧٢ و ز.

على قوة عقله، وإصابة تدبيره، ورباطة جأشه، وغاية شجاعته، وقلة مبالاته بلومة اللائمين، فإن الصحابة - رضي الله عنهم - كانوا[١] لما حزبهم الأمر العظيم والخطب الهائل الجليل بوفاة رسول الله ﷺ تحيروا في ذلك، حتى كان منهم من أنكر موته كراهة شق عصا المسلمين وتفرق كلمتهم، ومنهم من ادعى حياته عليه السلام لما ظن أنه لا يموت إذ هو خاتم الأنبياء، فهو عند ذلك ثبت قلبه ولم يتحير في أمره، وما ذهل عن رأيه عند نزول الخطب الذي لمثله يكترث ولدى حلوله ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ۝٣٠﴾[٢] ثم أنفذ حيش أسامة[٣] رضي الله عنه على خوف المسلمين التفرق والانقلاب وقال: - لا أحل لواء عقده رسول الله ﷺ - ثم إنه فعل ما فعل بأهل الردة وبمانعي الزكاة فهدى الله تعالى ببركة سعيه العرب بعدما نكصوا عن الدين على أعقابهم وارتدوا (على أدبارهم)[٤]، والله الموفق.

وكذا تفويض النبي عليه الصلاة والسلام أمر الصلاة إليه مع قوله عليه السلام: "**يؤمكم أقرؤكم لكتاب الله تعالى**"[٥] الحديث، دل أنه كان أفضلهم، ولهذا قال له[٦] علي لما قال: - أقيلوني- (فقام علي)[٧] فقال: لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك رسول الله ﷺ لا نؤخرك رضيك لديننا فرضيناك لدنيانا- وكذا لما قال أبو سفيان لعلي حين بويع أبو بكر:- ما بال هذا الأمر في أذل قبيلة من قريش، لو شئت

---

(١) لوحة ٢٤٦ ظ ط.
(٢) سورة الزمر -٣٩- الآية ٣٠.
(٣) يقال له: حب رسول الله وأمه أم أيمن حاضنة الرسول استعمله الرسول عليه السلام على الجيش وهو ابن ثمان عشرة سنة. راجع صفوة الصفوة لابن الجوزي ج ١ ص ٢١٠.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) رواه مسلم في صحيحه ج ٥ ص ١٧٢ فمن حديث أبي مسعود الأنصاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله فإن كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة... إلخ.
(٦) لوحة ٥١٩ و د.
(٧) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.

ملأتها عليهم خيلاً ورجالاً- قال له علي: طال ما عاديت الإسلام وأهله أنا وجدتها أبا بكر لها أهلاً – فهذه الدلائل تدل على كونه أفضل الصحابة، والله الموفق.

[أدلة الروافض على أفضلية علي والرد عليهم]:

ثم عهدة ما تعلق الروافض به من تفضيل علي على غيره من الصحابة ما روى أن النبي عليه السلام قال: "اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي[١] من هذا الطير"[٢] فجاءه علي ﷺ، فدل أنه أحب خلق الله إليه، وأحبهم إليه أفضلهم، وكذا يحتجون بالمروي أنه عليه الصلاة والسلام (أخوه، وكذا يقولون: إنه كان أعلم الصحابة بدليل قوله عليه السلام)[٣] "**أنا مدينة العلم وعلى بابها**"[٤] وبدليل قوله عليه السلام: "**أقضاكم علي**"[٥] وكونه أشجع الناس لا ريب فيه، وكذا يتعلقون بكثرة جهاده وقتله أعداء الله تعالى ولم يدانه في ذلك أحد من الصحابة، وكذا يقولون: إنه لم يشرك بالله طرفة عين بخلاف غيره.

والجواب عن تعلقهم بخبر الطير أن هذه الرواية منحولة، والصحيح من الروايات أنه عليه الصلاة والسلام قال: "**ائتني بأحب خلقك إلي**"[٦] هكذا حدثنا الشيخ أبو بكر محمد بن نصر الجميلي[٧] بإسناد صحيح، ثم هو معارض بما هو أشهر منه عند النقلة وهو ما روى عن النبي ﷺ أنه قيل له: "**من أحب الناس إليك قال: عائشة. قيل: من الرجال، قال: أبو هاشم**"[٨] هو ما دل معناه بأحب خلقك إليَّ أن

---

(١) لوحة ٣٧٢ ظ ز.
(٢) لم نهتد لتخريج هذا الحديث الشريف.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) رواه الحاكم في المستدرك ج ٣ ص ١٢٦ من حديث عبد الله بن عباس وتكملة الحديث – فمن أراد المدينة فليأت الباب- وقال الحاكم: حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.
(٥) سبق القول بأنني لم أهتد إلى تخريج هذا الحديث الشريف.
(٦) لم نهتد إلى ترجمة له.
(٧) لوحة ٤١٩ ظ د.
(٨) ذكره البخاري في صحيحه ج ٥ ص ٥ من حديث عمرو بن العاس وذكره مسلم في صحيحه ج ١٥ ص١٥٣ من حديث عمرو بن العاص.

يأكل معي، وكذا هو تأويل ما رووا أي بأحب خلقك إليك أن يأكل معي، ولعله كان أحب الخلق أن يأكل مع النبي لمساس حاجته في تلك الحالة، على أنه كان أحب خلقه إليه بعد من تقدمه من الخلفاء الراشدين فكان المراد منه الخصوص عرف ذلك بما تقدم من الدلائل، ومثل هذا جائز قال الله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٣﴾ ﴾[١] ولم يكن هؤلاء مصطفين على نبينا محمد ﷺ فكانت[٢] الآية[٣] مخصوصة، وكان معناه: على عالمي زمانهم فكذا هذا، ودلائل الخصوص ما سبق وأحاديث كثيرة منها ما حدثنا القاضي الإمام أبو منصور بن أحمد العراقي قال: أخبرنا الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن محمد النجار الخطيب بسمرقند قال: أخبرنا أبو الحسن علي بن محمد السمرقندي قال: أخبرنا أبو بكر محمد أبو الفضل المفسر قال: أخبرنا[٤] أبو جعفر محمد بن الفضل بن أنيف العدل الرضي قال: أخبرنا أحمد بن الليث بن الخليل الوراق قال: حدثنا[٥] النضر بن إبراهيم[٦] التيمي قال: حدثنا محمد بن موسى الأنصاري قاضي المدينة، وعبد الجبار بن سعد عن محمد بن عبد الملك بن محمد بن عبد الرحمن بن أسعد بن زرارة عن[٧] أبيه عن جده قال: رأيت رسول الله ﷺ يخطب فالتفت يمينًا وشمالاً فلم ير أبا بكر فقال رسول الله عليه السلام: "**أبو بكر، أبو بكر، أما إن روح القدس جبريل عليه السلام أخبرني آنفًا أن خير أمتك بعدك أبو بكر**"[٨].

---

(١) سورة آل عمران -٣- الآية ٣٣.
(٢) لوحة ٢٠٣ ظ ب.
(٣) لوحة ٢٤٧ و ط.
(٤) د أخ.
(٥) د - ح.
(٦) لوحة ٣٧٣ و ز.
(٧) لوحة ٥٢٠ و د.
(٨) رواه الحافظ والهيثمي في مجمع الزوائد ج ٩ ص ٤٤ من حديث أسعد بن زرارة عن رسول الله ﷺ.

ومنها الحديث المشهور أن عليه الصلاة والسلام قال: "**فما فضلكم أبو بكر بصوم ولا صلاة، ولكن فضلكم بشيء وقر في قلبه**"[١] فبين عليه السلام أنه أفضلهم، وذلك يوجبا أن يكون أفضل الصحابة - رضي الله عنهم - ومنها ما روى أنه قال: "**أبو بكر وعمر سيدا كهول أهل الجنة**"[٢] ولا شك أن عثمان وعليًا كانا كهلين في الدنيا فقد فضلهما على سائر الكهول في الدنيا، وإنما أراد كهول الدنيا لا كهول الآخرة والجنة، إذ لا كهول، فيها ثم الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة، والكهول في الجملة أفضل من الشباب، فكان أبو بكر وعمر - رضي الله عنهما - سيدي الكهول والشباب، ومنها أنه عليه السلام لما خرج من الغار قال: "**أبشر يا أبا بكر فإن الله تعالى يتجلى للخلق عامة ويتجلى لك خاصة**"[٣] وهذه فضيلة لا يماثلها فضيلة، ومن اختص بها لا ينكر فضله، ومنها ما قال عليه السلام لأبي الدرداء لما كان يمشي أمام أبي بكر: "**أتمشى أمام من هو خير منك. ما طلعت شمس ولا غربت على أحد أفضل من أبي بكر الصديق في الأولين والآخرين إلا النبيين والمرسلين**"[٤] في أخبار كثيرة لا وجه لذكرها، وأما تعلقهم بالمؤاخاة، فنقول: إن أبا بكر ثبت له مثله وفيه[٥] زيادة فضيلة له فإنه روي عنه عليه السلام أنه قال: "**لو كنت متخذًا خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً ولكنه أخي وصاحبي ووزيري**"[٦] ففيه

---

(١) أورده الحافظ العراقي في المغني عن حمل الأسفار ك العلم باب في العلم المحمود والمذموم ٢٣ ح ٧٣ وقال الحكيم الترمذي في نوادر الأصول من قول بكر بن عبد الله المزني ط دار طبرية. وذكره السخاوي في المقاصد الحسنة ص ٣٦٩ ح ٩٧٠ وأورده الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة ٣٧٨/٢.

(٢) رواه الإمام أحمد في مسنده جـ ٢ ص ٦٠٣ عن علي ﷺ قال: كنت عند النبي ﷺ فأقبل أبو بكر وعمر فقال: يا علي هذان سيدا كهول أهل الجنة وشبابها بعد النبيين والمرسلين. وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد جـ ٩ ص ٥٣ عن جابر بن عبد الله وعن بن عمر.

(٣) رواه الحاكم في المستدرك جـ ٣ ص ٧٨ من حديث جابر بن عبد الله عن رسول الله ﷺ.

(٤) رواه الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد جـ ٩ ص ٤٤ من حديث أبي الدرداء عن رسول الله ﷺ.

(٥) لوحة ٥٢٠ ظ ط.

(٦) رواه البخاري في صحيحه جـ ٥ ص ٤ من حديث ابن عباس عن رسول الله. ورواه الإمام أحمد في مسنده جـ ٤ ص ١٤٣.

إثبات الأخوة وإثبات المصاحبة والوزارة، والأخوة قد تنفصل عنهما، ثم[١] كونه صاحبا ووزيرًا يدلان على قرب المنزلة، والأخوة قد لا تدل ألا ترى أن الله تعالى قد أثبت الأخوة بين الرسل وبين قومهم الكفار بقولهم تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ﴾[٢] وكذا في هود وصالح ولوط عليهم السلام، والوزارة والمصاحبة قَطُّ لا تنبئان إلا عن القرب والاختصاص، وروى أيضًا في عثمان أنه عليه السلام قال: "**عثمان أخي ورفيقي في الجنة**"[٣] وهو أدون[٤] درجة من أبي بكر – رضي الله عنهما – بإجماع المسلمين، ثم إنه عليه السلام بين مزية لأبي بكر على غيره حيث قال: "**لو كنت متخذًا خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً**" ودرجة الخلة مما لا يوازيها درجة الأخوة ولا درجة الوزارة، وبين أنه لو جاز له أن يتخذ خليلاً لما استأهل لذلك غيره، على أنه روي أن النبي – عليه السلام – قال في أبي بكر وعمر – رضي الله عنهما –: "**هذان السمع والبصر**"[٥] ولا شك أن سمع المرء وبصره أحب إليه من أخيه، والله الموفق.

وما تعلقوا به أن عليًا كان أعلم الصحابة. ممنوع، فإن أبا بكر كان عالمًا ما وقعت في زمانه حادثة إلا كان عِلْمها عنده إلا شيء قليل.

يحققه[٦]: أن أكثر ما وقع فيه بين الصحابة من اختلاف ارتفع ذلك بسبب كثرة علمه، وأصالة رأيه وتدبيره، وحفظه لما سمعه من النبي عليه السلام، يدل

---

(١) لوحة ٣٧٣ ظ ز.
(٢) سورة الشعراء –٢٦– الآية ١٠٦.
(٣) رواه الإمام أحمد في مسنده جـ٢ ص ١٢ ويروي قصة طويلة في نهايتها يقول قال عثمان: أنشدك الله يا طلحة تذكر يوم كنت أنا وأنت مع رسول الله ﷺ ليس معه أحد من أصحابه غيري وغيرك. قال: نعم فقال لك رسول الله: يا طلحة إنه ليس من نبي إلا ومعه من أصحابه رفيق من أمته معه في الجنة وإن عثمان هذا – يعنيني – رفيقي معي في الجنة قال طلحة: اللهم نعم. ثم انصرف. وهو من حديث زيد بن أسلم عن أبيه.
(٤) لوحة ٢٤٧ ظ ط.
(٥) سبق تخريج الحديث الشريف.
(٦) لوحة ٥٢١ و د – بالهامش.

عليه أنه لا يذكر في قضاياه في مدة خلافته خطأ، ولا[١] روي أنه احتاج في شيء من ذلك إلى غيره غير أن روايته قَلَّتْ عن النبي عليه الصلاة والسلام لأنه كان يتورع عن الرواية إلا عند الحاجة، وقصرت مدة خلافته فلم ينتشر علمه، ومدة علي ﷺ طالت ووقعت له حوادث مختلفة في بلدان متفرقة، وابتلي بصحبة أقوام متشتتة فانتشر علمه، ولا يقال إن أبا بكر ﷺ لم يذكر في علماء الصحابة لأن سبب ذلك ما مر أن علمه ما انتشر لما ذكرنا من السبب، والناس[٢] يعدون مِن[٣] فقهاء الصحابة مِنْ أخذ منه الفقه وانتشر في الأمة بسببه، وأما قوله عليه السلام: "**أنا مدينة العلم وعلي بابها**"[٤] فلا تعلق لهم به، إذ هو من أخبار الآحاد، وعمل الأمة بخلافه إذ لم يرد عن أحد من علماء الصحابة والتابعين ومن بعدهم أنه أخذ بقول علي ﷺ، بناءً علي أنه هو المخصوص بالعلم، وهو باب مدينة العلم، ولا وصول إلى ما في المدينة إلا من قبل الباب بل أقرانه كانوا يناظرونه، ومن بعدهم كانوا يختارون ما هو الأقرب إلى الصواب والأقوى من حيث الدلالة لا ما ذهب إليه علي، على أن في الحديث: أن عليًا بابها وليس فيه أن غيره ليس بباب لها، وإثبات الشيء لا يدل على نفي ما سواه، وقد قال بعض الناس: إن في الحديث دليلاً أن للمدينة أبوابًا سواه، إذ ما له باب واحد لا يسمى مدينة بل يسمى حصنًا، ولابد للمدينة[٥] أن يكون لها أبواب، ثم يحتمل أنه عليه الصلاة والسلام خص عليًا بذلك لما علم أنه يخالف في زمانه ولا ينقاد له، فخصه بذلك ليعلم عند وقوع الفتنة وظهور المخالفة له أنه المحق دون من ينازعه في الأمر، وفي حق غيره من علماء الصحابة كانت هذه الحقيقة منعدمة فخصه بالذكر لذلك، والله أعلم.

---

(١) لوحة ٢٠٤ و ب.
(٢) ز والدين.
(٣) لوحة ٣٧٤ و ز.
(٤) ذكره الحاكم في المستدرك جـ ٣ ص ١٢٦ من حديث عبد الله بن عباس عن رسول الله ﷺ.
(٥) لوحة ٥٢١ ظ د.

ولا تعلق لهم أيضًا بقوله عليه الصلاة والسلام: "**أقضاكم علي**"[١] فإنه عليه السلام قال أيضًا: "**أقرؤكم أبو بكر، وأفرضكم زيد**"[٢] ولم يكن ذلك دليلاً أن زيدًا هو المصيب في الفرائض وغيره مبطل، فكذا هذا في القضاء، ثم كل من الصحابة كانت له فضائل جمة[٣] لا يدرك قعرها، ولكل منهم خصوصية لا يشاركه فيها غيره، ولا كلام في ذلك، وذلك لا يوجب أن من اختص بفضيلة كان أفضل من غيره من الصحابة لما في ذلك من إثبات التناقض، والله الموفق.

ودعواهم أنه أشجع الناس. فنقول: إن زيادة قوة في البدن ليست فيها زيادة فضيلة، إنما الفضيلة لرباطة الجأش، وشجاعة القلب، وترك الاكتراث بالمهالك، ولم يكن أحد في[٤] هذه المعاني مساويًا لأبي بكر الصديق ﷺ؛ ولهذا لم يتحير في أمره ولم يَطِرْ قلبه كل مطار عندما هجمت عليه المعضلة الصماء والخطة الدهماء بفوات نبي الرحمة، ثم خرج ثابت الجنان قوي اللسان نافذ البصيرة شديد الشكيمة فصرح بوفاة النبي ﷺ، ودعاهم[٥] إلى الاعتصام بحبل الله المتين فقال: "ألا إن[٦] من كان يعبد محمدًا فإن محمدًا قد مات، ومن كان يعبد رب محمد فإن رب محمد حي لا يموت – ثم تقلد إمامة الأمة، واستأنف الأمور بالجد والصرامة، فنفذ جيش أسامة ﷺ وأرسل الجيوش إلى المرتدين ومانعي الزكاة غير مكترث بكثرة الأعداء، ولا مبالٍ من اجتماعهم على التظاهر والتناصر والتحزب والتألب، فقال: – والله لو منعوني عقالاً مما كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلتهم– وغيره من الصحابة –

---

(١) سبق تخريجه ص ٩٤٨.
(٢) رواه الحاكم في المستدرك من حديث أنس بن مالك ورواه الترمذي والنسائي وابن ماجه ولفظه في المستدرك: أفرض أمتي زيد بن ثابت، وفي الترمذي والنسائي وابن ماجه: أفرضكم زيد.
(٣) لوحة ٢٤٨ و ط.
(٤) لوحة ٣٧٤ ظ ز.
(٥) لوحة ٥٢٢ و د.
(٦) د سقط.

رضي الله عنهم – كانوا يغتنمون السلامة، ويكتفون بأن ينجو من شر الأعداء رأسًا برأس، وكانوا يدعونه الى ذلك ويشيرون له إلى ترك التعرض لهم والإعراض عنهم إلى أن تتهيأ لهم الأسباب وتنفتح عليهم إليه الأبواب، فأبت حميته في الدين، وصلابته في الإسلام وشدة توكله على ما وعد الله تعالى في كتابه، وعلى لسان رسوله الصادق المصدق من إظهار الدين ونشر الدعوة إلا[١] التصميم على ما عزم، والإصرار على ما استصوب، وهذه[٢] والله الشجاعة المحمودة والبسالة المرضية، فكان الدعوى – أن غيره أشجع منه قلبًا وأربط منه جأشًا وأحمى ذمارًا وأقل مبالاة من المخاوف وأشد منه اقتحامًا في المتالف – دعوى مرفوضة ممنوعة لا يساعدها الدليل، ولا يعاضدها البرهان.

وما تزعمون أن عليًا ﷺ نام على فراش النبي ﷺ مع علمه بقصد الكفار ولم يخف، وأبو بكر كان يحزن في الغار. ثم نقول لهم[٣]: إن أبا بكر ﷺ كان يحزن لأجل رسول الله عليه السلام لا لأجل نفسه.

ألا يُرى[٤] كيف فداه نفسه بإلقامه رجله الحية، ثم إن عليًا لم يخف لأن النبي عليه السلام كان أخبرهم أنهم لا يصلون إليه، ولو أخبر النبي ﷺ بذلك لواحد منا لا ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾[٥] لم يخف فلم يثبت بذلك زيادة شجاعة من علي ﷺ. وأما تعلقهم بكثرة من قتله عليٌّ من فرسان العرب الذين اشتهر عنادهم وكثر في الأعداء نكايتهم فلقد كان ذلك لا يجحد له جاحد غير أن من قتل علي بيديه وصار إلى النار لا يبلغ جزءًا قليلاً ممن استنقذهم الله تعالى ببركة أبي بكر من النيران

---

(١) ز إلى.
(٢) لوحة ٢٠٤ ظ ب.
(٣) لوحة ٥٢٢ ظ د.
(٤) لوحة ٣٧٥ و ز.
(٥) سورة التوبة -٩- الآية ٤٠.

الله تعالى ببركة أبي بكر من النيران وأدخله في زمرة المسلمين، فإن من سبق ذكره من كبار الصحابة آمنوا كلهم ببركة دعوته، ومن سواهم ممن لا يحصون، وكذا أكثر العرب ارتدوا، ثم إن الله تعالى[١] هداهم بيمن نقيبته[٢] وبركة إمامته، ولا شك أن هذا أفضل من القتل إذ ليس في قتل الكفار إلا كسر شوكتهم ودفع معرتهم، وفي هدايتهم يحصل هذا ثم تكثر به الأمة فيكون سببًا لتحقيق مباهاة الرسول عليه السلام بقوله: "**فإني أباهي بكم الأمم يوم القيامة**"[٣] وتشد به قوة أهل الإسلام ويلتف جميعهم ويكثر حزب الله المفلحون، ولهذا قال رسول الله عليه السلام لعلي: "**لو هُدي على يديك أحد لكان خيرًا لك من أن تقتل ما بين المشرق والمغرب**"[٤] ثم كيف لا يكون كذلك وقد بعثت الرسل[٥] عليهم السلام للدعوة إلى الدين، وله جعلت المحاربات وأنواع الجهاد، فمن يسلم على يديه أحد من غير كلفه حرب ولا عناء وجهاد كان ذلك أعظم محل له وأجل قدر في الإسلام، ثم إذا كان قتل ما بين المشرق والمغرب لا يوازي هداية واحد بشهادة الرسول عليه السلام، فكيف يوازي قتل نفر معدودين من لا يدخل تحت الحصر والعد، ولهذا جلت مرتبة الرسل عليهم السلام وإن لم يباشروا قتل أحد من الأعداء أو باشروا قتل قليل[٦] منهم.

وما زعموا أنه لم يكفر بالله. مناقضة مع دعوتهم[٧] أنه أول الناس إسلامًا

---

(١) لوحة ٢٤٨ ظ ط.
(٢) ز تقليته.
(٣) ذكره ابن ماجه في سننه ج ١ ص ٥٩٩ من حديث أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: أنكحوا فإني مكاثر بكم. وذكره البيهقي في السنن الكبرى ج ٧ ص ٧٨: من حديث أبي أمامة عن رسول الله ﷺ قال: تزوجوا فإني مكاثر بكم الأمم يوم القيامة ولا تكونوا كرهبانية النصارى.
(٤) رواه البخاري ج ٥ ص ١٨: من حديث سهل بن سعد عن رسول الله ﷺ.. فوالله لأن يهدي الله بك رجلا واحدًا خير لك من أن يكون لك حمر النعم. رواه مسلم في صحيحه ج ١٥ ص ١٧٨.
(٥) لوحة ٥٢٣ و د.
(٦) لوحة ٣٧٥ ظ ز.
(٧) د عواهم.

لأن إسلام الصبي العاقل إن كان صح فكفره قبل ذلك كان كفرًا، وإن كان كفره وكونه على دين قومه غير معتبر لسقوط عبرة عقل الصبي في حق الأديان فلم يصح إسلامه يوم أسلم، والله الموفق.

والكلام في هذا يطول جدًا غير أني أوردت ما هو العمدة في الحجج والشبه فمن وقف على ذلك[١] وضبطه يهتدي إلى ما وراءه[٢] بتوفيق الله وعونه.

٧- [الكلام في تفضيل عمر ﷺ]:

ثم عمر ﷺ أفضل هذه الأمة بعد أبي بكر الصديق ﷺ، وكان مكمل عدة الأربعين، وبه أظهر الله دينه، وفرق[٣] بين الحق والباطل ولهذا سمي فاروقًا، ثم إن أبا بكر قال حين ولاه: - لو سألني الله تعالى يوم القيامة من وليت عليهم؟ لقلت: خير أهلك، أي: خير المؤمنين - وسمع ذلك الصحابة ولم ينكر عليه أحد، فانعقد إجماع الصحابة على ذلك، ولأن النبي عليه السلام قال: "عمر سراج أهل الجنة"[٤] (وقال عليه الصلاة والسلام: "اقتدوا باللذين من بعدي أبو بكر وعمر وهما سيدا كهول أهل الجنة"[٥])[٦] والاستدلال قد مر، وقال عليه السلام: "لو كان بعدي نبي فما كان إلا عمر"[٧] ولم تثبت هذه الفضيلة لمن استخلف بعده، ثم إن الله تعالى افتتح بلاد العجم، وأزال ملكهم المؤثل ببركة إمامته، وهدى ما لا يحصى من الخلق، وتلك منقبة لم يكن لمن بعده مثلها، وقد[٨] مر ببيان فضيلة ذلك في إثبات تفضيل الصديق والكلام فيه يطول جدًا، وبهذا القدر كفاية بحمد الله.

---

(١) ز سقط.
(٢) د ماراه.
(٣) لوحة ٥٢٣ ظ د.
(٤) رواه الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد ج ٩ ص ٧٤ من حديث ابن عمر عن رسول الله ﷺ.
(٥) ذكره الحاكم في المستدرك ج ٣ ص ٧٥ من حديثه حذيفة بن اليمان عن رسول الله. وذكره الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد ج ٩ ص ٥٣ من حديث أبي الدرداء عن رسول الله ﷺ.
(٦) ب، د ما بين القوسين سقط وأثبتناه من باقي النسخ لسلامة السياق.
(٧) ذكره الحاكم في المستدرك ج ٣ ص ٨٥. من حديث عقبة بن عامر عن رسول الله ﷺ.
(٨) لوحة ٢٠٥ و ب وهي آخر لوحات المخطوط الأصلي المصور عن بلدية الإسكندرية.

٨- [الكلام في(١) فضل(٢) عثمان ﷺ]:

ظاهر(٣) مذهب أصحابنا القول بتفضيل عثمان ﷺ بعد أبي بكر وعمر، وذهب الحسين بن الفضل البجلي(٤) ومحمد بن إسحاق بن خزيمة(٥) من أهل الحديث إلى تفضيل علي على عثمان، وتوقف أبو العباس القلانسي(٦) في ذلك(٧) وكان يرى إمامة المفضول جائزة، ومناقبه كثيرة، وبذله الأموال في نصرة دين الله وإقامة النبي عليه السلام إحدى يديه مقام(٨) يد عثمان في بيعة الرضوان معروفة، والأخبار بأن الملائكة تستحي منه مشهورة، ثم انحيازه في حرب أحد لا يدل على جبنه إذ قد يتفق ذلك أحياناً للبطل الكمي لعارض أمر خفي، ثم الشجاعة ليست إلا التهاون بالموت وعدم المبالاة من التلف والهلاك(٩)، وقد ظهر ذلك(١٠) منه يوم الدار من منعة ناصريه عن القتال، وتعليق عتق عبيده بإلقاء السلاح على وجه لا تسمح به نفس أشهر خليقة الله بالشجاعة.

ثم ما ظهر من الفتوح في أيامه من قبل المغرب على يدي عماله وأصحاب جيوشه، وذلك خير له من قتل ألوف من أبناء الحرب فيما بين الطعن والضرب، والذي يؤيد ما ذهبنا إليه ما روى أبو داود السجستاني(١١) **في كتاب السنن** بإسناده عن ابن عمر - رضي الله عنهما - أنه قال: - كنا نقول في زمن النبي عليه السلام: **لا يعدل بأبي بكر أحد ثم عمر ثم عثمان.**

---

(١) لوحة ٢٤٩ و ط وهي آخر لوحات المخطوط ط.
(٢) د، ز تفضيل.
(٣) لوحة ٣٧٦ و ز.
(٤) سبقت ترجمته.
(٥) سبقت ترجمته.
(٦) سبقت ترجمته.
(٧) د وهو زائدة.
(٨) لوحة ٥٢٤ و د.
(٩) ز سقط.
(١٠) د سقط.
(١١) سبقت ترجمته.

وروى أيضًا عن ابن عمر أنه قال: - كنا نقول ورسول الله عليه السلام حي: **أفضل أمة النبي عليه السلام بعده أبو بكر ثم عمر ثم عثمان.**

وروى أبو داود أيضًا عن محمد بن الحنفية: قال: قلت - يا أبي أي الناس خير بعد رسول الله ﷺ؟ قال: أبو بكر، قلت: ثم من؟ قال: عمر، قال: ثم[١] خشيت أن أقول: ثم من، فيقول: عثمان، فقلت أنت يا أبت؟ قال: ما أنا إلا رجل من المسلمين[٢]. فثبت بهذه الأحاديث ما ادعينا من[٣] ترتيب الفضيلة، والله الموفق.

٩- [الكلام في تفضيل علي رضي الله عنه]:

لا[٤] أعلم أحدًا يرجع إلى عقل وعلم يمتنع من تفضيل علي رضي الله عنه على جميع أهل زمان خلافته، إذ لم يجتمع من أحد منهم ما اجتمع فيه من العلم والورع والاجتهاد في الدين والشجاعة، وليس الغرض من كتابنا هذا بيان فضائل الصحابة (رضي الله عنهم)[٥] لنشتغل بذلك بل كان[٦] غرضنا بيان الترتيب في الفضيلة بين الخلفاء الراشدين.

وقد فرغنا من ذلك - بحمد الله تعالى - فلا معنى للإطالة ببيان فضيلة كل واحد منهم إذ كتب السلف مشحونة بذلك، فمن رام الوقوف عليه فلينظر فيها، والله الهادي للعباد إلى سبيل الرشاد[٧].

---

(١) د سقط.
(٢) راجع سنن أبي داود جـ ٢ ص ٥١١
(٣) لوحة ٥٢٤ ظ د وهي آخر لوحة بالمخطوط.
(٤) لوحة ٣٧٦ ظ ز وهي آخر لوحات المخطوط.
(٥) ز رضوان الله عليهم أجمعين.
(٦) ز سقط.
(٧) راجع في مبحث الإمامة - شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار من ص ٧٤٩-٧٦٧ ومن أراد الزيادة فبالجزء العشرين من المغني لعبد الجبار فهو خاص بالإمامة.
وراجع: اللمع لأبي الحسن الأشعري من ص ١٣١-١٣٤. أصول الدين للبغدادي ص ٢٧١-٢٩٤. والمواقف للإيجي مع الشرح للسيد الشريف المجلد الثالث من ص ٢٦١-٢٨٠ وبحر الكلام للنسفي ص ٩٣-٩٦. وشرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني ص ١٩٩-٢٢٧. والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص٩٥-١٠٠. وشرح مطالع الأنظار على الطوالع لأبي الثناء شمس الدين الأصفهاني ص ٢٢٨-٣٠٤ ط أولى سنة ١٣٢٣ المطبعة الخيرية بمصر. وشرح الطحاوية في العقيدة السلفية ص ٣٩٦-٤١٣. والإرشاد للجويني ص ٤٢٤-٤٣٤.

خاتمة المخطوط ب

الأصل المعتمد، والذي رمزنا إليه بالحرف (ب) وردت العبارة الآتية:

يتملكه الفقير إلى الله أبو بكر أنما.

وفيه الفراغ من تسويد هذه النسخة المباركة المأمونة المقبولة يوم السبت التاسع من شهر ذي الحجة وقت انفجار الصبح من شهور سنة تسع وخمسين وستمائة في بلدة بخارى - زاد أعمارها وأدام بركتها - على يد العبد الضعيف الراجي رحمة ربه اللطيف: محمد بن الحسن بن الحسين - غفر الله له ولوالديه ولجميع المؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات - وصلى الله على محمد وآله أجمعين الطيبين الطاهرين.

الخـــاتمـــة

وبعد،

فقد عشنا ما يقارب السبع سنوات، مع أبي المعين ميمون بن محمد النسفي الماتريدي المتوفي سنة ٥٠٨هـ، وكتابه الموسوعة **تبصرة الأدلة** في علم الكلام.

ويهمني أن أقول لزملائي من طلاب الدراسات العليا الذين يتأهبون للتسجيل لأي درجة علمية أن يفكروا ألف مرة قبل الاتجاه إلى تحقيق التراث، وأن يكونوا صرحاء مع أنفسهم في الإجابة على هذه الأسئلة.

هل حقيقةً هم مقتنعون بالتراث؟ فبغير الاقتناع الكامل يكون عملهم جد خطير، ويشبه المحتطب بليل مُدْلَهِمِّ السواد، فلا هو عمل شيئًا، ولا هو ركن إلى الراحة والسكينة، ولا هو حاول الاستفادة بوقته الذي مع الضياع لا يعود.

هل هم أمناء مع أنفسهم، ومع ضميرهم؟ وهل هم مستعدون للدخول بهذه الأمانة الذاتية في عملية التحقيق؟ أم الأمر مجرد رغبة طارئة، تتلاشى مع عوامل الزمن المتغيرة دائمًا.

هل يتمتعون بطاقة هائلة من الصبر الذي يكاد يقارب صبر أيوب؟ بحيث يكون في مكنتهم الوقوف بل الصمود والتروي، إذا قذفوا بحجر من هنا أو هناك، فمجرد لفظة واحدة تطمس في المخطوطات تكفي لسهر الليالي الطوال، والجري بلا هوادة بحثًا عنها، وإلا تعذر فهم ومعرفة ما أراده المؤلف.

هل استفادوا من ماضيهم العلمي، وبنوا خلفية ثقافية متينة يستندون إليها إذا ما اشتد الخطب وألفى الإنسان نفسه أمام آراء متضاربة للخصوم وخصومهم وخصوم خصومهم؟.

هل هم من الذين يفضلون الدخول في المكتبات العامة بثوب نظيف،

ويؤثرون الخروج منها بنفس الثوب النظيف؟ أم هم على استعداد لمعايشة العطن والتراب بكل ما فيهما من منغصات على النفس والجسم؟

ثم وهو أمر في غاية الأهمية هل في نظرهم حدة؟ وفي عقلهم مرونة؟ وفي اجتماعياتهم مع موظفي المكتبات لباقة؟ إذا كانت الإجابة بالإيجاب فأهلاً للتراث بهم وسيشرفهم التراث كما يشرف بهم، وإلا فمحمود من عرف حقيقة نفسه؛ فهو بذلك يعرف الوجود كله.

أردت بهذه الكلمات أن أقول: إنه بدون الاقتناع والأمانة مع النفس والصبر والمرونة لا يكون إلا العدم.

وبهذه الأسلحة عشت مع ماض حافل بالعمق، مع سلف صالح عاش بنقاء الإسلام، ولتنقية العقيدة من الآراء الزائفة الدخيلة كان عمله جد خطير امتدادًا لأسرة عالمه، ولمدرسة من أرقى مدارس علم الكلام وهي المدرسة الماتريدية، التي يؤسفني أن أقول: إنها ما زالت – رغم ما قدمت للفكر الإنساني من خصوبة وعمق – تصارع الظلام، ولا نرى لها إلا مجرد إشارات في كتب الأشاعرة، أو ملخصات استطاعت أن تخلّص نفسها من أسر الظلام، أما الموسوعات فلا أدري لِمَ نغمض عيوننا عنها؟ **مع أنا في أشد الحاجة لها في قرن تكالبت كل الاتجاهات التي تسمي نفسها بالمعاصرة لضرب الإسلام والمسلمين.**

لقد آثر المستشرقون – رغم بعدهم عن الإسلام – التعامل مع المخطوطات فخرّجوا لنا كتبًا لأشاعرة ومعتزلة وغيرهم إلا أن هذه الغيرية لم تشمل الماتريدية. لماذا؟ لا ندري لذلك سببًا إلا استمرار تجاهل الوسطية بين النقل والعقل التي هي من مناحي الماتريدية.

وأشرف حينما أقرر أن أمامنا النسفي صاحب **تبصرة الأدلة**، وقد قدّم الفكر الماتريدي، في كل مسائل علم الكلام، بدءًا بالعلم والمعارف وانتهاء بالإمامة بمنهج

موضوعي، وبأسلوب يميل إلى العمق في بساطة، وكأنه أراد أن يفهمنا **كتاب التوحيد** لأبي منصور الماتريدي الذي يميل إلى الغموض. وأجدى بنا ونحن نتلمس الطريق نحو الحقيقة أن نضع أبا المعين النسفي في مكانه المناسب له، فقد وضع أبو الحسن الأشعري أسس علم الكلام، وترك الباب مفتوحًا للجويني والباقلاني والغزالي وغيرهم ليبدعوا في منهجية البحث والاستفاضة في الشرح، وتنقية العقيدة بالنقل والعقل مما يمكن أن يعلق بها من شوائب الآراء.

وكذا فعل معاصره أبو منصور الماتريدي، إلا أن الظروف السياسية لم تتح الفرصة ليتحرك أتباع الماتريدي في أمان، وحينما سنحت مع بداية القرن الخامس الهجري وخاصة في بلاد ما وراء النهر خرج لنا الإمام أبو المعين، ليكون امتدادًا للمدرسة الماتريدية، ونظيرًا في عمله للباقلاني والجويني، بل أربى عليهم فهو في جزئيات الموضوع الواحد لا يقول قال الأشاعرة أو المعتزلة وإنما يسمى كل فرد باسمه، وكأنه أراد بذلك أن يزودنا بحصيلة لآراء مخالفيه من كتبهم التي وقعت تحت يده.

فإذا ما علمنا أن كثيرًا من كتب المعتزلة ما زالت مجهولة، وأخذنا نجمع الآراء المعتزلية التي وردت في **التبصرة**، ونقارنها بما تيسر أمامنا من كتب المعتزلة، خرجنا بصورة متكاملة لآرائهم، فإذا أضفنا لذلك آراء الأشاعرة التي وردت في **التبصرة**، مقارنة بآراءهم في كتبهم، خرجنا بنتيجة مؤداها: أن الدارس المقارن للمدارس الثلاث يستطيع أن يعمل في أمان، وهذه محمدة كبيرة لكتاب **تبصرة الأدلة**.

ومحمدة أخرى لهذا الكتاب، أن مؤلفه عرف أن من دأب الخصوم – وأخص منهم من ليس على دين الإسلام – الرفض للنقل من قرآن وسنة، فلجأ في منهجه إلى تقديم العقل - إلا في مبحث رؤية الله عز وجل فقد قدم النقل – مناقشًا ومدللاً،

حتى يذلل الطريق أمام الناس، وهو أبدًا لا يخضع النقل للعقل. كما يفعل المعتزلة، وإنما يجعل العقل خادمًا وفيًا لسيده، وأجدى لنا أن نسير على نفس الدرب، فالإسلام لا يضيره الماركسيون أو الوجوديون أو البرجماطيون أو الوضعية الحديثة، بقدر ما يضار من إيثار المسلمين أنفسهم لتجميد عقولهم.

وبعد،

فلقد حاولت قدر طاقتي أن أكون ابنًا وفيًا لتراثنا، وخادمًا طيعًا لعلم من أعلام المسلمين توارى جسده في التراب، وبقي علمه ليؤكد أصالة السلف الصالح، وجهدهم المخلص في الدفاع عن عقيدة الإسلام، وأحمد المحمود دائمًا الذي أعانني في عملي عزت حكمته وجلت قدرته، وإن يكن من تقصير فوحدي أتحمل تبعته لكنه رحيم حيث قال، وقوله حق:

﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآ ﴾.

صدق الله العظيم

قام بالتصحيح والمراجعة اللغوية

الأستاذ: محمد عبد الرحمن الشاغول.

Email: ALRAWDA_SH@Yahoo.com

ت: ٠١٤٥٧٥٧٢٢٤

ثبت بأهم المراجع

١- ابن الأثير (عز الدين أبو الحسن علي بن محمد ٦٣٠هـ) أسد الغابة في معرفة الصحابة ط الوهبية ١٢٨٠.

٢- ابن الأثير (عز الدين أبو الحسن علي بن محمد ٦٣٠هـ) الكامل المطبعة الأزهرية ١٣٠١هـ.

٣- الأسفرائيني (أبو المظفر طاهر بن محمد ٤٧١هـ) التبصير في الدين ط الثقافة الإسلامية ١٩٤٠م، تحقيق محمد زاهد الكوثري.

٤- الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل ٣٢٤هـ) مقالات الإسلاميين ط النهضة المصرية ١٩٥٤م أولى. تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد.

٥- الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل) اللمع ط مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٥م تحقيق حمودة غرابة.

٦- الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل) الإبانة ط المنيرية بالقاهرة ١٣٤٨هـ.

٧- الأصفهاني (أبو الثناء شمس الدين بن محمود) شرح مطالع الأنظار على طوالع الأنوار للبيضاوي أولى ط الخيرية ١٣٢٣هـ.

٨- الآمدي (أبو الحسن علي) غاية المرام ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٣٩١هـ تحقيق حسن محمود عبد اللطيف.

٩- الأهواني (أحمد فؤاد) فجر الفلسفة اليونانية ط الحلبي ١٩٥٤م.

١٠- الإيجي (عبد الرحمن بن أحمد ٧٥٦هـ) المواقف ط العلوم بمصر ١٣٥٧هـ نشر إبراهيم الدسوقي وأحمد الحنبولي.

١١- الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب ٤٠٣هـ) التمهيد ط بيروت ١٩٥٧م تحقيق الأب مكارثي.

١٢- البخاري (محمد بن أبي الحسن بن إسماعيل ٢٥٦هـ) صحيح البخاري ط بولاق ١٣١٢هـ.

١٣- البغدادي (إسماعيل بن محمد ١٣٣٩هـ) هدية العارفين وكالة المعارف استانبول ١٩٥٥.

١٤- البغدادي (إسماعيل بن محمد) إيضاح المكنون وكالة المعارف استانبول ١٩٤٥.

١٥- البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر ٤٢٩هـ) أصول الدين استانبول أولى ط ١٩٢٨.

١٦- البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر) الفرق بين الفرق ط المعارف بمصر ١٣٢٨هـ.

١٧- البغدادي (عبد القادر بن عمر) خزانة الأدب.

١٨- البياضي (كمال الدين أحمد بن حسام ١٠٩٨) إشارات المرام في عبارات الإمام ط الحلبي ١٩٤٩م تحقيق يوسف عبد الرزاق.

١٩- البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين ٤٥٨هـ) السنن الكبرى ط دائرة المعارف النظامية بالهند ١٣٤٧هـ.

٢٠- الترمذي (أبو عيسى محمد بن عيسى ٣٧٩هـ) صحيح الترمذي المطبعة المصرية بالأزهر ١٣٥٠هـ.

٢١- التفتازاني (سعد الدين مسعود بن عمر ٧٩١هـ) شرح العقائد النسفية ط الحلبي ١٣٢١هـ.

٢٢- التفتازاني (سعد الدين بن مسعود بن عمر) شرح مقاصد الطالبين ط الطباعة العامرة ١٢٧٧هـ.

٢٣- الجرجاني (السيد الشريف على بن محمد ٨١٦هـ) التعريفات ط الحلبي ١٣٥٧هـ.

٢٤- الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد ٨١٦هـ) شرح المواقف الطباعة العامرة ١٣١١هـ.

٢٥- الجشمي، شرح العيون، ط تونس.

٢٦- الجوزي (جمال الدين عبد الرحمن ٥٩٧هـ) صفة الصفوة ط المعارف بالهند ١٣٥٥هـ.

٢٧- الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك ٤٧٨هـ) الشامل في أصول الدين ط منشأة المعارف ١٩٦٩ تحقيق علي سامي النشار.

٢٨- الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك) الإرشاد ط السعادة بمصر ١٩٥٠م تحقيق محمد يوسف موسي.

٢٩- الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك) العقيدة النظامية ط الأنوار ١٣٦٧هـ تحقيق محمد زاهد الكوثري.

٣٠- الجمحي (محمد بن سلام ٢٣١هـ) طبقات فحول الشعراء ط دار المعارف بمصر.

٣١- حاجي خليفة (مصطفى بن عبد الله) كشف الظنون المعارف باستانبول ١٩٤١م.

٣٢- الحاكم (أبو عبد الله محمد بن عبد الله ٤٠٥هـ) المستدرك ط المعارف النظامية بالهند ١٣٤١هـ.

٣٣- ابن حجر (أبو الفضل أحمد بن علي ٨٥٢هـ) لسان الميزان ط المعارف النظامية ١٣٢٩هـ.

٣٤- ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة المطبعة الشرقية ١٣٢٥هـ.

٣٥- ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد ٤٥٦هـ) الفصل في الملل والنحل ط الأدبية بمصر ١٣١٧هـ.

٣٦- الحمادي (محمد بن مالك) كشف أسرار الباطنية ط الأنوار بمصر ١٣٣٩هـ.

٣٧- ابن حنبل (أبو عبد الله أحمد بن حنبل ٢٤١هـ) المسند دار المعارف للطباعة ١٣٦٥هـ تحقيق أحمد شاكر.

٣٨- أبو حنيفة (الإمام النعمان بن ثابت ١٥٠هـ) الفقه الأبسط ط الأنوار ١٣٦٨هـ.

٣٩- أبو حنيفة، العالم والمتعلم ط الأنوار ١٣٦٨هـ.

٤٠- أبو حنيفة، رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي، ط الأنوار ١٣٦٨ والثلاثة تحقيق محمد زاهد الكوثري.

٤١- أبو حنيفة، الفقه الأكبر بشرح ملا علي قاري، ط الخانجي أولى ١٣٢٣هـ.

٤٢- الخضري (محمد) محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية، ط إحياء الكتب العربية، ١٩٢١م.

٤٣- الخطيب (أبو بكر أحمد بن علي ٤٦٣) تاريخ بغداد، ط السعادة بمصر ١٣٤٩هـ.

٤٤- ابن خلدون (عبد الرحمن ٨٠٦هـ) العبر ط بولاق ١٢٨٤هـ.

٤٥- ابن خلكان (شمس الدين أحمد بن إبراهيم ٦٨١) وفيات الأعيان ط القاهرة ١٢٩٩هـ.

٤٦- الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد) الانتصار ط بيروت ١٩٥٧ تحقيق ألبير نصري.

٤٧- أبو داود (سليمان بن الأشعث ٢٧٥هـ) سنن أبي داود ط الحلبي ١٣٧١هـ.

٤٨- دحلان (أحمد زيني ١٣٠٤هـ) تاريخ الدول الإسلامية، ط البهية بالقاهرة، ١٣٠٦هـ.

٤٩- الذهبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد ٧٤٨هـ) تذكرة الحفاظ ط المعارف النظامية ١٣٣٣هـ.

٥٠- الذهبي، سير أعلام النبلاء ط المعارف بمصر ١٩٥٥م.

٥١- الذهبي، ميزان الاعتدال ط السعادة بمصر.

٥٢- الرازي (فخر الدين) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ط النهضة المصرية ١٩٣٨م.

٥٣- الرازي، مناظرات الفخر الرازي في سياحته إلى سمرقند مخطوط بدار الكتب، تيمور ١٣٠.

٥٤- الرازي (محمد بن أبي بكر) مختار الصحاح ط سادسة ١٩٥١م.

٥٥- رزق الله منقريوس، تاريخ دول الإسلام، ط الهلال بمصر ١٣٢٥هـ.

٥٦- الزبيدي (أبو الفيض محمد بن محمد ١٢٠٥هـ) إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين ط الحلبي ١٣١١هـ.

٥٧- الزركلي (خير الدين ١٩٧٦م) الأعلام ط ثانية.

٥٨- زهدي (زهدي حسن جار الله) المعتزلة مطبعة مصر ١٣٦٦هـ.

٥٩- السبكي (تاج الدين عبد الوهاب بن علي ٧٧١هـ) طبقات الشافعية ط الحسينية بمصر ١٣٢٤هـ.

٦٠- السمعاني (أبو سعيد عبد الكريم ٥٦٢هـ) الأنساب بمصر مخطوط بالأزهر رقم ٢٨٥٥ تاريخ.

٦١- ابن السني (أبو بكر أحمد بن محمد ٣٦٤هـ) عمل اليوم والليلة المعارف بالهند ١٣١٥هـ.

٦٢- ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله ٤٢٨هـ) النجاة ط الكردي بمصر.

٦٣- ابن شاكر (صلاح محمد ٧٦٤) فوات الوفيات ط النهضة المصرية ١٩٥١م، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد.

٦٤- شمس الدين (محمد شمس الدين إبراهيم) توضيحات في العقائد، ط ١٩٧١.

٦٥- شمس الدين (محمد شمس الدين إبراهيم) محاضرات في العقيدة.

٦٦- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم ٥٤٨هـ) الملل والنحل ط أولى تحقيق محمد السيد كيلاني.

٦٧- الشهرستاني، نهاية الإقدام ط المنثى ببغداد تحقيق الفريد هيوم.

٦٨- الشوكاني (محمد بن علي ١٢٥٥هـ) نيل الأوطار ط الحلبي ١٣٤٧هـ.

٦٩- شيخ زاده (عبد الرحيم بن علي) نظم الفرائد ط الأدبية بمصر ١٣١٧هـ.

٧٠- الشيباني (محمد بن الحسن) المبسوط مخطوط بالأزهر رقم ٢٠٢ فقه حنفي.

٧١- الصابوني (نور الدين) البداية من الكفاية في الهداية ط دار المعارف ١٩٦٩م تحقيق فتح الله خليف.

٧٢- عبد الجبار (القاضي أبو الحسن بن أحمد ٤١٥هـ) شرح الأصول الخمسة ط الاستقلال بمصر ١٩٦٥م تحقيق عبد الكريم عثمان.

٧٣- ———— المغني ج ٤ رؤية الباري الدار المصرية للتأليف تحقيق محمد مصطفى حلمي وأبو الوفا الغنيمي التفتازاني.

٧٤- عبد الجبار (القاضي أبو الحسن بن أحمد ٤١٥هـ) المغني ج ٦ الإرادة تحقيق الأب قنواتي وإبراهيم مدكور.

٧٥- ———— المغني ج ٨ المخلوق تحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد.

٧٦- ———— المغني ج ٩ التوليد "توفيق الطويل وسعيد زايد"

٧٧- ———— المغني ج ١١ التكليف تحقيق محمد النجار وعبد الحليم النجار.

٧٨- ———— المغني ج ١٤ الأصلح تحقيق مصطفى السقا.

٧٩- ———— المغني ج ١٥ التنبؤات والمعجزات تحقيق الخضري ومحمود قاسم.

٨٠- ———— طبقات المعتزلة ط تونس.

٨١- أبو عذبة (الحسن بن عبد المحسن) الروضة البهية المعارف بالهند ١٣٢٢هـ.

٨٢- ابن عساكر (أبو القاسم علي بن الحسن ٥٧١هـ) تبيين كذب المفتري ط التوفيق بدمشق ١٣٤٧هـ.

٨٣- ابن العماد (أبو الفلاح عبد الحي ١٠٨٩) شذرات الذهب ط القدسي بالقاهرة ١٣٥١هـ.

٨٤- العمري (ابن فضل الله ٧٤٩) مسالك الأبصار في ممالك الأمصار مخطوط بالأزهر ٤٤١ تاريخ.

٨٥- (عبد الله بن حسن) شرح الطحاوية في العقيدة السلفية المطبعة السلفية بمكة ١٣٤٩هـ.

٨٦- الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد ٥٠٥هـ) الاقتصاد في الاعتقاد ط السعادة ١٣٢٧هـ.

٨٧- ـــــــــــ تهافت الفلاسفة ط دار المعارف تحقيق سليمان دنيا – رابعة.

٨٨- غلاب (محمد غلاب) الفلسفة الإغريقية ط القاهرة ١٩٣٨م.

٨٩- أبو الفداء (عماد الدين إسماعيل ٧٣٢هـ) تاريخ أبي الفداء ط الأستانة ١٢٨٦هـ.

٩٠- ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله ٢٧٦هـ) المعارف ط العامرية بمصر سنة ١٣٠٠هـ.

٩١- ـــــــــــ الشعر والشعراء ط الخانجي ١٣٢٢هـ.

٩٢- القدسي (الحسن بن أبي بكر) غاية المرام في شرح بحر الكلام للنسفي – مخطوط بالأزهر رقم ٣٢٦ توحيد.

٩٣- القرشي (محيى الدين أبو محمد بن أبي الوفاء ٧٧٥) الجواهر المضيئة – المعارف النظامية بالهند ١٣٣٢هـ.

٩٤- ابن قطلوبغا (زين الدين أبو العدل قاسم ٨٧٩هـ) تاج التراجم ط المثنى ببغداد ١٩٦٢م.

٩٥- القفطي (جمال الدين أبو الحسن) إنباه الرواه على أنباء النحاة ط دار الكتب ١٩٥٥م.

٩٦- ـــــــــ إخبار العلماء بأخبار الحكماء ط السعادة ١٣٢٦هـ.

٩٧- القرماني (أبو العباس أحمد ١٠١٩) أخبار الدول وآثار الأول طبع حجر ١٢٨٢هـ.

٩٨- ابن كثير (عماد الدين إسماعيل ٧٧٤) البداية والنهاية ط السعادة ١٣٥١هـ.

٩٩- كحالة (عمر رضا) معجم المؤلفين ط الترقي بدمشق ١٣٨٠هـ.

١٠٠- الكفوي (محمود بن سليمان) كتائب أعلام الأخبار مخطوطة بدار الكتب رقم ٨٤م تاريخ.

١٠١- ابن كمال زادة (شمس الدين أحمد بن سليمان ٩٤٠) طبقات الحنفية مخطوط بالأزهر رقم ٣٦٢.

١٠٢- اللكنوي (أبو الحسنات سيد محمد ١٣٠٤) الفوائد البهية ط الحسينية بالقاهرة ١٣٢٤هـ.

١٠٣- الماتريدي (أبو منصور محمد بن محمد ٣٣٣هـ) كتاب التوحيد مخطوط بدار الكتب ٢٦٣٣٨ توحيد.

١٠٤- ـــــــــ تأويلات أهل السنة ط المجلس الأعلى ١٣٩١هـ تحقيق إبراهيم عوضين.

١٠٥- ـــــــــ كتاب في العقائد مخطوط بدار الكتب ١٤٧ توحيد.

١٠٦- ابن ماجه (محمد بن يزيد) سنن ابن ماجه ط إحياء الكتب العربية ١٣٧٣هـ.

١٠٧- مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي.

١٠٨- المقري (أحمد بن محمد ٧٧٠هـ) المصباح المنير ط ١٩٢٨م سابعة.

١٠٩- الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد ٤٥٠هـ) أعلام النبوة ط البهية ١٣١٩هـ.

١١٠- منصور علي ناصف، كتاب التاج، ط الحلبي.

١١١- ابن منظور (جمال الدين محمد ٧١١هـ) لسان العرب/ المؤسسة المصرية للنشر.

١١٢- الموصلي (عبد الله بن محمود) الاختيار فقه حنفي ط ١٣٦٩هـ.

١١٣- الميداني (أحمد بن محمد) مجمع الأمثال.

١١٤- النسفي (أبو المعين ميمون بن محمد ٥٠٨هـ) بحر الكلام ط كردستان ١٣٢٩هـ.

١١٥- ـــــــــــ التمهيد مخطوط بدار الكتب رقم ٢٢٩٩١ توحيد.

١١٦- ابن النديم (أبو الفرج محمد ٣٨٥هـ) الفهرست ط الرحمانية بمصر.

١١٧- النسفي (عبد الله النسفي) عمدة عقيدة أهل السنة مخطوط بدار الكتب ب ٣٧٨٣.

١١٨- النووي (أبو زكريا محيى الدين ٦٧٦هـ) تهذيب الأسماء واللغات ط المنيرية بمصر.

١١٩- النيسابوري (أبو سعيد) ديوان الأصول ط دار الكتب ١٩٦٩م.

١٢٠- ابن الهمام (كمال الدين محمد ٨٦١هـ) المسايرة وعليه شرح للكمال بن أبي شريف باسم المسامرة مع حاشية زين الدين الحنفي ط الأميرية، بولاق ١٣١٧هـ.

١٢١- الهيثمي، مجمع الزوائد ط القدسي بالقاهرة ١٣٥٣هـ.

١٢٢- ياقوت (شهاب الدين الحموي ٦٢٦هـ) معجم البلدان، ط أولى ١٩٠٦م.

١٢٣- ابن أبي يعلي (أبو الحسن محمد) طبقات الحنابلة ط السنة المحمدية ١٩٥٢م.



فهرس الآيات القرآنية

الآيـــة	رقمها	الصفحة
سورة البقرة		
﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ﴾	٧	١٠١٧
﴿ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ﴾	٢١	٦٠٤
﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ ﴾	٢٤	٥١٠
﴿ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ﴾	٣٢	١٠٣٨
﴿ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً ﴾	٥٥	٦٠٠, ٧٥٤
﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً ﴾	٥٥	٥٩٩
﴿ خُذُوا۟ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ ﴾	٦٣	٨٢٩, ١٠٨٠
﴿ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ﴿١٠٥﴾ ﴾	١٠٥	١٠٥, ٣٤٥, ١٠٤٧
﴿ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ ﴾	١٠٥	١٠١٦
﴿ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ ﴾	١٢٧	٥٩٩
﴿ وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ ﴾	١٢٨	٧٢٣
﴿ رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ ﴾	١٢٩	٧٢٣
﴿ وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ ﴾	١٢٩	٧٢٣, ٨٦٢, ٩٨٣, ١٠٥٣
﴿ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ ﴾	١٣١	١٠٩٥
﴿ ءَامَنَّا ﴾	١٣٦	١٠٩٦
﴿ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴾	١٣٦	١٠٩٥، ١٠٩٦

الآيـــة	رقمها	الصفحة
﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا ﴾	١٣٦	١١٣، ١٠٩٤
﴿ فَإِنْ ءَامَنُواْ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَواْ ﴾	١٣٧	١٠٩٦
﴿ وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ﴾	١٤٣	٣٦٣, ٩٥٤, ٩٥٥, ١٠٦٤
﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ ﴾	١٤٣	١٠٨٢, ١١٠٢
﴿ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ﴾	١٤٦	١٧٥
﴿ وَلَا تَقُولُواْ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢ ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ ﴿١٥٤﴾ ﴾	١٥٤	١٠٧, ١٠٣٧، ١١٨٧
﴿ إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾ ﴾	١٦٤	٧٥٢
﴿ أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا ﴾	١٦٥	٣٦٨
﴿ كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْ ﴾	١٦٧	٨٤٧
﴿ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ﴾	١٧٨	١٠٤٥
﴿ فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾	١٧٨	١٠٤٥
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ﴾	١٧٨	١١١
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ ﴾	١٨٣	١١١
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾	١٨٣	١٠٧٩

الآيـــة	رقمها	الصفحة
﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾	١٨٥	١٠١، ٣٦٥، ٩٥٣، ٩٧٣
﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾	٢٤٥	١٠٤٧
﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾	٢٥٥	٦٤٧
﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ﴾	٢٥٥	٦٥٠، ٩٧٣
﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ﴾	٢٥٦	١٠٧٨، ١٠٧٩
﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ﴾	٢٦١	١٠٤٧، ١١٧٦
﴿لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾	٢٦٤	٧٦٥، ١٠٧١
﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾	٢٦٥	٧٦٥
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾	٢٦٧	٧٦٥، ١٠٤١، ١٠٤٨
﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾	٢٦٩	١٠١٦، ١٠٧٨
﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾	٢٧٨	١٠٧٨
﴿آمَنَ الرَّسُولُ﴾	٢٨٥	٧٥٨
﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾	٢٨٥	١١٣، ١٠٩٤
﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾	٢٨٦	١١٥، ١١١٥
﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا	٢٨٦	١٢٠١

الآيــة	رقمها	الصفحة
تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَآ ﴾		

الآيــة	رقمها	الصفحة
سورة آل عمران		
﴿ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ ءَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوا ﴾	٢٠	١٠٩٧
﴿ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَاهِيمَ وَءَالَ عِمْرَانَ ﴾	٣٣	١٠١٦
﴿ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ ﴾	٦١	٧٤٨ ,٧٢١
﴿ يَٰٓأَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِـَٔايَاتِ اللَّهِ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ ﴿٧٠﴾ يَٰٓأَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٧١﴾ ﴾	٧١ ،٧٠	٧٢٧
﴿ وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُۥنَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ ﴾	٧٨	٨٦١
﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾	٨٥	١٠٩٨ ،١٠٩٦ ,١١٣
﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾	٩٧	٧٨٢
﴿ يَٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾	١٠٢	١٠٩٦
﴿ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَانًا ﴾	١٠٣	١١٧٦
﴿ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ﴾	١٠٦	١٠٩٨
﴿ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴿٣١﴾ ﴾	١٠٨	١٠٩١ ,٩٧٥ ,٩٥٣

الآيـــة	رقمها	الصفحة

سورة النساء		
﴿ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾	١٤	١٠٥١
﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا ﴾	٢٥	٧٨٢, ١١٢٨, ١١٨٥
﴿ إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ ﴾	٣١	١٠٥٠
﴿ إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ ﴾	٣١	١٠٤٢، ١٠٥٠
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ ﴾	٤٣	١٠٤٤
﴿ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَ ﴾	٦٩	١٠١٧
﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ ﴾	٨٢	٢٨٤, ٣٤٥
﴿ وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ﴾	١٠٠	٣٥٠
﴿ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١١٠﴾ ﴾	١١٠	٤٨٨
﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾	١١٦	١٠٩، ١٠٤٩
﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ ﴾	١٢٤	١٠٤٦
﴿ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ ﴾	١٤٥	١٠٨٥
﴿ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ﴾	١٦٦	٣٦٨

الآيـــة	رقمها	الصفحة
سورة المائدة		
﴿ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾	٣	١٠٨٩

الآيـــة	رقمها	الصفحة
﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤٦﴾﴾	٢٠	٩٦٣
﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾	٢٥	١٠١٦
﴿وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ﴾	٢٨	٩٤٦
﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾	٣٣	٧٢٠
﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾	٣٥	٩٦٦
﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ ٱللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَٰرَكُمْ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُم مَّنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِهِ﴾	٤٦	٢٣٢
﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْـَٔافِلِينَ﴾	٧٦	٧١٢, ٧٥١, ١٠٤٠
﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ ۖ وَخَرَقُوا۟ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٠٠﴾﴾	١٠٠	٧٣٥
﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾﴾	١٠١	,٦٥٣
﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾	١٠٢	٦٥٣
﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ﴾	١٠٢	,٦٥٣
﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾	١٠٣	٧٦, ٧٩, ٥٠١, ٥٨٩, ٥٩٥, ٦٠١, ٦٤٥, ٦٤٦, ٦٤٩, ٦٥٣
﴿۞ وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾	١١١	٩٦٣
﴿أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾	١٢٤	٧٧٠
﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن	١٢٥	٩٥٥

الآيــة	رقمها	الصفحة
يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا ﴾		
﴿ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا ﴾	١٢٥	١٠٥١ ,١٠٣
﴿ سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ ﴾	١٤٨	٩٧٤
﴿ سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا ﴾	١٤٨	٩٥٣
﴿ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا ﴾	١٤٨	١٠١
﴿ فَلَوۡ شَآءَ لَهَدَىٰكُمۡ أَجۡمَعِينَ (١٤٩) ﴾	١٤٩	,٩٨٦ ,٩٧٤ ,٩٦٢ ٩٩٢
﴿ قُلۡ فَلِلَّهِ ٱلۡحُجَّةُ ٱلۡبَٰلِغَةُ ﴾	١٤٩	٩٧٤
﴿ يَوۡمَ يَأۡتِي بَعۡضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفۡسًا إِيمَٰنُهَا ﴾	١٥٨	٥٩٥ ,١٥٦
﴿ يَوۡمَ يَأۡتِي بَعۡضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفۡسًا إِيمَٰنُهَا لَمۡ تَكُنۡ ءَامَنَتۡ مِن قَبۡلُ ﴾	١٥٨	١٠٧٩
﴿ بِمَا كَانُواْ يَفۡعَلُونَ (١٥٩) ﴾	١٥٩	٧١٦ ,٥١٠

الآيــة	رقمها	الصفحة
سورة الأعراف		
﴿ وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً قَالُواْ وَجَدۡنَا عَلَيۡهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ﴾	٢٨	١٠٧٨ ,٩٧٤
﴿ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمۡ لَا يَسۡتَأۡخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسۡتَقۡدِمُونَ (٣٤) ﴾	٣٤	٩٤٥ ,٩٨
﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا فِي قَرۡيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّآ أَخَذۡنَآ أَهۡلَهَا بِٱلۡبَأۡسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ ﴾	٩٤	٩٩١
﴿ فَأَلۡقَىٰ عَصَاهُ ﴾	١٠٧	٤٨٠
﴿ ٱجۡعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمۡ ءَالِهَةٌ ﴾	١٣٨	٦٠٠

الآيـــة	رقمها	الصفحة
﴿ وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ ﴾	٣٤	٩٥٨
﴿ أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ ﴾	٣٦	٩٧٠
﴿ وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِىِّ ﴾	٤٤	٣٤٧
﴿ تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ ۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ ﴾	٤٩	٧٢١
﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَىِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ ۚ إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ﴾	١١٤	٧٦٢

الآيـــة	رقمها	الصفحة
سورة يوسف		
﴿ فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِى نَفْسِهِۦ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ ۚ قَالَ أَنتُمْ شَرٌّ مَّكَانًا ۖ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ ﴾	٧٧	٤٦٤
﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾	٨٢	١١٠١
﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا ﴾	٨٢	٦٠٤
﴿ إِنَّهُۥ لَا يَا۟يْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٨٧﴾ ﴾	٨٧	١٠٩، ١٠٦٧

الآيـــة	رقمها	الصفحة
سورة الرعد		
﴿ وَفِى ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ ﴾	٤	٨٨، ٧٥٢، ١٠٣٦
﴿ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ﴿٧﴾ ﴾	٧	٧٠٥

الآيــــة	رقمها	الصفحة
﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ﴾	١٦	٨٩٣ ،٨٨٧
﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (١٦)﴾	١٦	٥٠٠
﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾	١٦	٨٦٠ ,٨٥٢
﴿وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ (٣٣)﴾	٣٣	١١٥١

الآيــــة	رقمها	الصفحة
سورة إبراهيم		
﴿وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ (١٥)﴾	١٥	٩٢٧ ,٢٨٩
﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ﴾	٢٦	٩٢٠
﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا﴾	٣٥	٤٨٠
﴿إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ﴾	٣٦	٩٨٤

الآيــــة	رقمها	الصفحة
سورة الحجر		
﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ﴾	٤٣	١١٧٥
﴿وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ﴾	٨٨	٧١٦
سورة النحل		
﴿وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ (٩)﴾	٩	١٠٩٧ ,١٠٤
﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾	١٨	١٠٢٤
﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (٣٢)﴾	٣٢	٨٦٣

الآيــــة	رقمها	الصفحة
﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾	٤٠	٦٧, ٧٣, ٤٤٢, ٥٠٥, ٥٦٢
﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾	١٠٦	١٠٨٦

الآيــــة	رقمها	الصفحة
سورة الإسراء		
﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾	٢٣	٩٧٩, ٩٨٦
﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَن قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا﴾	٩٤	١٦٦
سورة الكهف		
﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ﴾	٦	٧١٦
﴿لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ﴾	١٢	٣٦٦
﴿لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا ﴾	١٢	٣٦٣, ١٠٥٣
﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾	٢٣، ٢٤	٩٦٨
﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾	١٠٧	١٠٤٦، ١٠٦١, ١١٧٢
﴿جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا ﴾	١٠٧، ١٠٨	١٠٦١
﴿كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا خَالِدِينَ فِيهَا﴾	١٠٧، ١٠٨	١٠٦٢
﴿فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ﴾	١١٠	١٠٤٠
﴿إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾	٢٤	٩٦٨

الآيـــة	رقمها	الصفحة
﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾	١٠٧	١٠٧٨

الآيـــة	رقمها	الصفحة
سورة مريم		
﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِن وَرَاءِي﴾	٥	١١٣٥، ١١٤٤
سورة طه		
﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ۝٥﴾	٥	٦٣, ٢٨٥, ٣٢٧, ٣٤٥, ٣٤٦, ٥٩٦
﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾	١٢	٤٤٠
﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ﴾	١٧	٣٢٢, ٥٨٩, ٦٥٣, ٨٣٤, ٩٨٧, ١٠٦٨, ١٠٧٠
﴿هِيَ عَصَايَ﴾	١٨	٣٢٢
﴿قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَىٰ ۝٣٦﴾	٣٦	٧٧١, ١٠٤١
﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي ۝٣٩﴾	٣٩	٢٧٤, ٥٨٩, ٦٥٣
﴿لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ۝٤٤﴾	٤٤	٣٦٣, ٧٠٩
﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا ۝١١٠﴾	١١٠	٦٥٠, ٩٥٣
﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ ۝١٢١﴾	١٢١	٤٤١, ٤٨٠, ٨٤٥, ١٠٥١, ١٠٥٩
﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ۝١١٨ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ ۝١١٩﴾	١١٨، ١١٩	١٠٦٤

الآيـــة	رقمها	الصفحة
﴿ ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا ﴾	٤٤	٧٠٥
﴿ أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنكِرُونَ (٦٩) ﴾	٦٩	٧٢١
﴿ وَلَا يُجَارُ ﴾	٨٨	٦٤٧
﴿ وَهُوَ يُجِيرُ ﴾	٨٨	٦٤٧
﴿ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ ﴾	٨٨	٦٤٧, ١٠٢٧
﴿ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾	٩١	٢٣٢, ٢٤٠, ١٠٩٧
﴿ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾	٩١	٢٣٦
سورة النور		
﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ ﴾	١٠	٨٤٦
﴿ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾	٣١	١٠٤٦
﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾	٣٥	٢٧٤, ٦٤٧
﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ ﴾	٥٥	٣٦٥, ٧٣٠, ١٠٣٩, ١١٥٢
﴿ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ﴾	٥٥	٧٣٠, ١١٠٨

الآيـــة	رقمها	الصفحة
سورة الفرقان		
﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ﴾	٥٩	٣٢٧
﴿ وَزَادَهُمْ نُفُورًا ۩ (٦٠) ﴾	٦٠	٩٨٤
﴿ خِلْفَةً لِّمَنْ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا (٦٢) ﴾	٦٢	٧٦٣
سورة الشعراء		

الآيـــة	رقمها	الصفحة
سورة الروم		
﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ۝٣﴾	١، ٢، ٣	٨٥, ١٠٠, ١٥٥, ٤٨٠, ٧٣٠, ١٠٦٦, ١٠٩٦
﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنۡ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٖ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٞ تَنتَشِرُونَ ۝٢٠﴾	٢٠	٧٥٢
﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ۝١٢٠﴾	٥٠	٥٤٢
سورة لقمان		
﴿هَٰذَا خَلۡقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ﴾	١١	٤٩٩, ٥٠٧
سورة السجدة		
﴿لَأَمۡلَأَنَّ جَهَنَّمَ﴾	١٣	٩٦٤، ١٠١٣, ١٠٧٩
﴿وَلَوۡ شِئۡنَا لَأٓتَيۡنَا كُلَّ نَفۡسٍ هُدَىٰهَا﴾	١٣	١٠٤, ٩٦٢, ٩٦٥, ٩٦٧, ٩٨٦, ٩٩٢
﴿وَلَوۡ شِئۡنَا لَأٓتَيۡنَا كُلَّ نَفۡسٍ هُدَىٰهَا وَلَٰكِنۡ حَقَّ ٱلۡقَوۡلُ مِنِّي لَأَمۡلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلۡجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجۡمَعِينَ ۝١٣﴾	١٣	٩٦٤
﴿أَفَمَن كَانَ مُؤۡمِنٗا كَمَن كَانَ فَاسِقٗا﴾	١٨	١٠٤١
﴿أَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمۡ جَنَّٰتُ ٱلۡمَأۡوَىٰ نُزُلَۢا بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ۝١٩ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فَسَقُواْ فَمَأۡوَىٰهُمُ ٱلنَّارُۖ كُلَّمَآ أَرَادُوٓاْ أَن يَخۡرُجُواْ مِنۡهَآ أُعِيدُواْ فِيهَا وَقِيلَ لَهُمۡ ذُوقُواْ عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّذِي كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ ۝٢٠﴾	١٩، ٢٠	١٠٤١
﴿وَقِيلَ لَهُمۡ ذُوقُواْ عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّذِي كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ﴾	٢٠	١٠٥٣, ١٠٨٥

الآيــــة	رقمها	الصفحة
سورة الأحزاب		
﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾﴾	٣٣	١٠١٦
﴿وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ﴾	٣٥	٢٣٢
﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٣٧﴾﴾	٣٧	١١٧٢ ,٤٨٤
﴿وَكَانَ عِندَ ٱللَّهِ وَجِيهًا ﴿٦٩﴾﴾	٦٩	٣٥٠
سورة سبأ		
﴿إِلَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ جَزَآءُ ٱلضِّعْفِ بِمَا عَمِلُوا۟ وَهُمْ فِى ٱلْغُرُفَٰتِ ءَامِنُونَ ﴿٣٧﴾﴾	٣٧	١٠٤٦
سورة فاطر		
﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَٰتٍ﴾	٨	٧١٦
﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾	١٠	٦٠٠ ,٣٥٠
﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ﴾	١١	٩٤٥
﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴿٢٤﴾﴾	٢٤	٧٠٥ ,٣٦٣ ,٨٤
﴿لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِۦٓ﴾	٣٠	١٠٧٢
﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾	٣٢	١١٤٤
﴿بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَئِن جَآءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى ٱلْأُمَمِ﴾	٤٢	٧٤٠
﴿وَأَقْسَمُوا۟ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَئِن جَآءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى ٱلْأُمَمِ﴾	٤٢	٧٠٦ ،٨٤

الآيــــة	رقمها	الصفحة
سورة يس		
﴿ وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ ﴾	٣٧	٧٥٨
﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ﴾	٧٨	٧٥٢، ٧٥٤, ٩٨٦، ١٠٥٠
﴿ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ ﴾	٧٨	١٦٦، ٧٥٤
﴿ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ ﴾	٧٩	٧٥٤
﴿ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ ﴾	٨١	٧٥٥
﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ ﴾	٨٢	٧٥٥
سورة الصافات		
﴿ بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ﴿١٢﴾ ﴾	١٢	٣٤٩
﴿ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴾	٩٥	٨٦٤, ١٠٨٥
﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾ ﴾	٩٦	٨٦١, ٨٦٣
﴿ إِنِّى ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّى ﴾	٩٩	٣٥٠, ٤٨٠, ١٠١٧
سورة ص		
﴿ أَجَعَلَ ٱلْءَالِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ ﴿٥﴾ ﴾	٥	١٦٦
﴿ فَغَفَرْنَا لَهُۥ ذَٰلِكَ ﴾	٢٥	١٠٥١
﴿ خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ﴾	٧٥	٢٧٤
سورة الزمر		
﴿ يَخْلُقُكُمْ فِى بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ خَلْقًا مِّنۢ بَعْدِ خَلْقٍ ﴾	٦	٥٠٠
﴿ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ﴾	٧	٩٧٢

الآية	رقمها	الصفحة
﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾	٢٢	١٠٨٧
﴿إِنْ أَرَادَنِىَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ﴾	٣٨	٢٤١
﴿أَوْ أَرَادَنِى بِرَحْمَةٍ﴾	٣٨	٢٤١، ٩٥٩، ٩٦٠
﴿قُلْ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِىَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوْ أَرَادَنِى بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَٰتُ رَحْمَتِهِۦ﴾	٣٨	٢٣٢
﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾	٣٨	٤٠٢
﴿هَلْ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ﴾	٣٨	٢٤١، ٩٥٧
﴿هَلْ هُنَّ مُمْسِكَٰتُ رَحْمَتِهِۦ﴾	٣٨	٢٤١
﴿۞ قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾	٥٣	١٠٦٤
﴿عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾	٥٦	٢٨٧، ٩٧٩، ١٠٤٥
﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾	٦٢	٩٣، ٦٥٣
﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ ﴿٦٢﴾﴾	٦٢	٥٨٩، ٨٤٦
﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾	٦٧	٢٧٤
﴿وَتَرَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ﴾	٧٥	٣٢٥، ٣٢٧، ٧٢٣

الآيـــة	رقمها	الصفحة
سورة غافر		
﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِۦ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَىْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا۟ وَٱتَّبَعُوا۟ سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ ٱلْجَحِيمِ ﴿٧﴾﴾	٧، ٨	١٠٦٨

الآيـــة	رقمها	الصفحة
رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّٰتِ عَدْنٍ ٱلَّتِى وَعَدتَّهُمْ وَمَن صَلَحَ مِنْ ءَابَآئِهِمْ ﴾		
﴿ مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴿١٨﴾ ﴾	١٨	١٠٧٠ ,١٠٦٨ ,١١٠
﴿ مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا ۖ وَمَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٤٠﴾ ﴾	٤٠	١٠٤٧
﴿ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴿٤٦﴾ ﴾	٤٦	١٠٣٤ ,١٠٦
سورة فصلت		
﴿ ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ ﴾	٤٠	٨٦٨ ,٨٤٧
﴿ ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ ۖ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤٠﴾ ﴾	٤٠	٨٦٨
﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ ﴾	٥٣	٧٣٠
﴿ أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطٌۢ ﴿٥٤﴾ ﴾	٥٤	٣٤٥
سورة الشورى		
﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا ﴾	٧	١٠٨٠ ,٩٨٥ ,٧٠٥
﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾	١١	٦٣، ٢٨٤, ٣٢٨, ٥١٣
﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾ ﴾	١١	٧٥٨
﴿ وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾	٢٧	١٠١٠

الآيـــة	رقمها	الصفحة
سورة الزخرف		
﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾	٣	٦٧، ٤٣٩، ٤٨٢، ١٠٨٥
﴿ وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا ﴾	١٩	٤٨٣
﴿ وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ ﴾	٣٣	١٠١٠
﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُوا۟ مُسْلِمِينَ (٦٩) ﴾	٦٩	١٠٩٦
﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ ﴾	٨٤	٣٢٧، ٣٤٩
سورة الجاثية		
﴿ أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾	٢١	١٠٦٦
﴿ وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ﴾	٢٤	٧٣٥
سورة الأحقاف		
﴿ قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ ﴾	٩	٨٤، ٧٠٤
﴿ هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا ۚ ﴾	٢٤	١٨٦

الآيـــة	رقمها	الصفحة
سورة محمد		
﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾	١٩	٦٥٠، ٧٥٢
سورة الفتح		
﴿ سَيَقُولُ ٱلْمُخَلَّفُونَ إِذَا ٱنطَلَقْتُمْ إِلَىٰ مَغَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ ۖ يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ۚ قُل لَّن	١٥	١٠٥٩

تَتَّبِعُونَا كَذَٰلِكُمْ قَالَ ٱللَّهُ مِن قَبْلُ ﴾		
﴿ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ ﴾	١٦	١١٣٠
﴿ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ ﴾	١٦	٣٦٥، ٤٨١
﴿ فَإِن تُطِيعُوا۟ يُؤْتِكُمُ ٱللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا ۖ وَإِن تَتَوَلَّوْا۟ كَمَا تَوَلَّيْتُم مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (١٦) ﴾	١٦	١١٣٠
﴿ قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ﴾	١٦	١١٧، ٤٨١، ١١٣٠، ١٠٤٧
﴿ لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ ﴾	١٨	١١٨٤
﴿ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ ﴾	٢٧	٤٨١، ٥٩٧، ٥٩٩
﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ﴾	٢٩	٥٧٠، ٩٥٥

الآيــــة	رقمها	الصفحة
سورة الحجرات		
﴿ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ﴾	٩	١١٧٧
﴿ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ﴾	٩	١١٧٥
﴿ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِي تَبْغِي ﴾	٩	١١٧٧
﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ﴾	٩	١٠٨
﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾	١٠	١٠٤٥
﴿ ۞ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ ﴾	١٤	١٠٨٤
﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا ﴾	١٤	١١٣، ١٠٩٥

﴿ وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾	١٤	١٠٨٤
﴿ يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُل لَّا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٧﴾ ﴾	١٧	١٠٨٤، ١٠٩٧
﴿ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾	١٩	١٠٨٤
سورة ق		
﴿ أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ ﴿٢٤﴾ مَّنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ ﴾	٢٤	١٠٥٩
﴿ لَا تَخْتَصِمُوا لَدَيَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُم بِالْوَعِيدِ ﴿٢٨﴾ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٢٩﴾ ﴾	٢٨، ٢٩	١٠٥٩
سورة الذاريات		
﴿ وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾ ﴾	٢٠، ٢١	٧٥١, ٧٥٨
﴿ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾	٥٦	٩٧٣
﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾	٥٦	١٠٠, ١٠١, ٢٣٢, ٢٣٦, ٢٤٠, ٣٥٠, ٣٦٥, ٤٣٩, ٤٨٣, ٤٨٨, ٥٠١, ٥١١, ٥٩٦, ٥٩٧, ٦٣٧, ٧٠٥, ٧٢٧, ٧٢٩, ٧٥٨, ٧٥٩, ٧٧٢, ٧٨١, ٨٦١، ٩٥٣, ٩٦٣, ٩٦٥, ٩٦٧, ٩٦٩, ٩٧٢، ١٠١٧, ١٠٢٢, ١٠٦٧, ١٠٧٩, ١٠٩٦, ١١٣٠, ١١٣٥

الآيـــة	رقمها	الصفحة
﴿ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴿٥٨﴾ ﴾	٥٨	٣٦٨
سورة الطور		
﴿ أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَـٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا۟ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ﴾	٣٥، ٣٦	٧٥٢
﴿ وَإِن يَرَوْا۟ كِسْفًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ سَاقِطًا يَقُولُوا۟ سَحَابٌ مَّرْكُومٌ ﴿٤٤﴾ ﴾	٤٤	٩٦٣
سورة القمر		
﴿ سَيُهْزَمُ ٱلْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ ﴿٤٥﴾ ﴾	٤٥	٨٥، ٧٢٩
﴿ إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَـٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾ ﴾	٤٩	١٠٢, ٩٨٠
سورة الواقعة		
﴿ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٢٤﴾ ﴾	٢٤	٨٢٥، ٨٤٧، ٨٦٢
سورة الحديد		
﴿ فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ﴾	٤	٩٠, ٧٨١, ٩٧٦
﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَـٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾	٧	٣٤٥, ٣٥٠
﴿ وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ ﴾	٨	٤٦٤
سورة الحشر		
﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ ﴾	٧	٤٦١
﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ نَافَقُوا۟ يَقُولُونَ لِإِخْوَٰنِهِمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ	١١	١٠٥٩
﴿ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَـٰذِبُونَ ﴿١١﴾ لَئِنْ أُخْرِجُوا۟ لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِن قُوتِلُوا۟ لَا يَنصُرُونَهُمْ وَلَئِن نَّصَرُوهُمْ لَيُوَلُّنَّ ٱلْأَدْبَـٰرَ ثُمَّ لَا	١١، ١٢	١٠٥٩

فهرس الأحاديث النبوية

الحديث	الراوي	الصفحة
(أ)		
الأئمة من قريش	جابر بن سمرة	١١٤, ١١٠٦, ١١٠٨, ١١٢٥
أبشر يا أبا بكر فإن الله تعالى يتجلى للخلق عامة ويتجلى لك خاصة	جابر بن عبد الله	١١٨٨
أبو بكر وعمر سيدا كهول أهل الجنة	على بن أبي طالب	١١٨٨
أبو بكر وعمر مني بمنزلة هارون من موسى	ابن عباس	١١٣٩
أتمشى أمام من هو خير منك	أبو الدرداء	١١٨٨
ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي	جابر	١٠٧١
إذا بلغ البناء سلعًا فاخرج منها	أم ذر	١١٥٦
إذا ذكر أصحابي فأمسكوا	ابن مسعود	١١٧٤
اسكن حراء فما عليك إلا نبي أو صديق أو شهيد	انس بن مالك	١١٦٦
أشراط الساعة منعت العراق قفيزها	أبو هريرة	٤٨٠
أشقى الناس عاقر الناقة	عمار بن ياسر	٧٣٢
افْدِ نفسك وابني أخيك	ابن عباس	٧٣٣
أقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت	عمر بن الخطاب	١٠٩٩
اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر	أبو الدرداء	٧٣٢, ١١٤١، ١١٤٩، ١١٩٤
أقرؤكم أبو بكر، وأفرضكم زيد	انس بن مالك	١١٩١
أقضاكم علي	علقمة	١١٨٦, ١١٩١
ألا أستحي ممن تستحي منه ملائكة السماء	عائشة	١١٨

الحديث	الراوي	الصفحة
اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي	أنس بن مالك	١١٨٦
اللهم أشدد وطأتك على مضر	عبد الله بن مسعود	٨٥, ٧٢٤
اللهم أنا عبدك وابن عبدك	أبو موسى الأشعري	٣٢٣
اللهم حوالينا ولا علينا	المطلب بن حنطب	٧٢٥
اللهم سلط عليه كلبًا من كلابك	أبو نوفل عن أبيه	٧٢٥
اللهم مزق ملكه كل ممزق	عبد الله بن مسعود	٨٥, ٧٢٥
اللهم وال من والاه وعاد من عاداه	سعيد بن وهب	١١٣٤
أما إن روح القدس جبريل عليه السلام أخبرني آنفًا أن خير أمتك بعدك أبو بكر	سعد بن زراره	١١٨٧
أما إنكم ستأتونه فتجدونه يصيد البقر	عبد الله بن عباس	٧٣٣
أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدى	إبراهيم بن سعد	١١٧, ١١٣٧, ١١٣٨
إن الله جعل أبا بكر لنبيه أنيسًا وجليسًا ووزيرًا	–	١١٨٤
إن الله خلق آدم على صورته	أبو هريرة	٢٧٤
إن الجبار يضع قدمه في النار	أنس	٢٨٩
إن الحق لينطق على لسان عمر	أبو هريرة	٤٥٤
أنا أعرب العرب	أبو سعيد	٧٤٩
أنا أعلم بأمور دينكم	انس بن مالك	١١١٣
أنا جليس من ذكرني	أبو هريرة	٢٨٨
أنا مدينة العلم وعلى بابها	عبد الله بن عباس	١١٨٦
إنَّا معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة	مالك بن أنس	١١٤٣
الأنبياء يدفنون حيث يقبضون	ابن عباس	١١٧, ١١٢٩
أن تؤمن بالله وملائكته..	عمر بن الخطاب	١١١، ١٠٨١
إن عدت فلم تجديني فارجعي لأبي بكر الصديق	محمد بن خبير بن مطعم	١١٤٢

الحديث	الراوي	الصفحة
(ل)		
لا تفطر حتى تفطر معي	نائلة	١١٦٠
لا يدخل الجنة إلا نفس مؤمنة	سفيان بن عيينة	١٠٩٧
لا يزني الزاني وهو مؤمن	أبو هريرة	١٠٦٩
لا ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدمهم غيره	عائشة	١١٤٢
لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره	علي بن أبي طالب	٩٨٢
لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربع	جابر بن عبد الله	٩٨٢
لعل الله تعالى اطلع عليهم فقال	ابن عباس	
لو كان بعدي نبي لكان عمر	علقمة	١١٥٠، ١١٩٤
لو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً	ابن عباس	١١٤٠, ١١٨٨
لو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً ولكن صاحبكم	عبد الله بن مسعود	١١٤٠
(م)		
ما سكت عنه القرآن فهو عفو	سلمان	٤٥٩
ما فضلكم أبو بكر بصوم ولا صلاة ولكن فضلكم بشيء وقر في قلبه	بكر بن عبد الله المزني	١١٨٨
ما من أحد أَمَنَّ علي في يده من أبي بكر زوجني ابنته	ابن عباس	١١٤٢
ما من خلق الله تعالى أحب إلي من أن ألقاه بصحيفته بعد صحيفة النبي ﷺ من هذا المسجى عليه ثوبه	ابن عمر	١١٤٠
ما نفعني مالٌ ما نفعني مالُ أبي بكر	أبو هريرة	١١٨٣
مروا أبا بكر يصلي بالناس	أبو موسى الأشعري	١١٤٢
من أحب الناس إليك قال عائشة. قيل من الرجال...	عمرو بن العاص	١١٨٦
من تحسى سمًا	أبو هريرة	١٠٦٨, ١٠٦٩

الحديث	الراوي	الصفحة
من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها	جرير نب عبد الله	١١٨١
من قال لا إله إلا الله دخل الجنة	أبو ذر	١١٠, ١٠٦٩
من لم يرض بقضاء الله ويؤمن بقدر الله فليلتمس إلهًا غير الله	أنس	٩٨١
من مات ولا بيعة عليه مات ميتة جاهلية	ابن عمر	١١٠٤
(هـ)		
هذا جبريل أتاكم يعلمكم أمر دينكم	عمر بن الخطاب	١٠٨١
هذان سيدا كهول أهل الجنة	علي بن أبي طالب	١١٤٠, ١١٨٨
هكذا تدخلان الجنة لا يحبكما إلا مؤمن	–	١١٥٦
(و)		
وأما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها	أنس بن مالك	٢٨٩
وإن فيكم لمحدثين وإن عمر لمنهم	عائشة	١١٥٠
(ي)		
يا طلحة إنه ليس من نبي إلا ومعه من أصحابه رفيق من أمته معه في الجنة، وإن عثمان رفيقي معي في الجنة	زيد بن أسلم	١١٥٦
يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله فإن كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة	ابن مسعود الأنصاري	١١٨٥

فهرس الأعلام

فهرس الأشعار

أول البيت	الشاعر	الصفحة
أأذكر بلانا بصفين ونصرتنا	الأخطل	٣٤٧
أتتك من الأخبار عين جلية	سويد بن صيفي	٦٩٧
أخذنا بآفاق السماء عليكم	الفرزدق	٨٦٥
إذا تذكرت شجوا من أخي ثقة	حسان بن ثابت	١١٨١
إذا ما بنو مروان زالت عروشهم	متمم بن نويرة	٣٤٧
إذا ما رأيته رفعت لمجد	الشماخ	٢٨٧
إذا وعد السراء أنجز وعده	السري الموصلي	١٠٥٧
أروِّض رافضيا لي صغيرا	الشعبي	١١٢٣
ألا ردى ركائبنا ردينا	ثقيل بن حبيب	٧٣٦
ألم تر مفتاح الفؤاد لسانه	بشر بن منقذ الشني	٤٦٤
إما تفرد مولانا بصنعته	موسى الكاظم	٩٤، ٨٥٠
إن الأراقم لن ينال قديمها	الفرزدق	١١٤٨
إن الكلام لفي الفوائد وإنما	الأخطل	٦٨
إن الكلام من الفؤاد وإنما	الأخطل غياث بن غوث	٤٦٥
ان آيات ربنا بينات	أمية بن أبي الصلق	٧٣٧
أنا الموت الذي خُبِّرت عَنِّي	جرير	٦٠٣
إني إليك لما وعدت لناظر	جميل بن معمر	٦٠٢
أنى يكون وليس ذاك لكائن	مروان بن أبي حنضة	١١٠٦
أو كان يشركنا فاللوم يلحقه	الناشي	٩٤, ٨٥٠
أو لم يكن للإله في خليقته	الناشي	٩٤، ٨٥٠
تأويني هم من الليل منصب	طقيل الفنوي	٦٩٧
تداركتما عبسا وقد ثل عرشها	زهير	٣٤٧
ترعى مذانب وسمى أطماع لها	طفيل الفنوي	٧٣٦
ترقت مناه طود عزلو ارتقت	أبو تمام	١١٤٨
تظاهرن حتى لم تكن لي ريبة	الطفيل الغنوي	٦٩٧

أول البيت	الشاعر	الصفحة
جرين كما اهتزت رماح تسفهت	ذو الوحة	٥٨٦
جزى الله خيرًا والجزاء يكفه	مربع الكلامي	١١٣٦
جلس الفيل بالمغمس حتى	أبو الصلت أمية بن أبي الصلت	٧٣٧
حذار امرئ قد كنت أعلم أنه		١٠٥٧
حمدت الله إذ عاينت طيرا	نفيل بن حبيب	٧٣٦
حملت أمرا عظيما فاصطبرت له	جرير	٢٩٤
خير البرية أتقاها وأعدلها	حسان بن ثابت	١١٨١
شهدت على أحمد أنه	تبع بن حسان	٧٢٨
الصادق الثاني المحمود سيرته	حسان بن ثابت	١١٨١
عروش تفانوا بعد عز وإنهم	النابغة الذبياني	٣٤٧
فأصبحت مولاها من الناس كلهم	الأخطل	١١٣٥
فإن بك صدر هذا اليوم ولّى	قراد بن أجدع	٦٠٢
فإنك لو رأيت ولن تراه	نفيـــل	٧٣٦
فتى شرع المجد المؤثل في العلا	السري بن أحمد الموصلي	١٠٥٧
فطائفة قد أكفروني بحبكم	الكميت	٩٨٤
فقلت لها أمري إلى الله كله	أبو الربيع الاعرابي	٤٨٤
فلا تنسين النافعين كليهما	المختار بن يزيد الكلابي	١١٣٦
فلو مد عمري إلى عمره	تبع بن حسان بن تبع	٧٢٨
قد استوى بشر على العراق	الأخطل	٣٤٧
قوم إذا الشر أبدى ناجذيه لهم	قريط بن أنيف	٢٨٩
كان فؤادي بين أظفار طائر		١٠٥٧
لا تعدو أفعالنا التي نذم بها	موسى الكاظم	٩٤، ٨٥٠
ما إن ندمت على سكوت مرةً	لقمـــان	٥٦٨
ما ضر تغلب أهجوتَها	الفرزدق	١١٤٨
مهلاً بني عمنا مهلاً موالينا	الفضل بن عتبة	١١٣٥
نبئت أن سول الله أوعدني	كعب بن زهير	١٠٥٧

فهرس الفرق والمذاهب

فهرس الأماكن والبلدان

فهرس المصطلحات

فهرس الغزوات والمواقع

فهرس المحتويات

تم الكتاب.

بحمد الله وتوفيقه..

قام بالتصحيح والمراجعة العلمية

أ/ محمد عبد الرحمن الشاغول

ت/٠١٠٥٧٥٧٢٢٤

Email:ALRAWDA_SH@YAHOO.COM

دار الكتب المصرية
فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

النسفي ، ميمون بن محمد بن محمد ، 1027-1115 تبصرة الأدلة في أصول الدين / لأبى المعين ميمون النسفى الماتريدى ، تحقيق وتعليق محمد الأنور حامد عيسى . ط ١ ـ القاهرة : المكتبة الازهريه للتراث ، 2011
ص ، سم
تدمك :3- 237-315-977-978
1- علم الكلام
240
أ ـ عيسى ، محمد الانور حامد (محقق وعلق)
ب ـ العنوان

المكتبة الأزهرية للتراث
نشر - توزيع - طباعه

العنوان .
9 درب الأتراك خلف الجامع الأزهر ـ القاهرة
هاتف : 25120847
فاكس : 25128459
ص .ب 34الأزهر
الرمز البريدي : 11675

الطبعة الأولى
1432 -2011

رقم الإيداع : 101258/ 2010
الترقيم الدولي : 3- 237-315-977-978

البريد الالكتروني elazharia lel torath @hotmail .com.